

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría en Investigación en Antropología

Vida or Joboijuama.
Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia:
La risa entre los Camëntšá

Laura Viviana Chaustre Fandiño

Asesor: Michael Arthur Uzendoski
Lectores: Fernando García y Luis Alberto Suárez

Quito, febrero de 2019

A Tsbatsanamamá, por la vida.

A quienes ya recogieron sus pasos pero están en mí.

A quienes a mi lado caminan, abrigan y acompañan.

A la vida que viene, semilla y motivo de risas.



Carnavalito. Vereda La Menta. Fuente: Laura Chaustre. 11 de febrero, 2018.

*Como el canto de los sapos que llama la lluvia,
como el canto de los pájaros y las gallinas que, cuando escampa llama al sol,
la risa es el canto de las personas para celebrar la vida.*

Tabla de contenidos

Resumen	XII
Aslëpay	XIII
Introducción	1
Elogio a la incertidumbre.....	2
Escuchar y sentir.....	3
De la risa.....	4
Capítulo 1	6
Tabanok “Lugar de origen”	6
1.1 Ubicación del Valle de Sibundoy	7
1.2 Relación Andes-Selva.....	8
1.3 Llegada de los colonizadores.....	10
1.4 Testamento de Carlos Tamabioy.....	15
1.5 Misión Capuchina.....	17
1.6 Auges extractivos.....	22
Capítulo 2	28
Sobre la risa	28
2.1 Risa, vida y fertilidad.....	28
2.2 La rigidez	33
2.3 Lo cómico y el carnaval	37
2.4 Juego, mito y rito	42
2.5 La paradoja	46
Capítulo 3. Cabënga	50
“Nosotros mismos”	50
3.1 Betscnate: bocoy, uamešnéen “Día grande: chicha y mote”	50
3.2 Shinÿac “Fogón”	59
3.3 Enajabuachenan “Ayuda mutua”	64
3.4 Shema uajenëne “La mujer sembrada”	70
3.5 Chams cabënga “Somos indígenas”	75
Conclusiones	78
Jenbiajuan “Reír”	78
Los duendes	78
Vida y resistencia	83

Anexos	93
Glosario	96
Lista de referencias	100

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Laura Viviana Chaustre Fandiño, autora de la tesis titulada “Vida or Joboijuama. Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia: La risa entre los Camēntśá”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Bogotá, febrero de 2019.

Laura Chaustre Fandiño

Laura Viviana Chaustre Fandiño

Resumen

Este texto trata sobre la risa entre la comunidad indígena Camëntšá. Le concierne hablar de Tabanok, lugar sagrado de origen, lugar de vida en el alto Putumayo –al sur de Colombia–, porque es el territorio la vida misma. Reflexionar sobre la risa y los risueños indígenas es un esfuerzo por entender el pensamiento que, dicen los Camëntšá, resulta de la relación con el territorio. Esta tesis trata también sobre la vida, que es posible si hay dónde y cómo vivirla.

La risa es cosa seria. Antropólogos, lingüistas, filósofos, dramaturgos, escritores, historiadores, sociólogos y poetas se han interesado en el tema. Han escrito sobre la risa porque suponen que es compleja y llena de sentido, merece atención en tanto tiene por decir. La risa es motivo. Mueve. Suscita vida. Es condición de encuentro. Es nacimiento y renacimiento. Es lo humano. Es pensamiento. Es imaginación. Es tradición. Es memoria. Es celebración. Es el gozo de estar vivos. Es resistencia. Es jugar, bailar y cantar. Para este texto también resultó un motivo, la preocupación y la pasión de la autora por la risa, le permitieron adentrarse en un mundo.

La risa es un atributo de los Camëntšá, una cualidad que los hace cabënga, nosotros mismos. Ser Camëntšá, ser cabënga es ser con otros. Hay un pensamiento colectivo que depende de las relaciones que ocurren dentro del territorio. Estas relaciones incluyen a los ancestros, al alimento, a las plantas sagradas, a la chagra, al fogón. Al ritualizar se le da vida a las relaciones y al pensamiento, se afirma la razón de ser; para los cabënga la expresión fundamental del pensamiento, la existencia y la resistencia es la risa, la cual solo sucede con otros, que son nosotros mismos. La risa les ha permitido vivir y seguir viviendo, resistir y resguardar el lugar sagrado de origen.

Aslëpay “Dios le pague”

A los abuelos, Esther y Fernando, Marlen y Luis, ancestros, raíz, vida.

A mis padres, Angela y Alvaro. Incondicionales; el amor infinito.

A María Angela, los más parecido y diferente que tengo en este mundo. Morena hermosa, hermana, polo a tierra.

A la familia Jacanamejoy Mavisoy por su generosidad. A la bata Esperanza, por su amor de madre, por las manos sagradas, por el calor de hogar. Al taita Miguel y al taita Arturo, por el remedio, por la risa, la picardía y la sabiduría. A la bata Myriam, por la niña extrovertida que la habita, por compartir su saber, por el amor a la infancia. A Olga, Yovany, Arley, Johandry, Andrea, Rosa y Ramirito, por acogerme.

A las niñas y niños del hogar comunitario de La Menta: Alejo, Helen, Jordan, Dilan, Zully, Lolita, Andi, Karen Sofía, Anyelo, Ximena, Yiseth y Brigeth. Por el juego, la risa, los mocos, el llanto, las babas, el popó; todo eso tan nosotros. Por enseñarme a ser niña, siempre se olvida.

A Jessica, mujer sabia, compañera, amiga, madre. A Samay por su sonrisa y su amistad. A Inyena, mujer hermosa que llegó a enseñar.

A la FLACSO, espacio de encuentro, por reunir pensamiento latinoamericano. A los profes que comparten conocimiento. A Michael Uzendoski, por promover el trabajo de campo; por insistir en que el conocimiento es colectivo y mostrarnos que los compañeros pueden ser los mejores maestros. A Ivette Vallejo, por defender el territorio y la vida desde la academia. A Fernando García, por escuchar, leer y valorar lo que dicen los estudiantes. A Eduardo Kingman, por la memoria.

A los amigos, fruto de la maestría. A Gerson, compañero, apoyo, caminante apasionado de la vida. A Daniel, que con sus manos y la comida que preparan abriga el corazón. A Javier, corriendo desahogamos las penas.

A Luis Alberto Suárez Guava, por compartir el quehacer etnográfico. Por leerme.

A todas las sonrisas que nos regala el camino.

Introducción

Esta iba a ser una investigación sobre el juego, en el Occidente de Boyacá, Colombia. La vida es un juego que tiene la hermosa capacidad de sorprender, toma su propio rumbo, celebra el “planear” de las aves, que tiene más relación con entender la trayectoria del viento y dejarse llevar, que con trazar proyectos estáticos. La vida se burla de los planes; por afortunadas bromas, casualidades y amistades llegué al Valle de Sibundoy, alto Putumayo, en Colombia. Este territorio me acogió y me ayudó a curar penas, que en ese momento me avasallaban. Con su carácter, pícaro y risueño, me encantó, me enduendó. Decidí hacer trabajo de campo allí.

Inicialmente persistí en la intención de preguntarme sobre el juego, en Tabanok. Me encontré entonces con que el mundo cabënga, el mundo indígena de los Camëntšá es espontáneamente juguetón, pícaro y risueño. Estaba en el lugar preciso. Coincidió mi llegada a La Menta, vereda de San Francisco en donde viví, con la época de carnaval. Compartir y empezar a ser persona en ese lugar durante las fiestas, aumentó mi inquietud frente a la risa, siempre presente en los encuentros, una posibilidad de relación. Vale la pena decir que fui recordada¹ después de que se burlaron de mí, por ejemplo del nombre: “Laura en América”, me decían, “ahora es Laura en La Menta”.

Al tiempo que celebraba y compartía fui comprendiendo que el lugar, el espacio de vida al que había llegado, es fundamental para los Camëntšá. Es el territorio la vida misma. Para pensar sobre la risa y los risueños cabënga tenía que hacer el esfuerzo por entender en otras claves; el pensamiento, expresan los indígenas, resulta de la relación con el territorio. Pensar la risa implica pensar en la vida, que es posible si hay dónde y cómo vivirla.

Como buena representante de los antropólogos y de mi propia torpeza, fui en varias ocasiones el chiste. Ser honesta y tranquilamente ridícula me abrió espacios para compartir la risa. Con el tiempo y la cotidianidad fui captando el chiste, el doble sentido, la gracia de las palabras y las acciones. Eso sí, nunca entendí los chistes que se contaban en Camëntšá. Las circunstancias, la sonrisa y la picardía de las personas que fui encontrando, cambiaron mi rumbo, para concentrarme en la risa, sin olvidar el juego y su íntima relación con el nuevo motivo de investigación.

¹ Recordar, para los Camëntšá, es tener en la mente, presente, en consideración. También es despertar del sueño. “Lo recordaron”, decía la bata Myriam Jacanamejoy, cuando algún niño o niña del hogar era despertada por otro.

¿Qué dice la risa sobre los indígenas Camëntšá y su mundo? ¿Qué tiene de particular? ¿Por qué los cabënga ríen tanto?

El objetivo de este trabajo es entender qué contiene la risa para los indígenas Camëntšá, qué resguarda, qué muestra y qué tapa. Para ello es indispensable pensar el lugar de origen, su memoria, su relación histórica con dinámicas de explotación y extracción de recursos; Dar cuenta de lo que el territorio significa para los Camëntšá y el porqué del proceso de defensa; Significar la idea de “seguir existiendo”, la resistencia por resguardar aquello que da vida a las demás vidas; Presentar un marco de referencia de lo que otros han dicho sobre la risa; Y comprender, a partir de los detalles, qué hace de los indígenas Camëntšá cabëngas, “nosotros mismos”.

Elogio a la incertidumbre

Las certidumbres ciegan. La razón, la lógica racional que nos acompaña y nos soporta en los procesos académicos tiene una carga ambigua, puede ser tanto amparo como obstáculo. Si el pensamiento –que para nuestra cultura se ubica en el cerebro y en los libros– se enfrenta al trabajo de campo lleno de certezas, está aprisionado en sí mismo. Llegar al campo con certidumbres es un despropósito ¿Para qué ir a buscar una respuesta que ya se supone tener? ¿Para qué conocer lo que ya se cree conocer? Esta, mi posición, no desprecia la lectura de textos académicos antes, durante y después del campo, por el contrario, convoca a un diálogo entre personas sabias; las que escriben, las que cuentan, las que cantan y soplan, las que con el silencio enseñan, las vivas y las que ya no están.

Para los Camëntšá el conocimiento es práctico. Más que en la mente o en la cabeza está en todo el cuerpo; en las manos, en el corazón. Se aprende haciendo, trabajando. Y se enseña olvidando. Si una persona comparte su saber y el aprendiz corresponde con atención y esfuerzo, aprende, entonces el maestro olvida temporalmente aquello que entrega. El campo es un juego entre el recuerdo y el olvido, aprender a desaprenderse, soñar y despertar, ser recordado.

No tener certezas es abrir las puertas a un conocimiento integral que no sólo pasa por la mente, sino por todo el cuerpo. O que entiende la mente como un todo: el aliento, la piel y

todas las “pequeñas esquinas de la naturaleza física que nuestro cuerpo ocupa” (Despret 2015, 252). Esto no es tarea fácil; no tener certezas desestabiliza, incomoda, da vértigo, puede llegar a ser doloroso y ridículo. Vaciar la razón puede asemejarse a lo que muchas veces ocurre en las tomas de remedio: vomitando, llorando, cagando y riendo se sana el cuerpo.

La etnografía debería ser humilde, reconocer y valorar la ignorancia, aceptar que la existencia es mucho más grande que los propios conocimientos, y que aunque aspiramos a darle sentido, nunca la podemos abarcar completamente. Ser menos arrogantes, señala David Foster, tener conciencia crítica sobre nosotros mismos y sobre nuestras certidumbres. Luchar con el ego, que quiere interpretarlo todo desde el lente propio, que se pierde “en el pensamiento abstracto en vez de, simplemente, poner atención a lo que sucede delante” (Foster 2008, 5). Desde la incertidumbre tal vez se logra experimentar el asombro, la creatividad y el miedo, como cuando éramos niños o niñas, así entrever el contenido de las cosas, lo que no se muestra a simple vista.

Escuchar y sentir

Participar de espacios académicos nos educa la voz, pero no siempre nos enseña a escuchar. El trabajo de campo se llena de sentido cuando se logra escuchar, no sólo con los oídos, sino con todo su cuerpo. Al escuchar con los pies se aprende a caminar el monte; al escuchar con las manos podemos cocinar y tejer; al escuchar con el corazón nos enraizamos al territorio que habitamos, nos habita y da la vida; al escuchar con la boca se conocen nuevos sabores; al escuchar con el olfato se empiezan a reconocer las plantas sagradas.

Escuchar es permitir al otro hablar. De todo, de la vida. Darle valor a lo que las personas dicen o hacen, solo porque se relaciona con el tema de investigación, es convertirlas en objeto de investigación. “Generalmente los antropólogos permiten que los indios respondan toda clase de preguntas, pero no los dejan hablar” (Vasco 2007). Dejar hablar es darle importancia a otras preguntas, a otras formas de ver el mundo, que pueden y deberían revolver nuestras propias pesquisas.

Escuchar no es únicamente guardar silencio; es atender, disponerse a recibir y dar. Abrir el cuerpo a la escucha inevitablemente remueve las vísceras, despierta sentimientos. Estos no se pueden opacar o dejar de lado en la investigación, son parte del entendimiento. Maurice

Merleau-Ponty (1994) plantea que no existe la impresión pura ya que no hay datos perceptivos aislados del mundo. La percepción se construye a partir de lo percibido. Y en esas percepciones están presentes las sensaciones, como maneras en que lo exterior afecta, transforma y determina la percepción. La investigación no es posible sin la sensación como forma de conocimiento y entendimiento. El mundo es sensible, hay que aprender a escucharlo y sentirlo.

De la risa

Vinciane Despret nos demuestra cómo el cuerpo está implicado en las formas en que nos componemos y existimos, y en que nos co-componemos y co-existimos con otros seres, está implicado por tanto en la investigación. Tenemos cuerpos sensibles que se ven afectados y afectan a otros. La musculatura, ejemplifica la filósofa, se convierte en un instrumento para la escenificación de los impulsos; los cuerpos hablan. El etnógrafo debe educar el cuerpo para que pueda decir, ya que al estar ocupado durante mucho tiempo con pensamientos abstractos, propios de la academia, se debilita su capacidad, no está del todo presente y se convierte en un autómatas (Despret 2015).

La confianza se trasmite y siente a través de gestos de los cuerpos. Aprender a ser afectada es una condición del entendimiento. La risa es un gesto de confianza que permite afectación. Reír con alguien, entender y compartir su humor, es un proceso de incorporación de otros saberes, que cobran sentido en la acción misma de la risa. Aprender la risa se trata de comprender qué resulta risible, darle paso a la carcajada porque se capta el chiste. La risa surge del mundo al revés, de incoherencias, de lo incongruente, de lo que aparentemente no tiene sentido; sentido tiene y agarrarlo es parte de saber algo sobre el riendo.

Están expuestos los principios que encaminaron mi trabajo de campo entre los Camëntšá. Hay en estos modos una herencia epistemológica de dos etnógrafos colombianos: Por un lado de Luis Guillermo Vasco (2007), quien asevera que los indios comprenden y conocen su realidad; las explicaciones, interpretaciones y análisis son del modo en que ellos las dan, a pesar de que la antropología suponga que quien sabe y puede decir algo es el antropólogo. Por otro lado de Luis Suárez Guava, para quien es posible aprender cosas de la gente, es posible la veracidad etnográfica (2003).

A partir del trabajo de campo se teje el argumento: La risa es un atributo de los Camëntšá, una cualidad que los hace cabënga, les permite vivir y seguir viviendo, resistir y resguardar el lugar sagrado de origen. En el primer capítulo se contextualiza Tabanok, lugar de origen de este pueblo indígena. Su ubicación y características geográficas dan cuenta de la riqueza del territorio, que es también la desgracia; consecutivos procesos de colonización y extractivismo han tratado de someter la vida. Este espacio genera y difunde la cultura, es la herencia de los ancestros; el pensamiento es resultado de las relaciones con el lugar sagrado de origen. De él nace la risa, celebración de la vida.

El segundo capítulo se dedica a ese gesto espontáneo del cuerpo, preocupación central de la tesis. Presenta teorías y discusiones alrededor de la risa. Defiende la risa como cosa seria, no por un mal semblante, sino por la atención que merece. Si se ha escrito sobre ella buscando sentidos, seguramente es una acción llena de sentido. El tercer capítulo habla sobre los cabënga, que significa indígena y al tiempo nosotros mismos; es un esfuerzo por contar lo que aprendí. Por último, en jenbiajuan, trato de amarrar algunas cosas y desenredar otras.

La manera de hacer no siempre es consecuente con la manera en que quisiéramos hacer. Tratar de explicar la risa puede ser tan malogrado como tratar de explicar un chiste. Este texto tiene un tono muy serio; siempre he sido pésima para contar chistes, pero me gusta mucho reír.

Capítulo 1

Tabanok “Lugar de origen”

El presente capítulo tiene la intención de contextualizar Tabanok, el lugar de origen de los Camëntšá. Para hablar sobre este pueblo y su cultura es indispensable pensar y situar el territorio que sustenta su existencia. Entender la ubicación geográfica, que determina la riqueza hidrográfica, mineral, la fertilidad de la tierra y la abundancia de plantas sagradas, así como el carácter estratégico de mediador entre el mundo andino y la selva Amazónica – camino de paso y encuentro–, aclarará procesos históricos que han marcado Tabanok.

Esta frontera, en tanto límite entre dos mundos, ha sido clave para la colonización y el acceso a la selva. A partir del primer encuentro con los españoles, en el siglo XVI, Tabanok empezó a ser percibido, desde fuera, como un paraíso para la explotación y la extracción de recursos. Esto ha significado procesos por el control del territorio y de las personas que lo habitan; menospreciar los habitantes indígenas, presentar su relación con la selva como una característica de barbarie, ha facilitado la dominación sobre sus cuerpos, que son necesarios como mano de obra para sostener las grandes maquinarias de explotación.

Frente a la opresión y el autoritarismo que ha atropellado la cultura Camëntšá por siglos, siempre ha habido resistencia. Camëntšá Biyá significa “personas de aquí con lengua propia”. Aquí se refiere al espacio milenario donde el pueblo Camëntšá se ha acentuado, lugar de vida, Bëngbe Waman Tabanok “nuestro lugar sagrado, nuestro lugar de partida y de llegada”. Para este pueblo el territorio es la vida; la relación que existe entre sus habitantes y Tsbatsanamamá “madre tierra”, es esencial. El territorio se concibe, más allá de su carácter físico, como lo espiritual. En él se genera y se difunde la cultura, por ello los Camëntšá han resistido y luchado por conservar lo heredado de sus ancestros (Plan Salvaguarda 2014, 27).

Camëntšá Biyangbe Juabn “el pensamiento del pueblo Camëntšá”, es una construcción colectiva que resulta de relaciones armónicas con jatishñ “páramo”, tjañ “montaña”, uabjajonay “humedales”, jajañ “chagra”, bejay “ríos”, shjinÿañ “rastroy” y con la gran diversidad de elementos que los constituyen en sus dimensiones físicas y espirituales (Plan Salvaguarda 2014, 31). Hacer memoria de los mayores es armonizar. Los ancestros han hecho posible que los indígenas sientan y existan como Camëntšá. Hasta hoy en día perdura el pensamiento y la lengua porque perdura el territorio, espacio sagrado de vida.

1.1 Ubicación del Valle de Sibundoy

El Valle de Sibundoy, Tabanok, “lugar de origen” del pueblo Camëntšá y Kindicocha, “laguna del colibrí” para el pueblo Inga, es el lugar de vida de estos pueblos indígenas y de los colonos que allí habitan. Está ubicado en el Alto Putumayo, al noroccidente del departamento de Putumayo en Colombia (Ver anexos 1 y 2). Es piedemonte, un territorio que media entre el mundo andino y la selva amazónica.

Tabanok se asienta en el antiguo lecho de una laguna, rodeado de montañas. Forma parte de la hoya del río Putumayo, río que nace en el cerro Tortuga, en las estribaciones de la cordillera de Portachuelo, y sale por la garganta de Balsayaco, formada por el cañón del volcán Patascoy (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 29). El Valle tiene una extensión total de 52.500 ha, de las cuales 8.500 ha son planas con una pendiente del 1%, ubicadas a 2.100 msnm, planicie donde habita la mayor parte de la población. Su anillo montañoso está conformado por la cordillera Portachuelo al oriente, el cerro Cascabel al norte, y los volcanes Patascoy al sur y Bordoncillo al noroccidente (Ver anexo 3). La altura de todo el territorio oscila entre los 2.100 y los 3.500 msnm (Jajoy 2014, 19).

Al norte del Valle, en el Nudo de los pastos, la cordillera de los Andes se divide en las cordilleras occidental y centro oriental. En el Macizo colombiano o Nudo de las papas, esta última se divide en la cordillera central y cordillera oriental, generando las tres ramificaciones que se despliegan por el territorio colombiano (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 29). Hacia el sur, en territorio ecuatoriano, las montañas se unen en una sola cadena de doscientos cuarenta kilómetros de anchura. Wade Davis (2004) señala que en la latitud del Valle de Sibundoy, los Andes miden sólo ciento doce kilómetros de ancho, siendo su mayor elevación tres mil quinientos metros (más al sur los Andes alcanzan una altitud de hasta seis mil metros). “No hay en toda América del Sur un sitio donde sea más corto el paso al Amazonas desde las tierras bajas del Pacífico” (p.164). Ha sido un camino de paso, pero sobre todo de encuentro de diferentes culturas.

En el Alto Putumayo se encuentran ecosistemas de bosque húmedo montano, entre los 1.700 y 2.300 msnm, bosque pluvial montano de los 2.300 hasta los 2.800 msnm, y páramo pluvial subalpino entre los 3.000 y 3.500 msnm (Jajoy, Villamil y Barrera 2013,83). En este territorio nacen los ríos Guamuez y Mocoa, además del Putumayo. Los ríos San Francisco, Vichoy, San

Pedro, Quinchoa, Hidráulica, Tamauca, Blanco, Patoyaco, Playon, Titango, Pepino, Juananbú, Aponte y las quebradas Afilangayaco, Cabuyayaco, Porotoyaco, Tacangayaco y Siguinchica se originan en las altas pendientes que rodean el valle; afluentes que nutren los tres grandes ríos. Es un territorio bendecido por la abundancia de agua y la fertilidad, al fin y al cabo es hijo de una antigua laguna. Antes de las obras de desecación, realizadas en el siglo XX, el Valle presentaba una amplia zona de inundación y pantanos, por sus características hidrográficas (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 32).

La temperatura promedio es de 16°C, la precipitación media anual de 2.300 mm y la humedad relativa anual del 83% (Ramírez y Pinzón, 1987). Anteriormente el verano sucedía entre los meses de diciembre y mayo, y el invierno de junio a noviembre. El cambio climático global, la pérdida de bosques montanos y el agua que los habita, la explotación minera, la desecación de áreas de humedales para la producción agrícola a gran escala y para la ganadería, son algunas de las causas de los cambios del tiempo, que han generado nuevos periodos variables de lluvias, vientos y sol.

El Valle se divide en cuatro municipios: Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco. Según el censo correspondiente a 2011, el Valle de Sibundoy tiene 23.372 habitantes en las cabeceras urbanas y 12.234 habitantes en el área rural, para un total de 35.606 habitantes. El 40% de la población total es Inga y Camëntšá (Jajoy, Villamil y Barrera 2013, 83). Existen seis cabildos indígenas: cuatro Ingas en los municipios de Santiago y Colón, y en los corregimientos de San Andrés y San Pedro, uno Camëntšá en Sibundoy, y uno Camëntšá-Inga en San Francisco.

1.2 Relación Andes-Selva

María Clemencia Ramírez afirma que en el piedemonte, en Tabanok, se sintetiza el mundo andino y el selvático. Este espacio juega un papel fundamental en el establecimiento de intercambios y alianzas entre grupos andinos y amazónicos. La posición del Valle de Sibundoy lo determina como un corredor obligado entre las dos regiones, por esto, los grupos que lo habitan le dan sentido a la relación andes-selva, comparten “rasgos culturales propios de los grupos de selva tropical y de los grupos andinos” (1996, 128).

Esta autora se refiere a un circuito comercial pre colonial, conformado por el camino que comunicaba al Valle de Sibundoy con Pasto y Mocoa; el camino que comunicaba Mocoa con

Almaguer llegando hasta San Agustín (Huila), pasando por Yunguillo, Condagua y Santa Rosa (Bota Caucana); el camino que se desprendía de Mocoa y pasaba por el Caquetá; y por último el camino que de Pasto llevaba a Sucumbíos, sobre el río San Miguel, actual frontera con el Ecuador. Este circuito, que tiene una estrecha relación con la red hidrográfica de la Amazonía, se caracterizó como una “frontera fluida”, la cual durante la colonia pierde movilidad por los procesos de desarticulación entre los andes y las tierras bajas.

Las autoridades españolas, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, no se asentaron de forma permanente en el piedemonte, ni en las tierras bajas. Esta falta de presencia permitió que los grupos indígenas de estas regiones pudieran eludir el proceso colonizador y persistieran tradiciones propias. Las relaciones comerciales, muchas de ellas tejidas alrededor del chamanismo, fueron una forma de resistencia ya que facilitaban a los indígenas aferrarse a tradiciones culturales y mantenerse como comunidad. El Valle tiene una situación de límite que “hace que sus grupos indígenas participen del régimen español pero a la vez no son sometidos totalmente y aún más, son temidos” (Ramírez 1996, 130). Tabanok tiene el carácter ambivalente de la frontera, no fue independiente de los colonizadores ni tampoco sujeto en forma permanente.

Los Ingas y Camëntšá tenían y tienen conexiones con las sociedades del bajo Putumayo, especialmente con los Sionas, Cofanes y Coreguajes. Fray Juan de Santa Gertrudis observa desde temprano que además de oro, los habitantes de Sibundoy intercambiaban plantas medicinales con otras poblaciones del piedemonte y Pasto (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 39-40). El concepto relaciones-red (Pinzón, Suárez y Garay 2004) se refiere a todos los intercambios que vinculan comunidades indígenas del piedemonte, los andes y la selva, relaciones que no son exclusivamente comerciales.

Existe un proyecto comunitario, previo a la conquista, que se mantuvo en la colonia y en la república, sustentado en rutas de reciprocidad de bienes ceremoniales y no ceremoniales, entre los andes y las tierras bajas. “El intercambio de curare, tabaco, coca, yagé y otro sin número de psicotrópicos han puesto de relieve el papel de las plantas enteógenas en las relaciones de poder en el interior de las redes” (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 47). El valle, según estos autores, es uno de los puntos de articulación de los dominios chamánicos.

Probablemente por la frontera en que habitaban, después del proceso de conquista, los

indígenas del valle de Sibundoy fueron determinados como buenos cargadores o portadores; transportaban a costas productos y personas entre el piedemonte, Pasto y Mocoa, actividad que desarrollaron incluso hasta entrado el siglo XX. “Los habitantes del valle de Sibundoy, eran los encargados de llevar productos agrícolas producidos en la zona andina, como es el caso de los granos que se cultivan en el valle de Pasto, trigo, cebada y maíz, despensa para las zonas mineras del alto Caquetá, y a cambio recibían oro, y barniz entre otros” (Ramírez 1996, 104-105).

Cuatro días de camino se gastaban los cargueros de Mocoa al valle y otros cuatro del valle a Pasto. Desde Pasto, a partir de la colonia, también se transportaban herramientas, ropa, carne y harina. En 1542 las Leyes Nuevas prohibieron la utilización de cargueros, y que en caso extremo, la carga asignada no debía poner en peligro la vida, la salud o la conservación de los indios, se les debía pagar y consultar su voluntad. A pesar de la ordenanza del siglo XVI, se mantiene la costumbre hasta entrado el siglo XX (Ramírez 1996, 109), especialmente por los misioneros capuchinos que los utilizaban para su propio desplazamiento.

Camëntšá e Ingas son conocedores de la montaña, acostumbrados a transitarla y tratarla. Fueron considerados los mejores baquianos por los misioneros y representantes del gobierno español que recorrieron el piedemonte. Fueron quienes permitieron la existencia de un mercado regional previo a la conquista, que se mantuvo en la colonia y la república. Actualmente entidades estatales y empresas privadas son conscientes que los indígenas son las personas más indicadas para acompañar la entrada al monte; los buscan para desarrollar proyectos de vías, límites, extracción y georeferenciación, así muchos de estos atropellan el pensamiento y la vida de las comunidades de Tabanok.

1.3 Llegada de los colonizadores

El primer encuentro de los Ingas y Camëntšá con la avanzada colonizadora y evangelizadora se sitúa en 1535, cuando Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, lugartenientes de Sebastián de Benalcázar, arribaron al valle. “Y, según don Rafael Zarama, el capitán Ampudia llegó hasta el mismo valle de Sibundoy, donde habría permanecido guerreando contra los nativos durante tres semanas, al cabo de las cuales, ‘saliendo mal parado’, se habría retirado hacia el río Patía, ‘rico en oro’, para cazar otras pependencias” (Bonilla 1969, 20).

En 1542 llegó a Tabanok Hernán Pérez de Quesada, mientras conducía la expedición en busca del Dorado. Había salido de Santa Fe de Bogotá con ocho mil muiscas, de los cuales sólo llegaron mil al piedemonte putumayense. En este lugar Pérez de Quesada relata encontrar aborígenes dedicados a la agricultura. Ya en 1547 los poblados indígenas de Manoy, Putumayo y Sebundoy son bautizados como Santiago, San Andrés y San Pablo, dando cuenta de las primeras acciones de cristianización del valle por parte de misiones franciscanas (Bonilla 1969, 21).

Francisco Pérez de Quesada, catorce años después de la expedición de su hermano, funda Mocoa y Ecija de los Sucumbíos, con el objetivo de explotar el oro de los ríos Cascabel y La Bermeja, utilizando la mano de obra de los indígenas vencidos y sometidos (Bonilla 1969, 23). Mientras que algunos eran esclavizados, las sublevaciones del piedemonte se prolongaron, sobre todo por parte de los Mocoas y algunos Quillacingas, en defensa a frentes colonizadores que encadenaban la vida. “Parecía que estas poblaciones dejaban sus propios asentamientos, se disgregaban para refugiarse en los bosques de las laderas de las montañas y reaparecían fortalecidos y aguerridos” (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 70), otros simplemente huían hacia zonas aún no controladas.

El proyecto colonizador advirtió la necesidad de nombrar, establecer clasificaciones precisas sobre el espacio y sobre las diferentes poblaciones para entenderlas y tratar de dominarlas. En el suroccidente colombiano y específicamente en el piedemonte amazónico los españoles denominaron “grupos de montaña” a los indígenas que allí habitaban. Estos grupos incluían los Quillacingas de montaña (compuestos por los habitantes de la laguna de la Cocha y del valle de Sibundoy), los Sucumbíos, los Mocoa y los Andakí. Hacia finales del siglo XVI, por medio de documentos de cobros de tasas, es posible observar cómo se dividían ya los habitantes del valle entre los Quillacingas (como se les llamó a los Camëntšá), aquellos que se asentaban en la parte plana, y los Ingas, aquellos asentados en la parte alta del valle, cerca al páramo de Bordoncillo y a la laguna de la Cocha (Ramírez 1996, 43). A los primeros se les clasificó como sedentarios, buenos agricultores, y a los Ingas como migrantes estacionarios, comerciantes itinerantes.

Pedro Cieza de León (1553[1962]), en su texto *Crónica del Perú*, dice sobre el valle: “está otra Provincia algo grande, muy fértil, que tiene por nombre Cibundoy” (p.111), “Ay grandes ríos todos de agua muy singular, que se cree que tendrán oro en abundancia algunos dellos”

(p.112), “Y los valles como están abrigados, no son combatidos de los vientos, ni la nieue allega a ellos, antes es la tierra tan fructífera, que todo lo que se siembran da de sí fructo prouechoso” (p.118), “Y en todo tiempo se coge en aquellos valles mucha cantidad de trigo, y mayz, y de todo lo que se siembra... fuera dellos por ninguna manera podrían los hombres biuir: que es causa por donde los naturales se pudieron conquistar tan fácilmente” (p.119).

Estos segmentos de la crónica dan cuenta de una mirada y una preocupación frente a los territorios de América como potenciales espacios de explotación, por la abundancia de recursos y la fertilidad de la tierra. Después de la llegada de diferentes colonizadores empieza en el valle de Sibundoy la organización de poblados, principalmente por parte de los franciscanos (Ramírez y Pinzón 1987, 16). Este orden facilitó establecer dinámicas tributarias propias de la colonia, además de la “cristianización de salvajes” que sostenía el complejo de explotación y esclavización. La pacificación, las encomiendas, el reasentamiento en poblados y el adoctrinamiento fueron los pilares de la estrategia de colonización (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 68).

Las incursiones de los españoles en la selva amazónica tenían un objetivo primordial, la búsqueda de minas de oro. Apropiarse de los territorios de piedemonte significó incorporarlos económicamente, a través de la extracción de recursos, además de política e ideológicamente a la zona andina, donde se había logrado consolidar el dominio y desde donde se ejercía administración (Ramírez 1996, 74); implicaba de fondo dominar uno de los puntos clave para el acceso a la selva. Esta lucha por el control sobre Tabanok era la lucha por el control del territorio, control sobre el lugar de origen, es decir, sobre la vida.

El rescate, intercambios que se asemejaban más a robos y saqueos en donde los españoles entregaban hachas y mercaderías por oro, y endeudaban así indígenas; la encomienda, que exigía tributos y fuerza de trabajo a cambio de la catequización; y la mita, en donde se pagaba un supuesto salario por las labores asignadas por el corregidor, fueron las formas en que se estableció el gobierno español. En el caso del valle fueron los curas doctrineros, especialmente franciscanos y dominicos hasta el siglo XVIII, quienes ejercieron autoridad y representaron al gobierno. La frontera misionera coincide con la frontera minera, pues mientras lograban explotar las riquezas minerales, los curas permanecían en la zona realizando funciones religiosas, judiciales y gubernamentales (Ramírez 1996, 80).

Para la segunda mitad del siglo XVI, según María Clemencia Ramírez (1996), los Camëntšá sufren una catástrofe poblacional debido al trabajo compulsivo en las minas, que muchas veces exigió el desplazamiento desde el valle hacia el alto Caquetá. Además, otros murieron víctimas de la epidemia de viruela que afectó a toda la región. Sin embargo el valle de Sibundoy tiene un ascenso de población, explicado por el desplazamiento de colonos andinos hacia el piedemonte para explotar las minas de esta región.

La muerte masiva de indígenas responde también a dinámicas de dominación por medio del terror:

Los grupos de conquistadores que llegaron al Valle de Sibundoy practicaron hasta el cansancio acciones que llevaron a que los mismos españoles pertenecientes a la Iglesia los calificaran de demonios... los estragos sobre las poblaciones fueron enormes, bajo el estatuto de la demonología y su materialización en la Inquisición, de modo que cada conquistador se tornó en inquisidor que infligía castigos y torturas propias de ella, pero sin fórmula de juicio (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 65).

Los Ingas y Camëntšá, al igual que su lugar de origen, fueron vistos como recursos tasables, y su evangelización como estrategia de civilización justificó el exterminio. Michael Taussig (2002) señala que la elaboración cultural del miedo ha permitido el control de poblaciones masivas. El terror y la tortura resultan de una búsqueda colonizadora y empresarial de utilidades, y de la necesidad de controlar el trabajo de otros seres, olvidando y atropellando formaciones culturales de significado, modos de sentimiento, la expresión misma de la vida.

Víctor Daniel Bonilla (1969) considera que si bien los indígenas que habitaban el valle de Sibundoy tuvieron que sufrir las consecuencias de la vecindad con los blancos establecidos en los Andes², su ubicación en el piedemonte les generó cierto refugio. Pinzón, Suárez y Garay (2004) señalan que entre el siglo XVI y XIX pasaron por el valle una sucesión de misiones de diferentes órdenes religiosas, en un ir y venir, más en función de procesos extractivos que de la misma evangelización. La intermitencia de las misiones, es decir la ausencia de algún tipo de gobierno por largos periodos, permitió formas de independencia y la pervivencia como comunidad Camëntšá e Inga.

² Blanco como sinónimo de colono, no indígena; esta categoría puede incluir al mestizo.

La especialización de los indígenas del valle de Sibundoy en la estrategia de la red (Pinzón, Suárez y Garay 2004) tenía relación con su quehacer chamánico, ya fuera desde el punto de vista ofensivo o defensivo. Los españoles entraron en estas redes; a través de la historia colonial siempre hubo un terreno, alimentado desde el imaginario español, para llevar las disputas económicas, territoriales, políticas y sociales al campo etnomédico (p.76). El chamanismo, la hechicería y la brujería no permanecieron vivos y efectivos por una acción errónea de las misiones, sino porque lograron entrar en el propio pensamiento del colonizador, ahora “indigenizado” (p.77), colonizado.

Pinzón, Suárez y Garay sostienen que las rutas y geografías chamanísticas fueron los pivotes principales de las rebeliones indígenas en la colonia y la república. El conocimiento chamánico y el curanderismo lograron generar respeto y temor, afianzando a los indígenas del piedemonte alrededor de esta tradición cultural. “El quechua se impuso como una necesidad para mantener los lazos interétnicos” (2004, 49); la defensa de la lengua propia como otra efectiva acción de resistencia de los indómitos aucas, indios sabios, antiguos, los que no se dejaron dominar por los españoles y conservaron su poder chamánico (Ramírez 1996, 92).

Hernán Pérez de Quesada se refirió al piedemonte como:

Tierras, que como las gentes que la habitaban, eran engañosas, inaccesibles, hostiles, infranqueables, desconocidas, generadoras de malos humores y que, junto con el cielo, enfermaban a los españoles, en razón de su “mala constelación”. Y donde los tigres y los caimanes son tan “desvergonzados y atrevidos” como los que les mandan las flechas envenenadas con plantas o los despedazan y cargan para comer (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 61).

Fray Fidel de Montclar, misionero capuchino, dice sobre el valle:

Una casi infranqueable barrera de altísimas montañas separaba del resto de Colombia el vasto territorio... La senda que comunicaba aquel mundo salvaje con el civilizado era lo más original y horroroso que pueda uno imaginarse; diríase que algún espíritu maléfico se había entretenido en distribuir precipicios y despeñaderos para impedir la entrada en aquellas soledades, donde el salvajismo vegetaba a sus anchas (Ramírez 1996, 119).

En el siglo XIX se incrementó la actividad volcánica en el macizo andino, acompañada de movimientos sísmicos de gran intensidad. En 1834 un temblor destruyó la ciudad de Pasto y levantó los contrafuertes montañosos del Patascoy y Portachuelo, aumentando la inundación del valle de Sibundoy. Un testimonio citado por Bonilla (1969,41) narra cómo durante la inundación la loma de Tanjuanoy gritaba a la loma de Arcanquí que defendiera a unos mayores indígenas; esta última le pedía a Tanjuanoy que se acercara, para darle salida al río y no ahogarlos. Este espacio ancestral reconoce y protege a su gente.

Tabanok también se resistió a los colonizadores, trancando y dificultando el paso, enfermándolos, generándoles malos humores, malos aires. Este lugar, sagrado para los pueblos indígenas, es como la gente que lo habita, incluidos el tigre y el caimán, entendió hace siglos Pérez de Quesada. El lugar de origen de los Camëntšá no está fuera de las redes chamánicas que ejercen autoridad sobre el territorio, tiene poder de decisión y acción, por esto organiza; se revuelca y resiste.

1.4 Testamento de Carlos Tamabioy

... estas tales tierras las dejo a mis indios naturales del pueblo de Santiago y a los del pueblo de Sibundoy grande, que es mi voluntad que las gocen y defiendan si hubiere alguna inquietud de alguna persona mal intencionada; declaro que estas mis tierras que dejo son propias mías, de mis abuelos, que no tienen persona ninguna que verme, ni el capitán don Salvador Ortiz que tiene arrimadas sus haciendas y no le toca cosa ninguna y de querer violentar o querer quitar, haya apelación a la Real Audiencia, porque declaro que no tengo cosa ninguna que no fuese legítima, si no toda en justa razón y derecho (Testamento de Carlos Tamoabioy en Bonilla 1969, 291).

El cacique Carlos Tamabioy fue consiente de la lucha con y por Tabanok. Empezando el siglo XVIII, gran parte del valle de Sibundoy y de las tierras de Aponte (Nariño) permanecían bajo el sistema de encomienda. Grandes extensiones eran destinadas a militares y hacendados de origen español, lo que generaba disputas, y muchas de las veces despojo. Por medio de los impuestos reales los encomenderos exigían tributos a Ingas y Camëntšá, que al no poder ser pagados se convertían en deudas que justificaban la expropiación de sus terrenos.

En 1700, dentro de este contexto y consiente de las pretensiones del capitán Salvador Ortiz de extender los territorios que le habían sido asignados (Jajoy 2014, 47), el cacique Tamabioy redacta su testamento. Era un hombre que tenía autoridad, relaciones cordiales con los colonizadores y, sobre todo, la astucia para leer, entender y jugar dentro del sistema jurídico de la colonia. “Don Carlos inicia el documento haciendo profesión de fe en el cristianismo de sus mayores y disponiendo que su entierro fuese procedido por el Padre Vicario de este pueblo de Santiago” (Bonilla 1969, 32).

De este testamento resulta la enumeración y localización de las cinco leguas cuadradas (doce mil hectáreas) de los predios que constituían las tierras resguardadas. Estos se compraron previamente por el cacique, con un pago a la corona española en el Virreinato de Quito de 400 patacones de oro, en presencia de testigos, levantamientos de actas y sus respectivas copias (Bonilla 1969, 34).

Tamabioy es hoy una vereda del municipio de Sibundoy en honor al cacique. Es también parte de la palabra de los pueblos indígenas del valle:

Carlos Tamabioy vino a la vida un día por la mañana, pero no como nacen todos los niños, sino ya grande y desarrollado. Siete amas de leche (nodrizas) murieron de inanición, tratando de satisfacer el apetito descomunal del recién nacido, quien crecía de manera prodigiosa. Al medio día el niño ya era adulto, por la tarde reunió a todos los indios de Sibundoy, les hizo escritura de todas las tierras, para ellos y sus descendientes, amojono las parcelas, se las entregó con linderos fijos y murió con el sol de ese mismo día (Testimonio de Rosalía Quinchoa en Friede 1979, 37).

Carlos Tamabioy es gente de Tabanok, por eso se asienta como vereda y como narración. “El taita Carlos Tamabioy, en su sabiduría y como un ser con el poder de la visión que supera los miles de años, atraviesa los ojos del cosmos, analiza el tiempo venidero y decide siendo poseedor, hacer legítimo y legal su derecho a heredar sus bienes a sus hijos Inga y Camëntšá” (Jajoy 2014, 48).

Los pleitos con la familia Ortiz continuaron tras la muerte del cacique, ya que pretendían expropiar la porción occidental del resguardo, manteniendo en posesión la hacienda Jubanguana y los sitios de Jachinchoy y Abuelapamba. En 1775 Leandro Agreda, gobernador

del pueblo Camëntšá, consciente de que esta familia ocupaba todavía las tierras y las había vendido a Simón de la Barrera (Bonilla 1969, 37), acude al gobernador de Popayán para exigir la devolución y exoneración de pago de tributo. La decisión del proceso es a favor de Juan Ortiz, quien presentó pruebas de posesión de su familia por 150 años y legalizó la venta.

Ante esta decisión, los indígenas siguieron los consejos y la astucia del mayor Tamabioy; se presentaron ante la real audiencia de Quito alegando derecho de posesión ancestral. Se ordenó la “vista de ojos” por parte del alcalde ordinario y el comandante de armas de Pasto, el protector de naturales y los mayores demandantes, en una caminata por el lugar de los hechos. En 1790 la real audiencia entrega el fallo en contra de los dos pueblos, dándole beneficio a los criollos y despojando la mitad de las posesiones heredadas por Ingas y Camëntšá (Jajoy 2014, 48).

El documento del testamento desaparecerá en manos de la misión capuchina, pero gracias a la cantidad de copias en 1928 los Ingas de Aponte lo recuperan. A pesar de su valor histórico, el testamento de Carlos Tamabioy aún no ha sido reconocido jurídicamente por el estado colombiano (Jajoy, Villamil y Barrera 2013, 83).

1.5 Misión Capuchina

Para 1784 los franciscanos abandonaron los pueblos fundados en el Putumayo; después de más de cien años de colonización este régimen misional había fracasado. El abandono de la actividad misionera, a principios del siglo XIX, coincide con el cese de la extracción de oro y el consiguiente cierre de las minas (Ramírez 1996, 99). Durante las luchas por la independencia, el suroccidente colombiano fue olvidado por carecer de importancia política y militar; desaparecieron entonces los funcionarios y curas que solían dejar noticias sobre esos territorios (Bonilla 1969, 40). Entre 1848 y 1899 no residió ningún sacerdote en el valle de Sibundoy (Davis 2004, 200).

La llegada y asentamiento de los capuchinos en Tabanok³, entre 1899 y 1900, renovaría la vida de las misiones en la región. El estado colombiano, con pocas herramientas para

³ En 1893 el obispo de Pasto comenzó a recibir los auxilios gubernamentales y quiso organizar la primera gira apostólica hacia el piedemonte. Sin embargo carecía de misioneros. Llamó a los frailes capuchinos, expulsados de la República del Salvador el año anterior, quienes habían sido acogidos por el dictador ecuatoriano García Moreno (Bonilla 1969, 68).

gobernar todos los territorios, delega a la iglesia y particularmente a los misioneros católicos la “administración” de los indios designados jurídicamente como “salvajes”. Es un estado incapaz de ejercer sus funciones en regiones aún no integradas al ámbito económico y sociocultural de la Nación (Gómez 2005, 52), entonces deja en manos de las misiones la responsabilidad de asegurar la soberanía territorial de la nación (CNMH, 2014).

Hay dos instrumentos jurídicos claves para entender la llegada de los misioneros capuchinos al valle de Sibundoy. La ley 153 de 1887 según la cual la legislación canónica, independiente de la civil, “será solemnemente respetada por la autoridades de la República”. Y el concordato, firmado entre el Vaticano y el estado en 1888, que refrendó a la iglesia el pago de intereses de los bienes incautados por medio de la desamortización de bienes de manos muertas (1861), garantizando no repetir esas “abusivas enajenaciones” (Bonilla 1969, 60-61). Dicho concordato, además, le entregó la educación pública a la iglesia católica, impidiendo la propagación de ideas contrarias; le abrió el paso a una nueva concentración de la propiedad en manos eclesiásticas al “conceder la cantidad de tierra baldías requeridas para el servicio y provecho de las misiones”; y subordinó el nombramiento de los jefes civiles “en personas de todo punto de vista recomendables y reconocidamente favorables a las misiones” (Bonilla 1969, 63).

Mientras que en los años de independencia había una aparente preocupación por decretar la igualdad (se consideró a los indios jurídicamente iguales al resto de ciudadanos), en la república se estableció una diferencia entre indios “civilizados” y “salvajes” (Gómez 2005, 52). La ley 89 de 1890 dividió los grupos entre “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil” y “los salvajes que vayan reduciéndose a la civilización por medio de las misiones” (Bonilla 1969, 65); dicha reducción tenía una estrecha relación con la vida en poblados, donde era más fácil controlar y vincular la mano de obra a procesos extractivos⁴.

La estrategia de establecer pueblos y caseríos en donde se reunía a los “salvajes” persistió durante la primera mitad del siglo XX en el Putumayo y, en general, en los territorios amazónicos y de frontera. Se suponía que de permanecer dispersos en los montes, los indígenas no prestarían ningún servicio al municipio, a la misión, al comercio, ni al “progreso” (Gómez 2005, 57). Sobre los niños llevados a las escuelas de los poblados, dicen

⁴ Para lograr los agrupamientos, normalmente se utilizaron regalos como sal, hachas, machetes y otras herramientas de metal que resultaban atractivas a los indios (CNMH 2014, 241).

los capuchinos:

Se les arranca de la selva donde no recibían ni la caricia de la luz, y se les reúne en poblados donde los baños, la higiene, el ejercicio corporal, el juego y la sociedad con otros niños, producen un cambio radical en su organismo físico y en sus facultades mentales y morales⁵.

El estado asumió a las comunidades indígenas como menores de edad, necesitadas de protectores, pero sobre todo como brazos útiles para la labor (Gómez 2005, 54), sin voz o poder de dedición. El paternalismo de la legislación republicana tenía el propósito de retomar los esfuerzos realizados durante el régimen colonial, para incorporar los “salvajes” a un modelo de sociedad que se consideraba a sí misma civilizada. A pesar de autodenominarse independiente, el estado se sustentó en preceptos de herencia colonial. Con el regreso de los misioneros a Tabanok volvieron, con más fuerza, métodos de esclavitud impuestos desde la colonia.

En 1904 se crea la prefectura apostólica del Caquetá y Putumayo, donde el español Fidel de Montclar es nombrado prefecto. Este fraile expidió un Reglamento para el Gobierno de Indígenas, en donde se establece: que la misión, por medio del prefecto, es quien adjudica a las familias la posesión de la tierra; que las autoridades de la región están bajo el dominio directo del prefecto; promueve la creación de cuerpos policivos, conformados por los mismos indígenas, encargados de controlar la vida social; y establece la obligación de servicios públicos, como la apertura y composición de caminos (Bonilla 1969), entre otras ordenanzas. Al declarar a los habitantes indígenas del suroccidente de Colombia como “salvajes”, la misión capuchina logró mantenerlos bajo su poder y tutela (Gómez 2005, 57).

La institución de la escuela, establecida en Tabanok por los misioneros capuchinos, fue fundamental para su proyecto de “civilización”. La primera escuela de varones en Sibundoy grande “se abrió con un solo alumno después de muchos anuncios y notificaciones a los padres de familia. Al mes se pudo conquistar al otro. Otro fue cogido en un maizal...”. Esta falta de asistentes respondía a la resistencia indígena; los padres escondían a los niños, “en grandes ollas, sobre los árboles, debajo de las bateas, o vistiéndoles de mujer” (Bonilla 1969, 76).

⁵ Informes sobre las Misiones del Putumayo, pág. 9.

En esta negación a “civilizarse”, jugaron un papel fundamental los mayores Ingas y Camëntšá :

Además, la influencia de los viejos es perniciosísima a estas jóvenes inteligencias, y el temor de hacer traición a su raza si adoptan algunas costumbres de los blancos, los detiene en el camino de la verdadera civilización... Quizás con las continuas relaciones que todos los días van en aumento con los blancos, y con la desaparición de los viejos, desaparezcan también las preocupaciones que ahora tanto los dominan⁶.

Con el transcurso del tiempo aumentó la concurrencia a la escuela. Víctor Daniel Bonilla señala que “los nativos soportaban que en las escuelas vistieran a sus hijos de blancos, pero sin consentirles vivir entre ellos con semejante indumentaria” (1969, 130). En el fondo no se trataba solamente de la vestimenta externa, sino de la disposición de los pueblos indígenas enraizados al lugar de origen, pueblos que no concebían la vida como los blancos, a pesar de tener que conciliar con su presencia y autoridad.

Los Ingas y Camëntšá no estaban conformes con los misioneros y su permanencia en el valle; se cuenta del asesinato de ganado perteneciente a los capuchinos, del envenenamiento de un caballo comprado por el fray Montclar y del incendio de un rancho destinado como aserrío para materiales de las obras de la misión (Bonilla 1969). Estos actos, atribuidos a los indígenas, resultaban irrisorios en comparación con las agresivas dinámicas de intervención misional.

Augusto Gómez compara los dispositivos para el control y la dominación, fomentados por los capuchinos en el valle de Sibundoy, con los que la empresa cauchera de Julio César Arana, La Casa Arana, impuso entre los indios del bajo Putumayo durante los mismos años. De manera despiadada se aplicó la opresión, especialmente contra ancianos y ancianas, respetados entre los suyos por su habilidad de aconsejar sabiamente, sindicándolos de “dar un mal consejo”, de haber “prevenido a los crédulos o a los menos experimentados en contra del esclavizador blanco” y de haberlos exhortado a huir (2005, 60).

Las principales herramientas de opresión fueron el cepo y el látigo⁷, las cuales se utilizaron en

⁶ Informes sobre las Misiones del Putumayo, pág. 10-11

⁷ El castigo del cepo consistía en mantener a las víctimas por uno, dos o más días con sus noches colgadas de las

escenarios públicos, buscando el escarmiento y terror colectivos. La elección por parte de los capuchinos de autoridades indígenas, que tenían potestad punitiva, terminó creando verdugos que “cumplían las ordenes y las instrucciones de los curas” (Gómez 2005, 65-66). Esto generó la desintegración de la comunidad; resultó un instrumento más efectivo que los mismos objetos de tortura física.

También, el profundo temor de los indios de no recibir cristiana sepultura y de servir sus cuerpos como presa de las aves carroñeras fue otra fórmula de amenaza y amedrentamiento que los capuchinos difundieron entre aquellos indios que, además de reacios a ceder sus tierras a la misión, estuvieron dispuestos a denunciar ante las autoridades civiles las pretensiones y acciones de despojo ejercidas por los misioneros (Gómez 2005, 69).

A estas formas atroces y públicas de sanción y castigo, Augusto Gómez las denomina la pedagogía del miedo, una pedagogía en la que el terror fue el soporte del ejemplo (2005, 72). Los misioneros buscaban imponer autoridad, y para lograrlo era necesario desarticular costumbres indígenas. Las creencias y prácticas ancestrales, que se mezclaban con el catolicismo, fueron calificadas de idolatrías; reprobaron la manera de vestir, con la tradicional cusma, capisayo y los adornos de chaquiras; se satanizó la celebración del carnaval y el consumo de chicha. Trataban de eliminar todo aquello que en el fondo contenía una relación con Tabanok, con el lugar de origen, con las raíces y por lo tanto con la resistencia.

Otra forma de impulsar la “civilización” fue por medio de la migración de colonos. La ley 52 de 1913 estableció en Pasto una junta de inmigración para el Putumayo y Caquetá, con la potestad de determinar los lugares por colonizar y la autoridad para adjudicar tierra baldía a cada barón blanco mayor de 21 años (Bonilla 1969, 113). Estas políticas orientaron la transformación étnica de la región en el periodo de la prefectura apostólica: en 1906 había 32.600 indios y 2.200 colonos; en 1933 había 13.997 indios y 21.587 colonos; y en 1960, 8.250 indios y 32.250 colonos (Bonilla 1969, 194). Esta colonización dirigida por la misión capuchina fue otra catástrofe demográfica para los pueblos Camëntšá e Inga.

En el año 1911 se declaró el valle de Sibundoy como territorio baldío, lo que reafirmó las

piernas, atrapadas del cuello o argolladas las manos, sin permitírseles alimento alguno ni atender sus necesidades corporales, produciendo así un gran quebranto físico (Gómez 2005, 64). El cepo ya no es utilizado, pero todavía se utiliza el látigo como objeto punitivo dentro del Cabildo indígena.

colonizaciones criollas. La legislación desconoció, de nuevo, el derecho de propiedad de Ingas y Camëntšá sobre su resguardo. Arrebataron así los medios de vida, al controlar y distribuir la tierra, desconociendo formas de tenencia comunal e introduciendo el hábito de la propiedad privada (Bonilla 1969, 90)⁸.

La misión capuchina fue acumulando propiedades, que justificaba como bienes de la iglesia, ya que los frailes estaban ligados a votos de pobreza personal. Para 1917 las haciendas misionales ocupaban las mejores tierras del valle; poseían 2561 ha, de las cuales 1600 ha estaban siendo explotadas con mano de obra indígena, ya que la misión seguía exigiendo la prestación de los servicios personales sin remuneración, al estilo de la encomienda del siglo XVI (Bonilla 1969, 170). Además la prefectura apostólica recibía, por parte del gobierno nacional, sumas cinco veces superiores a las invertidas en la administración civil del territorio (Bonilla 1969, 163).

La avanzada de la frontera misional capuchina tuvo características de frontera agrícola y ganadera, más que minera (Ramírez 1996,100). Los misioneros impusieron el minifundio en Tabanok, a través de la desposesión de la tierra. Ellos se convirtieron en los grandes hacendados. “Para mediados del siglo XX la comunidad indígena detenta solamente el 22% de la propiedad de la tierra” (Bonilla 1969, 189). Los hatos ganaderos, en 1966, tenían 5.000 vacunos y 4.000 caballos; a pesar de ser el valle de Sibundoy un territorio fértil y apto para la agricultura, la mejor tierra se concedió a las vacas de los capuchinos.

1.6 Auges extractivos

En 1874 Rafael Reyes parte desde la ciudad de Pasto, acompañado de diez cargueros, a explorar los ríos Putumayo y Caquetá, con miras a ubicar zonas para la explotación de quina (Ramírez 1996, 121). Este político liberal y presidente de Colombia –1904-1909– promovió la “reducción de salvajes”, poniendo énfasis en los beneficios monetarios que le generaba al país la incorporación de indios en la economía nacional (Domínguez y Gómez 1994, 39). El auge extractivo de quina y caucho fue posible por el tráfico de mano de obra indígena, mediante las denominadas “tropas de rescate”, incursiones a territorios étnicos donde

⁸ Durante la primera mitad del siglo XX la mayoría de adjudicaciones del departamento se dieron en el Valle de Sibundoy y en el piedemonte amazónico de Putumayo, específicamente en los municipios de Sibundoy, Colón y Mocoa, donde se llegó a concentrar el 76 por ciento de la superficie adjudicada hasta 1961. (CNMH 2015, 52).

particulares y representantes de autoridades, incluso misioneros, capturaban o intercambiaban indios, a cambio de herramientas –hachas, cuchillos, machetes– y armas de fuego (Domínguez y Gómez 1994, 123).

“La ‘civilización’ de los grupos indígenas considerados ‘salvajes’ se entendió como la progresiva integración de aquellos grupos selváticos o de reductos de éstos a labores e industrias extractivas” (Gómez 2005, 56). El nuevo ciclo de esclavismo explica el rápido declive demográfico de indígenas en el departamento de Putumayo. Para finales del siglo XIX el piedemonte ya se había convertido en lugar de paso para los trabajadores que se dirigían desde otras regiones al bajo Putumayo, para completar la numerosa mano de obra necesaria en la extracción de quina y caucho, lo que generó un proceso de colonización espontáneo, tanto en la vertiente como en las tierras bajas.

Estos proyectos extractivos necesitaban vías de comunicación. El fraile Montclar le propone al estado abrir un camino para articular los centros misionales de Mocoa y Sibundoy con Pasto. Esta idea es apoyada por el entonces presidente Rafael Reyes, quien tiene una estrecha relación con el comercio y la extracción de quina. La clase dirigente del país, especialmente del departamento de Nariño, advertía la necesidad de saltar el “tapón” de Sibundoy para tener acceso al bajo Putumayo, el nuevo dorado de la expansión comercial. “Se puede asegurar, sin temor a equivocarse, que la terminación del camino al río Putumayo fomentará extraordinariamente el comercio de Colombia y en especial el de Pasto; facilitando la introducción de víveres a las innumerables colonias caucheras” dice el periódico Seminario Comercial de Pasto en 1912 (Bonilla 1969, 110).

Después de inaugurada la carretera Pasto-Mocoa, se funda Puerto Asís –1912–, municipio que tiene una estrecha relación con la consolidación y continuación del camino selva adentro. Esta población es considerada una de las mayores realizaciones de la misión capuchina. Se designan entonces recursos nacionales para la construcción del camino, ahora Mocoa-Puerto Asís, y se nombra al prefecto apostólico como inspector superior de la obra (Bonilla 1969, 95). Este último tramo solo se completaría hasta 1932 (CNMH, 2015). Los misioneros, en sus informes, se otorgan la construcción de gran parte de la ruta para andar a caballo, señalando que no contaron con recursos hasta 1912. Lo que niega esta afirmación es la mano de obra gratuita que pusieron los indígenas de Tabanok.

Camëntšá e Ingas no querían el camino, “tenían plena conciencia del peligro que contra ellos significaba abrir esa brecha al hombre occidental” (Bonilla 1969, 95). Y es que la apertura de estos caminos significó la consolidación de la extracción: de 1900 a 1946 hubo expediciones ligadas a la extracción de quina y caucho; entre 1963 y 1976 fue la fiebre petrolera⁹, precedida por la explotación de madera desde 1950 y el comercio de pieles desde 1960; y entre 1977 y 1987 llega y se expande el cultivo de la coca (CNMH 2015, 45).

El Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) también participó en programas de carácter extractivista. En 1964 se ejecutó el proyecto Putumayo 1 en la región del alto Putumayo. Este comprendía una superficie de 8.500 hectáreas; promovía la parcelación y adecuación de tierras de la zona plana para el desarrollo de la agricultura intensiva, y sobre todo la construcción de sistemas de drenaje y desecación (CNMH 2015, 76). En el valle de Sibundoy ya existía una estructura agraria y de tenencia de la tierra, impuesta por la misión capuchina, pero sólo podía concretarse mediante la construcción de sistemas de drenaje para los humedales; efectivamente el estado colombiano promovió y financió estas obras.

El departamento de Putumayo no es un territorio olvidado. Ha sido intervenido por agentes públicos y privados, religiosos y seculares, con fines principalmente económicos y militares (CNMH 2015, 31). Es un territorio en disputa, región de bonanzas económicas –oro, caucho, quina, pieles, luego petróleo, maderas y coca–, zona de fronteras fluviales, corredor militar estratégico, reservorio de agua y de vida. Durante todo el siglo XX, las acciones que promovió el estado en el departamento estuvieron determinadas por un interés de extracción.

Esto no cambia en el siglo XXI, más bien se incrementa. Los últimos gobiernos le han apostado a la inversión extranjera, con la supuesta intensión de crecimiento económico y desarrollo social. La empresa privada transnacional, dirigida por potencias mundiales, ha regulado las políticas nacionales, enfocadas en la explotación sistemática de recursos naturales del suelo y del subsuelo (Jajoy, Villamil y Barrera 2013, 84).

En el año 2011 el departamento de Putumayo fue declarado distrito minero, destinando el territorio a la explotación de minerales. Entre Mocoa y San Francisco están los centros de

⁹ La actividad petrolera motivó la aparición de los poblados que hoy corresponden a los cascos urbanos La Hormiga, Valle del Guamuez, y La Dorada, San Miguel (CNMH 2015).

explotación de oro en veta y de molibdeno; en esta área se entregaron concesiones mineras de oro y cobre a la transnacional Anglo Gold Ashanti, como también de cobre y níquel dentro de los límites de la Zona de Reserva Forestal del Putumayo (Pardo 2015,18). Otros potenciales mineros en el territorio, de interés para las empresas, son el plomo, la plata, el zinc, el platino y asociados, materiales de construcción, calizas y mármoles. Para el año 2012 había alrededor de 50 solicitudes de títulos de exploración y explotación minera en el Alto Putumayo, en territorio ancestral de los pueblos Inga y Camëntšá, de los cuales 12 aparecían en solicitud de exploración y 6 con título de explotación a favor de las transnacionales Anglo American PLC, Anglo Gold Ashanti y sus filiales (Jajoy, Villamil y Barrera 2013, 85).

Estas políticas se sintetizan en los lineamientos del Plan Nacional de Desarrollo Visión 2019, “Colombia país minero 2019”, y se sustentan en la visión del ordenamiento para la explotación (Jajoy, Villamil y Barrera 2013, 84). La Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sur Americana (IIRSA)¹⁰ hace parte de esta “locomotora”, como llamó el ex presidente Juan Manuel Santos a este proyecto de país, que ignora y vuelve altamente vulnerables los territorios rurales.

En el eje Amazonas-IIRSA está incluido el territorio del Putumayo; de nuevo hay una preocupación por abrir camino, entrar a la selva para saquear. La variante San Francisco-Mocoa, que atraviesa Tabanok, es considerada como un punto estratégico desde hace más de un siglo. En el año 2012 empezó la construcción del trazado de 45.6 km, entre San Francisco (Valle de Sibundoy) y Mocoa, sin haber realizado la consulta previa entre los pueblos Inga y Camëntšá, habitantes ancestrales de este territorio.

Ha sido sistemática la actitud del estado y de la empresa privada, que niega la existencia de los pueblos indígenas en el Putumayo y otros departamentos del país, y por tanto el derecho propio sobre el territorio. El 10 de febrero de 2015 el Ministerio de Interior, por medio de la certificación 106, le da vía libre a la empresa Anglo American Colombia Exploration S.A, filial de Anglo American PLC, negando la presencia de comunidades étnicas:

¹⁰ La IIRSA es un plan estratégico, adoptado en el año 2000 por presidentes de 12 Estados Suramericanos para potenciar el desarrollo económico de la región. Los proponentes y prestamistas de esta iniciativa son el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), la CAF (Corporación Andina de Fomento o Banco de Desarrollo de América Latina) y el Fonplata (Fondo Financiero para el Desarrollo de la Cuenca del Plata). Bajo esta bandera se conforman 524 proyectos de inversión en tres sectores de integración y desarrollo de infraestructura: transporte, energía y telecomunicaciones. La columna vertebral se materializa en la adecuación y construcción de diez (10) ejes de conexión terrestres y fluviales, que atraviesan las regiones con mayor cantidad de recursos naturales no renovables como hidrocarburos, minerales, bosques y agua (Jajoy, Villamil y Barrera 2013).

Como resultado de la consulta de bases de datos (espaciales y no espaciales) de comunidades étnicas con que cuenta la Dirección de Consulta Previa (antes relacionadas) y del análisis cartográfico realizado a partir del cruce de dicha información con el polígono del área del proyecto: "TRABAJOS DE EXPLORACIÓN EN UN ÁREA DE CONCESIÓN MINERA DENTRO DEL TITULO DE CONCESIÓN MINERA JAO 1521" se evidenció que dicho polígono NO SE TRASLAPA con comunidades étnicas.

De acuerdo con lo anterior, se establece que NO SE REGISTRA PRESENCIA DE COMUNIDADES ÉTNICAS en el área del proyecto: "TRABAJOS DE EXPLORACIÓN EN UN ÁREA DE CONCESIÓN MINERA DENTRO DEL TITULO DE CONCESIÓN MINERA JAO 1521", localizada en la jurisdicción de los municipios de Santiago y San Francisco, en el departamento del Putumayo.¹¹

El taita Arturo Jacanamejoy (2018) narra cómo en el municipio de Santiago la alcaldía municipal se prestó para promover el desplazamiento y la explotación: Mochivioy, pasando el río Quinchoa, es un asentamiento Inga. A las personas que allí viven se les ordenó el desalojo en el 2014, argumentando que el cerro Mochivioy era un volcán activo, que podría explotar. Por medio de un trabajo espiritual, entre 22 taitas del bajo y alto Putumayo, en una ceremonia ritual de yagé, se confirmó que allí no hay un volcán; el cerro está lleno de oro. Las empresas mineras ya habían hecho exploraciones, con el consentimiento de autoridades locales, mientras la gente suponía que se trataba de trazos para la energía eléctrica.

Frente a estos atropellos, la negación de la existencia y la vulneración de los derechos, los indígenas Camëntšá e Inga afirman su lucha. “Por la tierra, por la vida, por nuestra existencia” es la consigna que sintetiza las movilizaciones en defensa del territorio que durante los últimos años se han realizado. Por medio de marchas, comunicados, demandas jurídicas, reuniones comunitarias y trabajos espirituales, la gente de Tabanok busca el respeto por la autonomía y el derecho como pueblos originarios. No aceptan los procesos de consulta previa hasta ahora realizados, por no ser consentidos, libres, ni informados.

Las acciones de resistencia ayudaron a que Anglo American Colombia Exploration S.A renunciara al título minero ante la Agencia Nacional de Minería, en marzo de 2015. Aparece entonces la Sociedad Mocoa Ventures Ltda, a quien Anglo Gold Ashanti le hizo cesión de derechos de cinco títulos aprobados, en un área de 25 mil hectáreas. Hasta ahora Mocoa

¹¹ Certificación 106. Ministerio de Interior.

Ventures solo ha adelantado trabajos de exploración, pero el 25 de abril de 2018 se venció el último plazo de suspensión temporal de obligaciones otorgado por la Agencia Nacional de Minería, lo que significa que en cualquier momento la empresa iniciará la explotación en Tabanok. Esta sociedad no ha hecho consulta previa; el territorio de explotación involucra bosque tropical húmedo, donde están en riesgo fuentes de agua, 1000 especies de fauna y 384 de flora (El Espectador 2018).

La actividad minera y los proyectos de infraestructura, que buscan asegurar el tránsito de recursos naturales desde el interior de las selvas de Colombia a los principales centros de producción y consumo del mundo, amenazan sobre todo las cuencas hidrográficas, la vida. A pesar de las estrategias para acelerar y aprobar los proyectos, negando la existencia de pueblos indígenas, Ingas y Camëntšá insisten en afirmarse vivos en un proceso de defensa por y con el territorio.

La explotación y extracción de recursos en Tabanok ha sido disfrazada como una oportunidad de desarrollo, de progreso, de obtener dinero. “Pero de qué va a servir la plata si se acaba el agua, qué se va a sembrar, cómo se va a cocinar. Las montañas se voltearán en desiertos”, dijo el Taita Arturo Jacanamejoy en una caminata hacia El Paraíso (2018), parte del resguardo Camëntšá-Inga de San Francisco. Los Camëntšá han reafirmado históricamente que lo primordial es seguir existiendo, permanecer en el camino ancestral por el resguardo de aquello que da vida a las demás vidas, el lugar sagrado de origen.

Capítulo 2

Sobre la risa

La risa. Gesto espontáneo del cuerpo, con impulso y voluntad, que involucra la boca, el rostro, el vientre, los músculos en tensión y distensión; aire que fluye; vibración; diálogo de cuerpos, que se vale o no de las palabras; desbordamiento de energía; sonido, particular en cada ser, agudo o grueso, sutil o estruendoso, que viene de lo profundo; necesidad de dejar salir, tan material que a veces se manifiesta en los pedos o las lágrimas, que acompañan la risa intensa; juego de comunicación con la existencia, con el sentir y el ser; alimento; encanto, magia y embrujo; fuego que habita y se trasmite. Antropólogos, lingüistas, filósofos, dramaturgos, escritores, historiadores, sociólogos y poetas se han interesado en la risa; han escrito sobre ella porque suponen que es cosa seria, compleja y llena de sentido; merece atención en tanto tiene por decir, sobre la vida, la cultura, lo humano, lo social, la libertad, la memoria, la fecundidad, la salud, la seducción, lo cósmico, lo imperfecto, lo paradójico, el juego, el mito, el rito, la renovación y la resistencia.

Este capítulo tiene la intención de provocar preguntas, en un diálogo con aquellos que han valorado la risa: ¿Qué contiene? ¿Qué significa? ¿De dónde surge? ¿Cuándo se puede reír y cuándo no? ¿Qué la provoca? ¿Cuál es su relación con la vida? ¿Es inherente a la existencia? ¿Es exclusivamente humana? ¿Es posible sin otros que también rían? ¿Es una mirada sobre el mundo? ¿Es el mundo al revés? ¿Qué tiene de universal y qué de particular? ¿Qué relación tiene con el juego? ¿Qué tiene que decir en el mito? ¿Cómo se entreteje con el rito? ¿Quién ríe y quién no? ¿Sana? ¿Es resistencia? Atender a continuación la voz de los autores, hijos de su tiempo, con diversas y disímiles preocupaciones, me permitirá, más adelante, ponerlos en diálogo con la etnografía de la comunidad Camëntšá y con mi preocupación particular sobre la risa entre los indígenas de este pueblo.

2.1 Risa, vida y fertilidad

Vladimir Propp, un antropólogo y lingüista ruso, tuvo una preocupación que le es pertinente a esta investigación. Él quiso descubrir la esencia de lo cómico y, en particular, de la risa burlesca. Su área de estudio fue la literatura, así que se valió de algunos cuentos populares rusos y mitos recogidos por otros antropólogos, para entender la esencia de la risa.

Nesmeyana es uno de los cuentos populares que analiza Propp, buscando indicios sobre el tema de la risa. Nesmeyana significa en ruso “la que no ríe”. Por una razón desconocida esta princesa nunca ríe. Su padre, el rey, desesperado, promete la mano de su hija a quien la haga reír. Esta tarea es cumplida por un joven de diferentes formas, dependiendo de la variación del cuento. En una versión el protagonista se vale de unos ayudantes, animales agradecidos que ha comprado o rescatado o adquirido de alguna manera; cuando el joven cae en el barro o en un charco, ante la ventana de la princesa, los animales –una rata, un cangrejo, un escarabajo– lo ayudan y lo limpian con sus patitas, lo que provoca la risa de Nesmeyana.

En otra versión el protagonista posee un ganso de oro al que todos quedan pegados. El espectáculo provoca la risa de la princesa. En un tercer caso, el protagonista se vale de una flauta mágica, cuyos sonos ponen a bailar a tres cerditos bajo la ventana de la princesa. La princesa se ríe y hay boda. Otra variación encontrada por Propp se llama *Las señales de la princesa*. En este cuento se le promete la mano de la princesa a quien reconozca sus señales. El protagonista lleva a cabo la tarea con la ayuda de los cerditos bailarines. A cambio de un cerdito, la princesa muestra al joven sus señales, se desnuda. Todas las versiones tienen en común que finalizan con la unión en matrimonio.

Para este antropólogo ruso, la risa posee un sentido religioso, ritual. La narración contiene el fenómeno de la risa, Nesmeyana está relacionada con esta expresión. El autor pretende analizar la risa en un plano histórico, buscar las raíces de este motivo para esclarecer qué la causa. Supone que la risa es histórica, “cada categoría o tipo de risa es propia de determinado estadio del desarrollo económico y social de los pueblos. No resultó una clasificación colgada en el aire sino una sucesión histórica” (Propp 2007, 99). Pone como ejemplo la risa pascual; en los tiempos medievales, al llegar la pascua, el sacerdote intentaba divertir a sus feligreses durante la misa con algunas bromas, muchas de las veces obscenas. Esto ya no se practica, “nosotros no reímos como reían en otros tiempos” (Propp 2007, 98). Es decir que las causas y las limitaciones de la risa son hijas de su tiempo¹². Mientras que la risa, parece ser, es de todos los tiempos.

¹² Los siguientes ejemplos, a partir de la literatura, contextualizan la risa y su sentido:

Umberto Eco (1984), por medio de la narrativa, reconstruye una época, sus formas de pensar y sentir. En el siglo XIV, en una abadía benedictina hay una serie de crímenes. El fraile franciscano Guillermo de Baskerville investiga los motivos. La risa ha desencadenado las muertes: el segundo libro de la poética de Aristóteles, que se creía perdido, está allí, y sus páginas han sido envenenadas. Su contenido es peligroso. Jorge de Burgos, fraile benedictino, está convencido de que Cristo no reía, expresa que “reírse del mal significa no estar dispuesto a

Propp señala que, en la narrativa, el ingreso de un vivo en el reino de los muertos trae consigo la prohibición de la risa. “Podemos observar que el vivo que penetra en el reino de los muertos debe ocultar que está vivo, en caso contrario provocará la ira de los moradores de este reino como un ser impío que ha atravesado el umbral de lo prohibido. Al reírse se delata como vivo.” (Propp 2007, 102). La prohibición de reír al entrar al reino del más allá, al estar en el otro mundo, se replica en la vida ritual. El autor señala que los ritos de consagración e iniciación de los jóvenes al alcanzar la madurez sexual, representan el descenso a la región de la muerte, para luego retornar a la vida. “Se prohíbe reír en el reino de la muerte. Todo el rito de la consagración es una parodia de la muerte. El que se echa a reír pone de manifiesto que no está del todo purificado del mundo terrenal” (Propp 2007, 106).

Esta prohibición, presente en mitos, cuentos y ritos, da cuenta de la oposición entre vida y muerte. Los vivos ríen, los muertos no. En el limbo, del rito y del mito, se disuelve la delgada línea vivo-muerto; el vivo puede llegar al reino de los muertos, pero debe pasar por muerto o ser un muerto momentáneamente, lo que significa no reír.

La autora ecuatoriana Michelle Wibbelsman, en su texto sobre encuentros rituales (2009), da cuenta de las dimensiones rituales y míticas del diario vivir entre los otavalos, como aspectos fundamentales para entender su sentido de comunidad y sus expectativas en cuanto a la acción individual y colectiva. Según la antropóloga, existe un intercambio continuo entre la gente, la naturaleza, lo divino y los difuntos, que desempeña un papel protagónico en la experiencia colectiva otavaleña.

Los otavalos tienen, en términos de la autora, una “disposición caritativa” que se presenta en interacciones cotidianas y en contextos rituales. En los sistemas de reciprocidad y

combatirlo, y reírse del bien significa desconocer la fuerza del bien” (Eco 1984, 162). Guillermo, por su parte, defiende la risa como una buena medicina para curar los humores y otras afecciones del cuerpo, sobre todo la melancolía, y afirma: “que hasta Dios se expresa mediante agudezas para confundir a los que quiere castigar” (Eco 1984, 164). Esta composición literaria supone que la risa tiene misterio, lo que la hace peligrosa al tiempo que liberadora, para ese mundo reconstruido e imaginado por el escritor.

Milan Kundera (2014) en su novela *La broma* describe el espíritu de un tiempo: República Checa tras febrero de 1948. Fue, para el autor, una época en la que todo se tomaba en serio. Lo extraño era que esta seriedad no ponía mala cara, más bien tenía un aspecto de sonrisa. El humor era algo que caía mal; aquella época no era amante de la picardía ni la ironía. Es por esto que una simple broma, una burla del optimismo ideológico imperante, hace caer en desgracia a Ludvik Jahn, el personaje.

complementariedad, la caridad se enaltece como un valor colectivo donde el alimento es su materialización. Los difuntos dependen de los vivos para alimentarse, y la interacción ritual de brindar el alimento los mantiene literalmente vivos. “Esta lógica esclarece la extensión de las obligaciones sociales y rituales a los difuntos, no como reliquias del pasado a quienes se debe conmemorar, sino como parientes contemporáneos en un ámbito de existencia paralelo con quienes se deben mantener los compromisos sociales” (Wibbelsman 2009, 198).

Para esta antropóloga, los muertos ingresan al mundo de los vivos por medio de la ritualidad y de la disposición caritativa. En este encuentro la risa es fundamental: “Se dice que los difuntos disfrutaban de las risas y la conversación de los vivos” (Wibbelsman 2009, 202). Eso sí, en la descripción etnográfica de la autora los muertos no ríen. Wibbelsman está dando cuenta del proceso contrario que describe Propp: Para ella es significativo el ingreso de los muertos al mundo de los vivos, para el autor ruso lo era el transitar de los vivos al mundo de los muertos. En los dos casos está presente la risa, como prohibición y como condición de encuentro. Sus descripciones tienen en común que quien ríe siempre es el vivo. Reír es de los vivos; reír es vida.

El encuentro con la vida va acompañado de la risa. La vida es la necesidad de reír, “...a la risa se le atribuye la facultad no sólo de acompañar, sino también de suscitar la vida” (Propp 2007, 108). Mientras la permanencia en un estado de muerte significa la prohibición de la risa, el retorno a la vida, es decir, el nuevo nacimiento, necesariamente va acompañado de la risa. Propp retoma un mito del pueblo indígena Tsimshian recogido por Franz Boas, en el que dos hermanos son tragados por una ballena. La ballena los lleva a otro país. En el vientre hace tanto calor que pierden el pelo, se quedan calvos. Al salir de la ballena cada uno ve la calva del otro y los dos se ríen. En este nacimiento simbólico, al abandonar el seno del devorador, es necesaria la risa.

La risa es símbolo de un nuevo nacimiento. No sólo acompaña el origen de la vida, también lo provoca. En el folklore Yakuto de Siberia, Iechsit, la diosa de los partos, visita durante tres días a mujeres chamanes: “Al tercer día del parto las mujeres se reúnen para despedir a la diosa Iechsit de la casa de la parturienta. Durante la comida ritual una de las presentes se echa a reír de forma incontenible suscitando la alegría general, pues augura un embarazo y el futuro nacimiento de un hijo a la que ríe. En estos casos se dice ‘la ha visitado Iechsit’”(Propp 2007, 112).

El umbral de la risa es el umbral que separa la vida de la muerte. A un lado no se puede reír, al otro se debe reír. Hay también casos en que la risa de la divinidad crea el mundo. Los griegos veneraban a Galeón (risa) y los romanos a Risus (risa). En Africa, en la tribu de Togo investigada por Frazer, dios crea primero al hombre, luego a la mujer; estos se contemplan el uno al otro y ríen. Ríen porque han sido generados. “El generado, creado al ingresar en el mundo, ríe” (Propp 2007, 115).

Existe también una risa ante la muerte, la risa sardónica, risa afectada y que no nace de la alegría interior. Risa cruel, malévola. Fehrle narra que “entre los antiguos pobladores de Cerdeña, llamados *sardi* o *sardoni*, se daba la costumbre de matar a los viejos. Y mientras los mataban lanzaban grandes risas. En esto precisamente consiste la famosa risa ‘sardónica’” (Propp 2007, 116). Para Propp la risa que despierta el acto de matar, convierte la muerte en un nuevo nacimiento, elimina el homicidio. Esta risa como un acto devoto que transmuta la muerte en vida. Esto le permite al antropólogo aseverar que la risa es un procedimiento mágico, en tanto convulsivo, opuesto a lo racional, para crear vida. “La risa es uno de estos procedimientos de creación y recreación de la vida” (Propp 2007, 119).

La risa también se relaciona con la agricultura y la necesaria fertilidad de la tierra para provocar vida. En uno de los cuentos recopilados por Propp, sucede que ante la sonrisa de Nesmeyana se abren las flores. Su risa suscita la vida vegetal. Hay que reír para sembrar, para que la tierra sea fecunda: “... en los campos se hace entre risas aquello que contribuye a la multiplicación; en los campos las personas se emparejan. El matrimonio y la risa se convierten en el medio de multiplicar la cosecha” (Propp 2007, 126). La pascua se puede entender como una festividad de resurrección divina, y a su vez de resurrección de la tierra, la risa pascual como recreación de vida.

La diosa de la fecundidad, Deméter, busca a su hija desaparecida y a causa del dolor de la perdida no ríe. Sólo al encontrarla recupera su risa, y la primavera regresa a la tierra. La tarea de hacer reír a la princesa, eje narrativo que desata las reflexiones de Propp, es inseparable de la tarea de conocer las señales de ésta, señales del cuerpo, su desnudez. En la versión de Bolte-Polivka la muchacha ve cómo el joven hace bailar al son de su flauta tres hermosos cerditos y le regala uno tras otro, a cambio debe dejarle pasar una noche en su cama. La tarea consiste en lograr “tomar” a la princesa, en términos del autor. Es en esta situación que

Nesmeyana adquiere un parecido con Deméter. La segunda no ríe porque perdió a su hija, la primera no ríe para luego poder echarse a reír; la fecundidad y la vida necesitan de su risa. La naturaleza agrícola de la princesa se expresa en su estadio ancestral, totémico, estadio de los pueblos cazadores, “cuando el mundo se crea a través del baile. Más tarde desaparecerá el bosque y con él también el baile. La princesa es la dadora del agua, y a veces ella misma es el agua” (Propp 2007, 140). La princesa está relacionada con el agua, los manantiales, los lagos, los árboles y los frutos. También con la simiente, de semilla y semen; con la siembra.

La palabra porca tiene un sentido sexual; de allí su relación con el gesto de la princesa, que muestra su cuerpo desnudo al recibir los cerdos por la risa que estos le provocan. “Todos estos materiales no dejan lugar a dudas sobre las razones por las que justamente el protagonista que lleva consigo a los cerdos provoca risa en la princesa. El héroe trae consigo la fecundidad” (Propp 2007, 144). La princesa siempre termina tomando como compañero a quien le ofrece fecundidad. Ella no ríe hasta que encuentra la gracia de la vida; es un juego sexual y creador.

2.2 La rigidez

Henri Bergson (2003) se ocupa de la risa generada por lo cómico. ¿Qué significa la risa? ¿Qué hay en el fondo de lo risible? Son algunas de las preguntas que se plantea el filósofo francés. En lo cómico hay algo que vive, por esta razón el autor considera que debe ser estudiado con la atención que merece la vida.

Lo cómico es necesariamente humano, según Bergson, por esto muchos han definido al hombre como “un animal que ríe”. Para él, los principales síntomas que acompañan la risa son la insensibilidad y la indiferencia. Cuando las personas asisten a la vida como espectadores indiferentes, muchos dramas mudan en comedias. “Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del corazón” (Bergson 2003, 14). Lo cómico, además, “se dirige a la inteligencia pura: la risa es incompatible con la emoción” (Bergson 2003, 106). Para este filósofo que algo sea risible implica que no conmueva, que no sea tomado en serio, así sea serio; la insociabilidad del personaje que genera risa y la insensibilidad del espectador que ríe, son condiciones esenciales de lo cómico.

Otra de las características es que la risa necesita de un eco. La risa es colectiva; ella sucede gracias a un prejuicio de asociación y de complicidad entre los rientes. La risa es cultural, tiene que tener un idioma y un sentido común compartidos. “¿No se ha hecho notar reiteradamente que muchos efectos cómicos son intraducibles a otro idioma cuando se refieren a costumbres y a ideas de una sociedad particular?” (Bergson 2003, 15). Siguiendo estas premisas, para entender la risa hay que reintegrarla a su medio natural, que es la sociedad, hay que reconocer su función y significación social, ya que responde a ciertas exigencias de la vida en común.

Existe, según Bergson, un efecto de rigidez que responde principalmente a la falta de agilidad de los cuerpos, por distracción o por obstinación. Los músculos ejecutan un movimiento cuando las circunstancias exigen otro, de esta acción seguro vendrá un efecto cómico. La distracción, y por tanto lo cómico, es accidental. Cuando de cierta causa se deriva un efecto cómico, este será más risible entre más natural sea la causa que lo determina. “La mera distracción, como un simple hecho, ya nos mueve a la risa” (Bergson 2003, 19). Si bien la distracción puede generar acciones cómicas, es la misma distracción la que, en una especie de automatismo, provoca la risa. Reír es lograr la abstracción de lo que pasa alrededor, ser un espectador distraído.

El vicio cómico, como llama el filósofo francés a cierto espíritu de la comedia, conserva su existencia independiente, ya que es el personaje central así se une íntimamente a las personas. Está presente, muchas veces de manera invisible, y de él dependen todos los demás personajes de carne y hueso que se presentan en escena. Lo cómico, para el autor, es inconsciente.

Para Bergson la risa puede ser un gesto social en tanto castiga las costumbres. Es decir que la risa hace que las personas nos esforcemos por parecer lo que “debiéramos ser” que, supone el filósofo, es opuesto a lo ridículo. La tensión y la elasticidad son dos fuerzas complementarias que hacen actuar la vida; la rigidez del cuerpo, del espíritu y del carácter son cuestionadas por la sociedad, que espera de sus miembros elasticidad y la más alta sociabilidad posibles. La rigidez constituye lo cómico y la risa su castigo.

Lo cómico oscila entre la vida y el arte. La fealdad, según Bergson, puede ser cómica. La deformidad es ridícula, por su rareza y extravagancia mueve la risa. “Toda deformidad susceptible de imitación por parte de una persona bien conformada puede llegar a ser cómica”

(Bergson 2003, 26). Y por “regular” que sea la fisionomía, por armoniosas que sean sus líneas y flexibles sus movimientos, nunca se encuentra en perfecto equilibrio. Aquí también se cumple la ley de que el efecto es más cómico cuanto más natural parezca la causa; el automatismo, la rigidez, la arruga adquirida son formas de la fisionomía que resultan cómicas. Nos mueve a la risa “una cara que parece llevar en sí misma su propia caricatura” (Bergson 2003, 29).

Este filósofo supone que toda forma humana responde al esfuerzo de un alma, que moldea la materia. Dicha alma tiende a ser flexible y comunica su ligereza al cuerpo que anima. Al pasar de ser inmaterial a material se constituye lo que llamamos gracia. “Allí donde la materia logra condensar exteriormente la vida del alma, fijar su movimiento, desterrar, en fin, la gracia, obtiene en seguida un efecto cómico” (Bergson 2003, 30). Estas reflexiones hacen concluir al autor que lo cómico no es la fealdad, es la rigidez expresada en cuerpos que parecen mecánicos.

Los gestos mecánicos y uniformes resultan risibles porque parecen ajenos a la vida, a lo propio. Los mimos, por ejemplo, tienden a imitar a los transeúntes, y se burlan de aquello que es maquinales en sus movimientos, en sus cuerpos. Esto ya no es vida, es un automatismo instalado en la vida, propenso a ser copiado y por tanto cómico. El autor considera que las personas somos susceptibles a la imitación allí donde dejamos de ser nosotras mismas y damos la impresión de ser una cosa.

Lo mecánico calcado sobre lo vivo causa la rigidez en contraposición a la movilidad y la fluidez. Bergson ejemplifica lo ridículo que puede resultar la indumentaria, la moda, a través del tiempo; es un excéntrico aquel que se viste con arreglo a una moda ya anticuada, se disfraza, sacando a la luz el lado ridículo de aquello que antes fue aceptado. Resulta ridícula una sociedad que se disfraza, ya que da cuenta de una naturaleza arreglada mecánicamente. El lado ceremonioso de la vida social encerrará siempre un latente lado cómico. Para el filósofo las ceremonias son al cuerpo social, lo que el traje al cuerpo del individuo. Entonces para que una ceremonia resulte cómica se necesita simplemente que nuestra atención se concentre sobre lo que tiene de ceremoniosa, que nos olvidemos de su materia y pensemos en su forma. Allí aparecerá el mecanicismo superpuesto a la vida, la reglamentación automática de la sociedad.

El problema está en la sustitución de lo natural por lo artificioso, la idea de una mecanización artificial del cuerpo humano se replica en la mecanización del cuerpo social. Esto es, para Bergson, el pedantismo; el arte aspirando a imponerse a la naturaleza, la idea de reglamentar administrativamente la vida. El acto de reír cuestiona y se burla de artificios sociales, artificios que van en contra de la vida.

Osho, filósofo de la India, considera que la risa surge de una comprensión del silencio, de un diálogo de corazones, donde la cabeza y la mente están ausentes. Mahakashyapa, discípulo de Buda, rió cuando comprendió que no hay nada que comprender, no hay nada que explicar, no hay nada que decir. Por el encuentro con la paradoja recibió una flor, regalo de su maestro. “Aunque fueran inteligentes y sabios, los emperadores de todo el mundo tenían un bufón en su corte, un tonto [...] hay cosas que los mal llamados sabios no son capaces de comprender. Hay cosas que sólo un tonto puede comprender porque los mal llamados sabios son tan estúpidos que su astucia y sagacidad anulan sus mentes” (Osho 2006, 92). El filósofo hindú elogia a los tontos porque pueden reír de corazón, burlando la mente y la inteligencia.

La risa, según Osho, se opone a la rigidez y a la represión. La risa es la manifestación de lo auténtico. Cuando el cuerpo se reprime, se contiene, está rígido, la respiración no puede ser profunda; la risa depende de una respiración profunda, de la fluidez del aire. La rigidez es resultado de un cuerpo encogido y olvidado, en donde prima la cabeza, la mente, y este desequilibrio mata la risa. El filósofo hindú considera, al contrario que Bergson, que la risa necesita de la conmoción del ser; no puede surgir de un corazón privado de sentimiento, anestesiado.

Una persona que ríe está sana. En esta acción que implica el cuerpo, se desborda la energía, todo fluye. La seriedad es enfermedad: “Hay que aprender a reír. La risa es una gran medicina” (Osho 2006, 99). Para Osho la sociedad no castiga la rigidez por medio de la risa, al contrario, la risa resulta peligrosa para algunas rígidas reglas impuestas por la sociedad; una sociedad represiva teme a la gente que no es seria porque disfruta de la existencia, porque no se esfuerza por parecer lo que debiera ser. “No se puede imaginar una situación menos afortunada, no puede concebirse a un ser más pobre que aquél que es incapaz de reírse de sí mismo” (Osho 2006, 111). Reír de sí mismo es dejar de ser espectador, es tomarse en serio la existencia, no mirarla desde afuera, insensible e indiferente; es reafirmar la vida.

2.3 Lo cómico y el carnaval

Mijaíl Bajtín (2003), en su libro sobre la cultura popular en la edad media y en el renacimiento, dedica un capítulo a la historia de la risa, tomando como punto de partida el estudio de los textos de François Rabelais (1494-1553). Este escritor del siglo XVI, que según Bajtín no ha sido suficientemente reconocido ni estudiado, recogió la sabiduría de la corriente popular de los antiguos dialectos, refranes, proverbios y frases, de la boca de la gente común y de los bufones.

Las fuentes populares están presentes en las imágenes rabelasianas y revelan la cultura cómica popular; él es un portavoz de la risa en la literatura. Ese mundo infinito de formas y manifestaciones de la risa, que sobresale en la cultura carnavalesca, se caracteriza por oponerse a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época. Es importante entender que los festejos de carnaval, actos y ritos cómicos por antonomasia, ocuparon un lugar muy importante en la vida de las personas de la época medieval; casi todas las fiestas religiosas, en la baja edad media, contenían por tradición un aspecto carnavalesco.

Estos ritos y espectáculos dan cuenta de una mirada sobre el mundo, de las relaciones humanas y de la concepción de persona, diferente a la mirada oficial de la iglesia o de los estados; allí se manifiesta la dualidad del mundo, que en fechas específicas permitía vivir otra vida, la del carnaval. Estas formas tienen en sí un poderoso elemento de juego, que se relaciona con formas artísticas y animadas, es decir con formas del espectáculo teatral y del baile. Bajtín señala que estas formas son en realidad la vida misma, que es juego, baile y risa.

Es decir que el juego no es disímil a la existencia. El carnaval, en donde no hay actores, espectadores, ni escenario, es el ejemplo perfecto de que el juego es vida, o la vida es juego; todo el pueblo, las personas que lo conforman, se entregan al rito, lo viven. Si bien no es opuesto a la vida, el carnaval sí se diferencia de la vida ordinaria, de los moldes oficiales de acción. Los bufones y payasos son personajes particulares, que incorporan una forma de vida carnavalesca, a la vez ideal y real. Son el juego, baile y risas propios del carnaval, formas de resistencia. Hay en estos momentos una liberación transitoria que se opone a la concepción dominante; provisionalmente se abolen las relaciones jerárquicas, los privilegios, las reglas, los tabúes. En este tiempo la persona parece estar dotada de una segunda vida, que le permite establecer relaciones “verdaderamente humanas con sus semejantes” (Bajtín 2003,15).

El tiempo de carnaval se caracteriza por la lógica de las cosas al revés, lo contradictorio, las permutaciones constantes, las deformaciones, profanaciones y distorsiones, lo que no debe ser; la parodia de la vida ordinaria. Y para parodiarla hay que conocerla y rememorarla, reinventarla. Esta risa le pertenece al pueblo, él la crea y reproduce, el mundo es un espacio jocoso de creación. La risa es ambivalente; alegre al tiempo que burlesca y sarcástica, niega y afirma, recuerda y olvida, destruye y construye a la vez. Esta risa ambivalente expresa un juicio sobre el mundo, en el que se encuentran inevitablemente incluidos aquellos que ríen.

Existían en el tiempo de Rabelais las liturgias paródicas, parodias de las lecturas evangélicas, de las plegarias, de los textos sagrados. Junto con el carnaval estas expresiones generaban risa, renovaban. En este lenguaje se incluían expresiones y palabras injuriosas, groseras, blasfemas, también ambivalentes según Bajtín, ya que degradaban a la vez que regeneraban. Revertían desde el decir, gritar y aclamar.

Este conjunto de imágenes de la cultura cómica popular, hasta ahora descritos y presentes en la obra de Rabelais, se clasifican en el realismo grotesco, donde el principio de la vida material y corporal –imágenes del cuerpo, de la satisfacción de necesidades, de la sexualidad, la alimentación y la bebida– se destacaba. Lo cósmico, lo social y lo corporal ligados indisolublemente en una totalidad, la vida. La risa, que sostiene y reproduce las formas del realismo grotesco, estuvo siempre ligada a lo material y corporal, ella degrada y materializa, ella depende de cuerpos para existir.

Desde “la estética de la belleza” de la modernidad se ha leído el realismo grotesco como monstruoso, horrible y deforme, señala Bajtín. Pero lo grotesco se refiere principalmente a la posibilidad de superar las fronteras, a la metamorfosis, a la transmutación, a la imperfección de la existencia. “Lo grotesco integrado a la cultura popular se aproxima al mundo humano, lo corporiza, lo reintegra por medio del cuerpo a la vida corporal” (Bajtín 2003, 15).

En la ridiculización del mundo lo perfecto es aniquilado por el humor. Lo grotesco, inexistente sin la comicidad, cuestiona lo pulcro y acabado, su aspecto esencial es la deformidad. Y es allí donde hay resistencia, “la risa y la cosmovisión carnavalesca, que están en la base del grotesco, destruyen la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional e intemporal y liberan a la vez la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas, que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades” (Bajtín 2003,

50). Para lo grotesco la muerte no es la negación de la vida, es una condición de renovación, como lo es la risa.

En Rabelais la risa es cosa seria. Desde el punto de vista de la risa, de la alegría, se logran resolver problemas de la vida y la muerte; es una mirada particular y a la vez universal sobre el mundo, que percibe de forma diferente, pero no menos importante que el punto de vista serio. La risa da cuenta de aspectos excepcionales del mundo. Este autor del siglo XVI tiene gran influencia de Aristóteles y de Luciano, para quienes el hombre es el único ser viviente que ríe y esto lo convierte en ser humano; estos filósofos definen la risa desde la cura y el renacimiento, como una cuestión cercana a problemas filosóficos, a métodos que conducen al bien vivir y bien morir. El nacimiento, lo nuevo, lo renovado están asociados a la muerte de lo viejo. Hay una relación estrecha entre la risa, el tiempo y la sucesión de estaciones; las faces solares y lunares, la muerte y la renovación de la vegetación de los ciclos agrícolas y hasta los ritos funerarios la convocan. El tiempo juega y ríe, invierte el orden para renacer.

La risa implica la superación del miedo, su lenguaje no logra ser empleado por la violencia ni por la autoridad. Para Mijaíl Bajtín el hombre medieval lograba la victoria sobre el miedo a través de la risa, sobre todo sobre un miedo moral, que encadenaba, agobiaba y oscurecía la conciencia, un terror hacia lo sagrado y lo prohibido, hacia el poder divino, hacia la muerte y los castigos infernales; un miedo por algo más terrible que lo terrenal. Al transformar lo temible en ridículo, la risa aclara la conciencia y revela nuevas posibilidades de mundo; “se juega con lo que se teme, se le hace burla” (Bajtín 2003, 86).

En la fiesta popular la comicidad no sólo triunfa sobre el miedo a las cosas del más allá, las cosas sagradas y la muerte, sino también sobre el miedo que infunden el poder, los monarcas terrenales, la aristocracia como fuerzas limitadoras. Se opone entonces a la mentira, a la adulación y a la hipocresía, “la concepción cómica destruyó el poder a través de la boca del bufón” (Bajtín 2003, 87). La risa superó no sólo la censura exterior, sino la censura interior, el miedo anclado a la memoria. Por esto fue un arma de liberación en las manos del pueblo.

Esta libertad como expresión de fuerza, de amor, de procreación, de renovación y fecundidad, novedad que abría caminos, encontró su expresión en la obra de Rabelais. En los siglos XVII y XVIII lo cómico sufre un proceso de degradación, pierde su “colorido histórico”. Esto debido a que los personajes carnalescos pasaron de las plazas públicas a las mascaradas de

las cortes, lo que generó cambios en su estilo e interpretación. El espíritu cómico popular y utópico empieza a desaparecer, al adentrarse en un espíritu burgués e individualista, sustenta Bajtín. Lo cómico pasa a ser parte de la vida privada.

En esta reestructuración del universo, en la que no había cabida ni entendimiento de personajes como Rabelais, se le dio valor al hecho aislado sustentado en la documentación. La memoria colectiva de la risa, presente en gran medida en la oralidad, entró en aprietos. Y bien lo señala Bajtín, la risa es resistencia en tanto le pertenece al pueblo, a las masas y no a los individuos.

Para Maurice Halbwach (2011) somos un eco de lo que otros dicen, o dijeron. La memoria es colectiva; los pensamientos, ideas, sentimientos y pasiones no son creaciones individuales, sino que resultan de una vibración conjunta. La memoria es de dominio común, por lo tanto, sólo es posible recordar a partir de los recuerdos de otros. Es paradójico, ya que cada recuerdo parece de posesión individual, pero siempre se construye de forma colectiva, a partir de un individuo que pertenece a un grupo con el que está en relación. Esto significa que la memoria no está bajo el control de ninguna persona en particular, tiene un curso que depende de las interacciones sociales. La memoria colectiva de la risa, nos señala Bajtín, sufrió algunos cambios tras la época de Rabelais. Pero evidentemente nunca desapareció, está en las personas que aún juegan, bailan, ríen y celebran la vida.

Para Umberto Eco (1998) el concepto cómico es un término “sombrilla”, en términos de Wittgenstein. Es decir que agrupa una red de semejanzas familiares, es la reunión de un conjunto de fenómenos distintos y no del todo homogéneos, como por ejemplo humor, comedia, parodia, sátira, grotesco, etc. Para ahondar en la explicación, Eco da cuenta de lo cómico desde una línea de pensamiento aristotélico. En la comedia hay una violación de una regla, generalmente cometida por alguien con quien no simpatizamos, porque es innoble, inferior, repulsivo, animalesco. El espectador se siente superior, juzga la mala conducta; a pesar de ello no se siente preocupado frente al rompimiento de la regla, de alguna manera da la bienvenida a la violación. Esto, siguiendo la línea aristotélica, es porque quien observa a la distancia se siente vengado por el personaje cómico, que ha desafiado el poder represivo de la regla. El observador experimenta un placer doble, disfruta de la violación de la regla al tiempo que de la desgracia del individuo animalesco. Quien ríe, gracias a la comedia, no se preocupa por la defensa de las reglas, tampoco compadece a los culpables.

Para Bergson los dramas mudan en comedias, según Eco la tensión de la tragedia queda mitigada por la ridiculización del dolor. La comedia, la animalización del héroe cómico, es la máscara a través de la cual le entregamos a la risa la dificultad de estar vivos. Esta animalización se hace generalmente sobre otros, seres que se suponen inferiores: “Lo cómico siempre es racista: sólo los otros, los bárbaros, deben pagar.” (Eco 1998, 10).

Existe una relación entre el carnaval y la comedia. Al asumir una máscara, propia del carnaval, todos podemos comportarnos como los personajes animalescos; desafiar las reglas y permanecer inocentes. Somos inocentes al reírnos, nos dice Umberto Eco, no tenemos que ver con el pecado: en el carnaval la conducta cómica es regla. El carnaval es el mundo al revés. Durante ese tiempo nos sentimos libres porque no nos preocupa la existencia de las reglas, esto nos libera de la ansiedad. Mientras lo cómico es diabólico para Baudelaire (1988), para Eco es sádico, la crueldad refinada: “El placer cómico significa disfrutar del asesinato del padre, siempre y cuando otros, menos humanos que nosotros, cometan el crimen.” (Eco 1998, 11).

Umberto Eco (1998) no concuerda con la teoría de la carnavalización cómica como la liberación global, está en desacuerdo con muchos de los planteamientos de Bajtín. El carnaval para este autor no es revolución, es más bien una transgresión autorizada. Todo texto trágico o dramático, al contar la historia de la violación de una regla, reafirma la regla. Sólo después de haber incorporado, interiorizado la regla puede el lector sentir compasión. “Los textos trágicos (y dramáticos) ante todo deben establecer los *marcos* tanto común como intertextual cuya violación ha producido la situación considerada trágica” (Eco 1998, 14). De otro lado, en la comedia el marco transgredido debe estar presupuesto pero nunca explícito. La comedia se asemeja a la ironía, en tanto la segunda afirma lo contrario de lo que se considera que es, y sólo es efectivo si lo que es no está explícitamente afirmado. “Lo que es obligatorio para producir un efecto cómico es la prohibición de hacer explícita la norma. Debe estar presupuesta tanto por el emisor como por el público.” (Eco 1998, 16).

Lo trágico se puede considerar más universal que lo cómico. En lo trágico la regla se delimita explícitamente, en lo cómico sólo se presupone la regla. Para Umberto Eco la liberación cómica es sospechosa ya que “para disfrutar el carnaval, se requiere que se parodien las reglas y los rituales, y que estas reglas y rituales sean reconocidos y respetados. Se debe saber hasta

qué grado están prohibidos ciertos comportamientos y se debe sentir el dominio de la norma prohibitiva para apreciar su transgresión. Sin una ley válida que se puede romper, es imposible el carnaval” (Eco 1998, 16).

En el carnaval la ley está tan interiorizada que en el momento de su violación sigue estando presente, sin ser explícita. Esto explica por qué la comedia es menos universal, necesita de unos marcos culturales compartidos y por tanto comprensibles. El tiempo de carnaval es muy breve, por lo general se permite una sola vez al año; un carnaval eterno pierde su gracia. Es decir que es necesario todo un año de aceptación, participación y total respeto de la norma para gozar, brevemente, su violación. Por lo expuesto Eco considera el carnaval como una transgresión autorizada; es el reforzamiento de la ley, nos recuerda la existencia de la regla.

Pirandello (2002) entiende lo cómico como la percepción de lo opuesto; el humor es el sentimiento de lo opuesto, el resultado de la contraposición de dos sentimientos. El humor, tal como lo concibe Pirandello, sí puede criticar los marcos culturales e intertextuales, según Umberto Eco. Funciona como forma de crítica social ya que “a través del lenguaje verbal o algún otro sistema de signos, pone en duda otros códigos culturales. Si hay una posibilidad de transgresión, está más bien en el humor que en lo cómico” (Eco 1998, 19).

Umberto Eco expresa que el humor no pretende, como el carnaval, llevarnos más allá de nuestros propios límites. Nos construye la sensación, o la estructura a partir de nuestros propios límites. Nunca está fuera de ellos. Pero sí cuestiona estos límites, desde adentro. “No busca una libertad imposible, pero es un verdadero movimiento de libertad. El humor no nos promete liberación: al contrario, nos advierte la imposibilidad de una liberación global, recordándonos la presencia de una ley que ya no hay razón para obedecer” (Eco 1998, 19). El humor socava la ley al hacernos sentir la molestia de vivir bajo ciertas reglas; para el autor italiano es un “carnaval frío”, pero transgresor.

2.4 Juego, mito y rito

Influenciado por las *Mitológicas* de Claude Levi-Strauss, Pierre Clastres (1978) retoma una premisa; los mitos no hablan para no decir nada. Los mitos tienen algo que decir, hay que escucharles atribuyendo a cada uno su debida gravedad, ya que “en ellos se articula un sistema de interrogaciones que elevan el pensamiento mítico al plano del pensamiento

estricto” (Clastres 1978, 116). Son cosa seria, pero no por ello hay que oscurecer la otra cara, su humor. El mito puede tener una marcada intensidad de comicidad. Divierte a quien escucha y facilita la presencia de la risa, que existe en relación y gracias a él mismo. Esto, señala el autor, da cuenta de que el mito puede, a la vez, hablar sobre cosas graves y hacer reír. El sentido de lo ridículo es esencialmente burlarse de los temores, inherentes a la existencia.

Al recoger algunos mitos entre los indios Chulupí del Chaco paraguayo, Clastres descubre que un rasgo común en estas narraciones es su humor, característica que no los hace menos serios y complejos. El mito puede hacer reír al tiempo que narra cosas graves, “no es extraño que estas culturas confíen a sus mitos la tarea de distraer a los hombres, desdramatizando, de alguna manera, su existencia” (Clastres 1978, 117). En los mitos citados por el antropólogo francés se observa que seres respetados y temidos, como los chamanes y los jaguares, son ridiculizados al mostrar su estupidez. En la vida ordinaria los indígenas no podrían reír de estos seres, pero el mito se convierte en una posibilidad de desordenar el mundo, momentáneamente.

Reír, como jugar, es una forma de enfrentar los temores. En un pie de página, Pierre Clastres señala que existe “entre tribus de culturas muy diferentes, como los guayakís, los guaraníes, los chulupís, una tendencia a exagerar el riesgo que hace correr este animal; los Indios juegan a tener miedo al jaguar porque ellos le temen efectivamente” (Clastres 1978, 130). Existe un vínculo entre los mitos y los juegos; son instrumentos de burla y dramatización que provocan la risa, al tiempo que atenúan las angustias.

Para el antropólogo francés es importante comprender qué, dentro de los mitos, puede resultar risible. La risa tiene una intensidad pedagógica; sin dejar de divertir a quienes escuchan, los mitos “vehiculan y transmiten la cultura” (Clastres 1978, 135). Aquello de lo que nos reímos, y con lo que jugamos, nos dice algo sobre nuestra propia cultura. La risa, como el juego y el mito, es un transmisor y reproductor de la cultura.

Johan Huizinga estudió el juego como un fenómeno cultural, como una función llena de sentido, como el espacio donde ““entra en juego” algo que rebasa el instinto inmediato de conservación y que da un sentido a la ocupación vital” (Huizinga 1957, 12). Para este autor todo hacer de las personas no es más que un jugar, el mundo es un escenario donde cada uno

desempeña o juega un papel. “Nosotros jugamos y sabemos que jugamos; somos, por tanto, algo más que meros seres de razón, puesto que el juego es irracional” (Huizinga 1957, 15).

El juego, supone Huizinga, es previo a la cultura –exclusivamente humana–, ya que los animales juegan, se invitan y relacionan a partir de actitudes y gestos ceremoniosos. El juego específicamente humano se manifiesta en sus formas superiores cuando significa o celebra algo, entra en la esfera de la fiesta o el culto, en la esfera de lo sagrado, del rito.

“Consagración, sacrificio, danza sagrada, competición sacra, representaciones, misterios, todo se halla incluido dentro de las fronteras de la fiesta [...] todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta” (Huizinga 1957, 37). En la fase original de la cultura china, los clanes rurales celebraban las fiestas de estaciones mediante competiciones, juegos que fomentaban la prosperidad de las cosechas y la fertilidad de la tierra; este ejemplo narrado por Granet, le permite a Huizinga afirmar que los juegos sagrados ordenan el mundo (Huizinga 1957, 77). El juego, como la risa, es un acto fecundo.

Para Roger Caillois los juegos tienen una “fertilidad cultural”, ya que revelan “el rostro, el estilo y los valores de cada sociedad” (Caillois 1986, 122). Los seres humanos crean constantemente expresiones de la existencia, este espíritu inventivo oscila entre la seriedad y la broma. Los ritos, o cultos como los denomina Johan Huizinga, son un juego, en donde tienen su origen las grandes fuerzas que impulsan la vida cultural (Huizinga 1957, 26). Los juegos preferidos de cada sociedad dan cuenta de gustos, tendencias y formas de pensar, al tiempo que educan y entrenan a los jugadores en ciertos valores, virtudes y defectos, construyendo hábitos. Los juegos dan una imagen de la cultura, analizándolos se puede distinguir características morales e intelectuales (Caillois 1986, 139).

El juego, según Huizinga, impregna las ocupaciones primordiales de la convivencia humana; está presente en el lenguaje, en el mito y en el rito. El juego crea un orden, ya que tiene un ritmo y una armonía, llena de sentido el mundo, y por ello da cuenta de las estructuras sociales. Es por lo general una actividad libre, no funciona como mandato u obligación. “Adorna la vida, la completa y es, en este sentido, imprescindible para la persona, como función biológica, y para la comunidad, por el sentido que encierra, por su significación, por su valor expresivo y por las conexiones espirituales y sociales que crea; en una palabra, como función cultural” (Huizinga 2008, 22). Una vez que se ha jugado, señala el autor, el juego

permanece en el recuerdo como creación o como tesoro espiritual, como memoria; es transmitido por tradición y puede por tanto repetirse a través del tiempo.

El juego además de memoria es resistencia. Para David Graeber (2014) el juego no debe tener fines utilitarios; como el baile, el canto y la risa, el juego da cuenta del “gozo de la vida”, de una necesidad de comunicar, de sociabilizar, de las capacidades de los seres ejercidas con plenitud. El juego es vida, y la vida es un fin en sí mismo, no hay necesidad de explicar por qué las criaturas desean estar vivas. Graeber supone que en el sistema capitalista la vida ya no es un fin en sí misma y por esto ya no hay diversión. Para este antropólogo hay un principio de juego en toda realidad física y negarlo es negar la vida; la libertad lúdica, como el ejercicio libre de las capacidades más complejas de una entidad, da cuenta de un fin en sí misma.

Desde otra posición, Bourdieu (2002) afirma que no es posible un acto desinteresado, en el juego social hay intereses. Toma prestado el concepto *illusio*, utilizado por Huizinga, una palabra latina que proviene de la raíz *ludus* –juego– y significa, según el autor de *Homo Ludens* (1957), estar metido en el juego, tomárselo en serio. El interés –cuya raíz etimológica es *interesse* y significa formar parte– al igual que la *illusio*, implica considerar que el juego social es importante, que lo que en él ocurre importa a quienes están dentro. El opuesto del interés, además del desinterés, es la indiferencia y el opuesto de la *illusio* la *ataraxia*; el indiferente carece de los principios de visión y de división necesarios para establecer las diferencias, lo encuentra todo igual, no está motivado ni emocionado, no está dentro del juego aunque no necesariamente esté desinteresado.

Los intereses, socialmente constituidos, existen sólo en relación con el campo social en donde determinadas cosas son importantes y otras son indiferentes. Para quien no participa del juego, la *illusio* se presenta como ilusión, como algo sin verdadera realidad. Todo campo social consigue que quienes entran en él tengan una relación de *illusio* con el campo; todo agente social bien adaptado al juego está poseído por el juego, tanto más cuando mejor lo domina (Bourdieu 2002, 142). El sociólogo francés afirma que los agentes no necesitan plantear como fines los objetivos de su práctica; están metidos en su quehacer, en la praxis, la cual no se plantean como objeto de pensamiento. Tienen estrategias para el juego, pero estas no se fundamentan en una intención estratégica. Por otro lado, los intereses que motivan el juego no son exclusiva o principalmente económicos, no esperan un beneficio material. El error del “economicismo”, como lo denomina Bourdieu, es considerar que las leyes de

funcionamiento de uno de los campos sociales, el económico, forman parte de todos los demás campos. La vida es un juego, con intereses particulares, que posee al que la vive; quien no juega dentro de su campo social está muerto.

Los juegos al igual que la risa, los ritos y los mitos nos hacen personas. El juego deviene en ritual o se rodea de relaciones sociales que a la postre convocan ritos; los ritos, más que convencer u ordenar, seducen al mundo (Suárez 2012, 11). Los ritos como los juegos siguen ocurriendo, considera Luis Suárez Guava, porque existe la posibilidad de que el mundo se desordene. “Existen los ritos porque lo social está en juego: el juego es preciso para que los ritos seduzcan al mundo” (Suárez 2012, 13). “Lo que está en juego” es la persona que uno es.

2.5 La paradoja

Para Luigi Pirandello (2002) el humor es el resultado de la contraposición de dos sentimientos. Existe para este autor una contradicción fundamental: el desacuerdo que el sentimiento y la meditación descubren entre la vida real y el ideal humano, o entre las aspiraciones y las debilidades y miserias. Esta discrepancia nos lleva a la perplejidad, que se puede manifestar en la risa, pero también en el llanto. Lo cómico es advertir lo contrario, esta observación genera un sentimiento, sentimiento de lo contrario; para Pirandello este último es lo que llamamos humor. Don Quijote funciona como ejemplo, aunque este personaje es cómico, por alguna razón no podemos reír o reímos amargamente:

...quisiéramos reírnos de todo lo que hay de cómico en la representación de ese pobre loco que disfraza con su locura a sí mismo, a los demás y a todas las cosas; quisiéramos reírnos, pero la risa no acude a nuestros labios pura y fácil; sentimos que hay algo que nos la turba y obstaculiza; es una sensación de pena, de conmiseración e incluso de admiración, sí, porque si bien las heroicas aventuras de ese pobre hidalgo son ridiculísimas, no hay duda, sin embargo, de que él, en su ridiculez, es verdaderamente heroico (Pirandello, 2002, 104).

Charles Baudelaire (1988) plantea que hay obras dedicadas a presentar al hombre en su propia fealdad, moral y física; un claro ejemplo es la caricatura. Lo más misterioso, para el autor, es que este espectáculo despierta en los espectadores una hilaridad, inmortal e incorregible. Para aquel que todo lo sabe y todo lo puede lo cómico no existe; el sabio se lo piensa mucho antes

de permitirse reír, y lo cómico desaparece desde el punto de vista de la ciencia y de la potencia absoluta, divina. La risa implica, aparentemente, ignorancia y debilidad.

Al igual que las lágrimas, la risa es hija de la pena. El cuerpo no puede reprimirlas y se presentan como muestra de fragilidad. Mientras con las primeras se lavan las penas, con la risa se endulza el corazón. Desde el pensamiento cristiano, estas dos expresiones humanas pueden llevar a la redención. Baudelaire se aleja de este pensamiento; para él la risa es un fenómeno monstruoso. Lo cómico es un signo satánico del hombre, deviene de la idea sobre su propia superioridad, idea que contiene orgullo y aberración. La risa es una de las expresiones más frecuentes y numerosas de la locura, y los locos, según el autor, tienen desarrollada más allá de toda medida la idea de su propia superioridad.

La convulsión nerviosa, el espasmo involuntario comparado a un estornudo es, para el poeta francés, un claro signo de debilidad. La desgracia del otro causa la risa, una acción deplorable; la debilidad regocijándose de la debilidad. En el fondo tal vez no nos burlamos del otro, sino de aquello que él refleja de nosotros mismos, y es risible. La teoría desarrollada por Baudelaire sostiene que la risa es satánica y por lo tanto profundamente humana. Es el resultado de la idea que tienen los hombres sobre su propia superioridad y refleja la contradicción de una grandeza infinita frente a una miseria infinita, he ahí la paradoja. La risa resulta de este choque perpetuo. Lo cómico, como potencia de la risa, está en quien ríe y no en el objeto risible. Al igual que Pirandello, Baudelaire considera la risa como un síntoma, una expresión de un sentimiento doble y contradictorio; por eso hay convulsión.

Carlos Páramo demuestra que todo lo misionero invita a la paradoja. El misionero no ríe, acaso sonrío, “con sonrisa piadosa o fatua, que es la de alguien que no cuenta chistes o se ríe de ellos” (Páramo 2018, 2); la imagen del misionero es la de alguien ceñudo, hierático, rígido e incluso cruel. Por el contrario el salvaje se ríe, de los chistes y del misionero, “que es un chiste en sí mismo” (Páramo 2018, 3). Siguiendo a Bergson, para quien la situación cómica sucede “cuando pertenece a dos series de hechos absolutamente independientes y se puede interpretar a la vez en dos sentidos totalmente distintos” (2003, 70), Páramo asegura que lo que hace de un misionero un chiste es que tiene una misión, que es muy distinta para sí y los suyos, de lo que es y será para sus misionados.

...el misionero siempre es *él*, en masculino. Es un doble y un desdoblamiento del conquistador (otro eterno masculino), que no es otro que aquel que descubre –que desnuda, que busca desflorar y poseer– *la frontera, la selva*; dígame esa América indígena fantaseada por Occidente como una voluptuosa mujer aindiada, medio amazona, medio virgen, que es como la selva misma, habitada por seres que, en ese sentido, son categórica y consecuentemente salvajes. El misionero es la contraparte presuntamente pacífica y casta del conquistador violento y lúbrico (Páramo 2018, 3).

Los antropólogos le debemos mucho a los misioneros “y la deuda es tan profunda como incómoda de honrar” (Páramo 2018, 5). Antropólogos y misioneros fueron y en muchos casos siguen siendo agentes del colonialismo; implantan los principios de su lógica entre las sociedades que intervienen, muchas veces para controlarlas, ponerlas al servicio productivo o erradicarlas. Los misioneros como los antropólogos son seres de la frontera, de la paradoja, ese lugar donde las categorías se mezclan y difuminan: “lo propio con lo ajeno, lo legal con lo ilegal, lo utópico con lo pedestre, lo ficticio con lo real, el Bien con el Mal, el ‘Mito’ con la ‘Historia’, el ‘salvaje’ con el ‘civilizado’, el misionero con el antropólogo” (Páramo 2018, 7). La frontera es una condición, quienes la habitan se funden con sus propiedades, encarnan la paradoja y por eso generan risa.

Marco Tobón (2016) concibe el humor de los indígenas muina del medio río Caquetá como una respuesta cómica ante la guerra que ocurre en su territorio, en Colombia. Para el autor la risa es un instrumento de acción política orientado desde marcos culturales particulares. La ocupación militar del territorio indígena, que se supone debe ser tratada con toda seriedad política, ha despertado la picardía de los indígenas amazónicos; frente a los escenarios marcados por discursos militares, estrictos, formales, pragmáticos y racionales, los indígenas responden con bromas. Se ríen de y ante la autoridad –en este caso las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y el Ejército Nacional–.

Para los muina reír y soplar tabaco son actuaciones que alivian las tensiones que impone la guerra, al tiempo que la cuestionan y la eluden. Tobón encuentra dos nociones del pensamiento muina que dan luces para entender sus actuaciones frente al conflicto: “endulzar” (*náimedó*) y “enfriar” (*mánnaído*), lo dulce y lo frío están asociados con la vida apacible, la calma, la virtud, la ecuanimidad social, opuestos a lo amargo y a lo caliente que se vinculan con la ira, la incertidumbre, la furia y el combate. Riendo y soplando tabaco se

sana el territorio, se endulza, se enfría, y se espantan las amenazas. “El poder de las armas tiene cara de momia amarga, despojada de muecas y lloriqueos” (Tobón 2016, 199), despojada de humanidad y vida. Aunque resulte paradójico, reírse de la guerra es una forma de preservar y cuidar la vida.

La risa, han manifestado los autores presentados, es un motivo. Mueve: la panza, el cuerpo, el sentimiento, la razón. Suscita la vida. Es condición de encuentro, entre vivos y también con los muertos. Es nacimiento y renacimiento. Es un procedimiento mágico, lleno de encanto, seducción y enamoramiento. Es semilla, fertilidad. Es lo humano: imperfecto, ambivalente, paradójico. Es ser con otros, al reír, compartiendo un sentido común, unos guiños implícitos. Es conmoción. Es medicina. Es una mirada sobre el mundo. Es ordenar el mundo. Es desordenar el mundo, ponerlo en cuestión, patas arriba. Es parodiar lo ordinario; degradar y renovar. Es una manifestación de la imperfección de la existencia. Es una manifestación de la belleza de la existencia. Es conciencia, pensamiento, imaginación; posibilidades. Es lo monstruoso. Es enfrentar el miedo y la dificultad de estar vivos. Es enfrentarse a sí mismo; la grandeza y la miseria. Es lo salvaje. Es tradición. Es memoria, la vida que nos antecede. Es un don, atributo que habita y se trasmite. Es celebración, fiesta, culto. Es jugar, bailar y cantar. Es lo que está en juego. Es cosa seria, compleja. Es el gozo de estar vivos. Es resistencia. Es sentido y contrasentido. Es dolor. Es lágrimas y pedos. Es vida, porque riendo se curan las penas.

Capítulo 3

Cabënga “Nosotros mismos”

En los detalles, las cosas simples y cotidianas, conociendo secretos y chismes, durante la chuma y el baile, deshierbando el jajañ y caminando hacia el Cedral, haciendo arepas, aprendiendo a decir aslëpay, bastí, buajtán, nde, botamán, prendiendo el fogón mientras se comparte el silencio, disfrutando el carnaval y tomando remedio, visitando y recibiendo café, probando por primera vez la cuna y la sopa de coles, siendo ortigada y jugando en el hogar comunitario al cuco, llorando hasta reír y riendo hasta amar; en eso, sencillo y no por ello menos hermoso, hay pistas para aprehender la complejidad de la existencia. Este capítulo trata de comprender y compartir con el lector, desde la experiencia en campo, qué significa ser cabënga.

De vidas se trata, y las cosas no pasan por fuera de la vida, dejó escrito Arturo Balbuena (2003). Este etnógrafo apasionado nos regaló este secreto; la academia, para su fortuna y la nuestra, es parte de la vida. Hacer etnografía es vivir, si se quiere con más preguntas y curiosidad; es un esfuerzo del cuerpo, las entrañas y los sentidos por encontrar sentido, desde el sentir. Este capítulo aspira poner en palabras lo aprendido tras el afortunado encuentro de la antropóloga con otras vidas, cabëngas sabios y generosos, que le permitieron reír con ellos y ellas, y así le enseñaron.

3.1 Betscnate: bocoy, uamešnéen “Día grande: chicha y mote”

Taitang uabainëng tšaba juabnyëng, los antiguos, mayores, “ancestros Camëntšá con buen pensamiento”, sabían decir que los granos de maíz que se siembran y se reproducen son los ojos de Dios, bëngbe bëtsabe bominyë, “ojos de nuestro Dios”. Šbuachana significa al mismo tiempo maíz, fuerza, energía y esperanza. Los frutos, tšematš “choclo” y matš “maíz”¹³, son vida; con ellos se prepara bocoy “chicha”, uamešnéen “mote”, quëlbasëntš bishán “sopa de maíz con coles y calabaza”, mešquenán “colada”, jangnëntsna “envueltos”, torchén “arepas”, guabsmacna “mote de choclo con frijol tranca”, tšëbonen “mazamorra” y sangonán “sopa de maíz tostado”.

¹³ El choclo es el fruto de la primera cosecha, que se da seis meses después de sembrar. Maíz se llama al fruto más seco, que se da después de los siete u ocho meses de la siembra.

Šbuachana es un regalo de Tsbatsanamamá, “la madre tierra”. Es uno de los principales cultivos de jajañ “chagra”, junto con bishá “coles”, jomëš “cuna, barbacuano, tumaqueño”, tsëbajësha “berro”, quelbaš “calabaza”, bëbiá “achira”, shajos “chauchilla”, cidrallotbe “cidrayota”, tšembe “frijol”, mëyá “batata”, yengó “arracacha”, fshatses “sixe”, tsembeš “habas”, juatsëmbesh “chachafruto”, tsënajësha “motilón”, tsëtšá “ají”, šëš “caña de azúcar”, tëtiiyëš “chilacúan”, chëmbalbë “tomate de árbol”, matingajbe “granadilla”, mashacbé “lulo”, shëshntša “mora”, shoftá “uvilla” y tšabeshnanëg “plantas medicinales”.

Si no hay jajañ se acaba la vida, desaparece šbuachana y muere clestrinye “el carnaval”. Porque uamešnén y bocoy, el mote y la chicha, el maíz trabajado y fermentado en el caso de la segunda, es quien proporciona la fuerza para aguantar todo el Betscnate “día grande”¹⁴. Da energía para bailar y zapatear, para tocar los instrumentos, para gritar y cantar, para visitar y saludar, y sobre todo para pedir perdón y celebrar la vida. Cada año entre los Camëntšá se repiten: Bísdasna inye nýanté mochjiytenošbuachená, “si dios nos da vida volveremos a encontrarnos el próximo carnaval”. Cada Betscnate puede ser el último, hay que gozar y perdonar en vida, muertos ya para qué.

Bocoy se prepara días antes del carnaval. Se cocina el maíz molido con panela en fogón de leña y después se junta con shëbuantš “la guía o cuncho viejo”. La guía es aquello que queda de una chicha antigua, que ya se fermentó, entonces sabe, conoce la manera de dar fuerza; es ancestro, cada cuncho resulta del bocoy que lo precede. Jacacján, la forma de “preparar chicha” ha variado. Antiguamente se endulzaba con caña, šëš, pero esta cada vez se cultiva menos. La botija propia era de madera, ahora se fermenta en baldes de plástico. La saliva de los mayores, que masticaban y escupían el maíz, era lo que permitía la fermentación. Bocoytem uatënguëntsniy “chichita mascada” se sabía tomar.

Coronch bocoy, la “chicha de jura” o de maíz juriado, floreado, no necesita de caña ni de panela. Es la propia, de antes. Previo a ser molido y cocinado, se envuelve el maíz en hojas de achira y se pone dentro de un canasto al lado del shinýac “fogón”, por tres o cuatro días. El fuego abriga el maíz y lo hace patear; le salen paticas, se florea. Después de este proceso los mayores lo mascaban. Esa chicha quedaba dulcecita, así no más. Aunque ahora poco se

¹⁴ El Betscnate o día grande, también conocido como el Carnaval del Perdón, es la principal celebración entre los Camëntšá e Ingas ubicados en el Valle de Sibundoy. El lunes y martes previos al miércoles de ceniza, lunes entre Camëntšá y martes entre Ingas, se festeja el paso de un tiempo pasado a uno nuevo, pidiendo perdón y provocando la reconciliación.

prepara y ya no se masca, la chicha de jura es reconocida por su fuerza, rápido marea al tomador.

Para reforzar la fermentación y dar un sabor especial, a bocoy se le puede adicionar chontaduro, tsashay, o plátano, blandetšá, provenientes del bajo Putumayo. También se hace jomëš bocoy, yengó bocoy, bëbiá bocoy, chicha de barbacuano, de arracacha y de achira, lo importante es que siempre tenga de base šbuachana. Toda chicha, dice la bata¹⁵ Esperanza Jacanamijoy que le enseñó su madre Josefa Mavisoy, hay que prepararla con amor, con cariño, y enfriarla bonito. Si se hace con rabia tumba rápido a los tomadores, “les voltea esos ojos para atrás”, puede dar mal de estómago, soltura o llenar muy rápido, embuchar.

Con el transcurrir de los días la chicha va agarrando fuerza, se vuelve emborrachadora. Para que dé energía debe estar en un término medio de fermentación; muy fuerte ya no da ánimo, lo quita y tumba a quien la toma. A los niños y niñas se les brinda chicha tiernita, que se pone a fermentar un día antes del carnavalito, la antesala del carnaval, un carnaval en pequeño que se celebra el domingo previo al día grande. Todos los cabënga toman bocoy: Ndoñ bocoy condësas? Acna mo šquená cuabmën, “¿No le gusta la chicha? seguramente usted es de fuera”.

Quemëjua nÿets capamillang “salud con todos”, se sabe brindar. La chicha se distribuye en baldes de tres o cuatro litros con un vaso, para compartir la medida individual. El balde se le entrega a una persona, el botijero, elegida según su carácter y su relación con el dueño de casa; a veces se han preparado diferentes chichas, unas más tiernas, unas más fuertes, y se selecciona quién debe compartir cada una. El botijero tiene la tarea de repartir y comienza diciendo en voz alta, para ser atendido, “quemëjua nÿets capamillang”. Si pasa por alto este acto corre el riesgo de terminar muy borracho, ya que a cada persona a la que le brinde le responderá “sír vase”, y deberá tomar en varias ocasiones durante la ronda. Ronda que debe llevar un orden para no dejar a nadie sin beber. Ronda que inicia con el dueño de casa y con los compadres. Ronda que se repite y multiplica ya que hay, a la vez, varias personas brindando. Rondas y vueltas que da bocoy, y así va mareando, volteando a los tomadores.

¹⁵ Bata traduce tía. Es una forma de llamar con cariño y respeto a las mujeres mayores, sabedoras.

Cuando alguien ya está borracho, tēmiá, se dice que tomó pares. La chicha hay que tomarla de a pares, par de vasos o par de baldes, porque “dos ojos tenemos, así tomamos los cabēnga”, ríe taita Pedro Miticanoy. De no recibir la segunda se puede encontrar un tuerto en el camino, saben decir. No tomar de a uno es no tomar sin otra persona¹⁶; bocoy se comparte, es una acción colectiva que anima el clestrinÿe, la fiesta, el encuentro y el trabajo. Es aburrido¹⁷ quien deja servido o no recibe el don. Ofende a los dueños de casa, pero también a quienes esperan el compartir, los demás asistentes. En especial entre compadres tienen la obligación de acabar la chicha que se ha preparado, así tarden días en la tarea; “como compadres, dejar lavando el tarro”.

Las rondas que da bocoy también las da quien baila, al son del rondador. Lo mejor durante el Betscnate, para no quedar tumbado y aprovechar la fuerza de la chicha, es bailar y tocar. Estas dos acciones no suceden por separado, de hecho no tienen sentido la una sin la otra. Al tiempo que se toca se baila, el cuerpo es quien hace música, hace recordar que vivos estamos y por eso se le puede zapatear a la madre, la tierra; aslēpay mamita, “gracias, Dios le pague mamita”.

Los instrumentos permiten dar vida al clestrinÿe. La mayoría provienen de la tierra, de la montaña y de animales. Plautēfja “flauta” y ngouanašá “rondador” son elaborados con tunda, una planta que se encuentra en el monte. Sēnjanabé “la tambora” se templea con cuero de vaca. Jatonēš “el cuerno de la vaca” se utiliza como llamador. Los cascabeles, tejidos de semillas, resuenan como si fueran bejaye “río”. El caparazón de fšēše “tortuga” marca el ritmo. Además las eloinas acompañan los versos, como saben acompañar las limpiezas durante la toma de remedio, yagé. Todos en conjunto llaman a la fiesta, al movimiento, a la palabra cantada, y por supuesto al perdón.

Clestrinÿe, clestrinÿe,

Clestrinÿe, clestrinÿe,

Joboijuama, jaclestrinÿama.

Choc, choc, choc

Moc, moc, moc.

¹⁶ En la gramática Camēntšá existen los pronombres personales singulares, plurales y duales; Bēndat significa nosotros o nosotras dos, Chat es ellos o ellas dos, y Tsēndat es ustedes dos. Esto da cuenta una lógica de pensamiento en pares, que también está presente en las maneras de compartir bocoy.

¹⁷ Aburrido o aburrida se le llama a la persona que no se relaciona bien con otros. Su falta de ánimo lo hace grosero.

Choy, choy, choy

Moy, moy, moy.

Chams cabēnga, chams bēndata

Chams cabēnga, chams bēndata.

Vida or joboijuama.

Vida or joboijuama “ahora que hay vida, bailemos y cantemos por nuestra existencia”, se dice durante el clestrinÿe. Verseando en el baile, los cabēnga se expresan con palabras y también con intenciones. Hay gente que entona música triste, ngmenanaca, o música alegre, tšaba vidayeca. Los versos se pueden cantar con alegría, con rabia, con amor, con tristeza, con llanto, con risa o con todas; lo importante es manifestarse ante los otros, sacar lo que se debe sacar, tal vez así es que se logra perdonar. Verseando también se pide permiso al dueño de casa, jabuachán “se visita”. Porque en eso consiste el clestrinÿe, en visitas entre compadres y comadres, entre familiares, entre vecinos. Consiste en estar juntos. Es una fiesta colectiva en la que todos están dispuestos a dar y a recibir, sin medida, “Dios le pague”¹⁸.

Cuando llega algún visitante danzando, tocando, verseando y pidiendo permiso, se le debe brindar algo de comer, además de chichita. La comida, junto con bocoy, es la principal ofrenda porque contiene la fuerza, la energía y la esperanza. En los días previos al carnaval se han pelado gallinas, marranos, cuyes y hasta reses. Se han acumulado huevos comunes, criollos. Se ha cosechado maíz para el mote. Abunda saná “alimento” para compartir.

Estas ofrendas implican trabajo. Durante todo el año se debe acumular y cuidar de los animales. Además hay que sembrar para luego poder cosechar. En los días previos a la fiesta se multiplican las tareas: alistar leña para el fogón, arreglar los animales y cocinarlos, pelar, picar, lavar, moler. Las manos en movimiento, con cariño y amor, llenan de energía la comida; ellas junto con el fuego de shinÿac alimentan la vida.

Uamešnén, el mote, es un plato especial que se brinda a los vivos durante el Betscnate y a las ánimas benditas en su día, Uacjnaite. También se comparte en bautizos, grados y celebraciones importantes. Proviene del matš, la cosecha tardía del maíz. Para prepararlo se pone a cocinar, en fogón de leña, el maíz dentro de la ligía –agua con ceniza de buenos

¹⁸ “Dios le pague” se dice para agradecer un don recibido. Estas palabras tienen un sentido profundo, y es que involucrar a Dios en el pago es tanto como decir que el don es impagable, debe ser correspondido más allá de medidas cuantificadas.

árboles, como el urapán—. Las mayores conocen el punto exacto de cocción del maíz en ligía. Cuando llega el momento se baja del fogón, se enfría y se pela; con las manos se soba el maíz hasta que sale toda la cascarilla. Por último se pone a remojar, durante tres días, para que salga el sabor a ceniza. Tras todo este proceso ya se puede cocinar con sal y algún pedazo de sustancia, resultando el uamešné.

Al llegar la visita se le invita a pasar; Mabo “siga”. Después de un rato y una chichita se convoca a la mesa. Allí se sirve primero el caldo con mote y huevo cocido. Más tarde un gran plato con carnes de varios animales. No es necesario comerlo todo, ya que se entrega una bolsa para llevar la boda, lo que no se alcanza a consumir y con otros en casa se compartirá.

Para los compadres, las comadres y los taitas¹⁹ el trato es diferente. Le entregan primero quince huevos cocidos al taita y doce a la mamita, sin pelar, y un plato grande de mote con caldo en donde ellos mismos adicionan algunos huevos en trozos; al igual que la chicha, este caldo con mote y huevo común se debe compartir con los demás asistentes. Después les entregan un plato con seis presas, de las mejores, y otro plato con ocho presas y mote, las cuales no se reparten, se llevan como boda la mayoría. Esta abundancia deja en claro la relación del dueño de casa con los taitas y las mamitas, y el prestigio de estas personas dentro de la comunidad.

Durante el Betscnate es imprescindible la visita al cabildo, donde se encuentran los cabildantes: el gobernador, el alcalde mayor y los cinco alguaciles recién elegidos, quienes como anfitriones tienen el deber de brindar²⁰. El día grande comienza con el desfile desde las veredas hasta el pueblo —que puede ser San Francisco, Sibundoy, Colón o Santiago—. Se acuerda un punto desde donde se baila, toca y canta hasta llegar a la iglesia; allí se celebra una misa en donde están presentes las autoridades indígenas, que junto con el sacerdote discursan invitando al perdón entre los presentes. Después de la ceremonia católica, se baila de nuevo hasta llegar al cabildo.

¹⁹ Taita es papá. Así se llama a los gobernadores y exgobernadores del cabildo. El médico tradicional, tatšëmbuá, también es llamado taita. El taita es un hombre respetado y atendido por los otros cabënga.

²⁰ Antes, muchos cabënga no querían ser cabildantes. No había financiación estatal y los gastos del Betscnate corrían por cuenta de estas autoridades, lo que significaba trabajo por más de un año para acumular. Cuentan que había quienes se iban, durante el carnaval, para el santuario de la virgen de las lajas, en Nariño, buscando evadir la ofrenda.

La procesión hacia la iglesia y luego hacia el cabildo está llena de música, colores y aromas. Chams cabēnga “somos indígenas”, se convocan. La entrada al templo religioso es especialmente sonora y colorida. En primer lugar pasan los personajes; el Matachín con su guabontsnanayeša “que suena”, campana, encabeza la procesión; le siguen los bandereros, convocados por las autoridades para acompañar todo el carnaval; los saraguayes, con sombreros llenos de espejos y luz; y los san juanes. Después entran todos los indígenas con su shabuanguanējua “cusma”, quēfsaiyá “capisayo”, bētiya “rebozo”, wasnaniyá “manta”, tšombiach “faja”, uabetšajonēsha “corona”, chaquermeshá “chaquiras” llenas de colores; la vestimenta propia. Algunos cabēnga se toman el templo religioso como ceremonia del perdón. No todos los asistentes entran a la misa, hay quienes deciden quedarse enfrente de la iglesia, bailando y compartiendo bocoy.

La ceremonia es particular. Hay un momento en que se entregan ofrendas: el agua; el fuego; frutas, fruto de la tierra y el trabajo; carne de res, cuy, gallina; muchos huevos comunes –de gallina de campo–; mote. Lo mismo que más adelante se comerá para tener fuerza y seguir festejando. Cuando el sacerdote termina el sermón le da la palabra al gobernador y al alcalde mayor, recién posesionados, quienes se dirigen a los asistentes en lengua propia y piden perdón de rodillas, ante todos. Al finalizar el ritual el padre da la bendición, de nuevo retumban los instrumentos.

En Sibundoy, indígenas e invitados danzan y tocan alrededor de la cruz, en el centro del parque, antes de caminar hacia el cabildo. Cashnÿetšana “Feliz año”. Aslēpay “Dios le pague”. Vidasná uatscam doñesná nÿēmornÿetšá “Si tiene vida para el año que viene, si no por ahora no más”. Estas palabras son dichas al tiempo que quien desea el feliz año pone pétalos de flores, uantšefjúsha, en la cabeza del otro cabēnga. Es un acto de bendición y de manifestación de buenos deseos. En las plazas de los pueblos se ven las cabezas florecidas, coloridas, como un fecundo jardín.

Las flores son fertilidad. Son además la expresión de abundancia en relaciones de compadrazgo; saben decir que quien sueña cortando flores o recibéndolas como regalo, será convocado a ser padrino o madrina de algún niño o niña, es decir que ampliará sus vínculos de parentesco dentro de la comunidad. Estas relaciones son las que convierten a las personas en taita, mamita o bata; los más jóvenes, los que vienen caminando detrás, los reconocen, atienden y respetan.

Mientras unos celebran la vida, el gallo está a puertas de la muerte. Ubicado frente al cabildo está carchanēshá “castillo”, una estructura construida con tojuašefj “tatora”, ramos de palma y flores, en donde cuelga el gallo, listo para el jaloneo. Algunos indígenas se apuntan para el juego, que consiste en colgarse del castillo y tratar, con las manos o con la boca, de arrancar la cabeza al gallo. Quien lo logra se lleva el finado a su casa, y se le pronostica un próspero año. La muerte del animal y la sangre derramada son, paradójicamente, formas de reafirmar y celebrar la existencia.

Del perdón brota vida. Por eso se pide perdón primeramente al padre y a la madre, quienes permitieron estar en este mundo. Ellos perdonan y bendicen, lo que da paso a seguir caminando. Esta renovación se manifiesta también en el naciente amor, jenonguanguam betscnate “romance en carnaval”:

Clestrinÿe, clestrinÿe, (Carnaval)

Clestrinÿe, clestrinÿe,

ÉL: Tobiaš metsuená (Mujer joven, escúchame)

ELLA: Ndayamsá, Ndayamsá (¿Para qué?)

ÉL: Tobiašbioy chanjaboy (Jovencita, voy a ir donde usted)

ELLA: Ndegombrámasna csaboysá (Si es algo serio, venga)

Nÿe cochabtsoben jashtatšam (Si puedes partir leña)

ÉL: Nÿinÿetšá ndēcsn ndoñe (Eso no más, yo sí puedo)

Clestrinÿe, clestrinÿe,

Clestrinÿe, clestrinÿe,

ÉL: Taita ná ntšama nanjayan (su papá, qué dirá)

ELLA: Nÿe ndocá taita ná (no dice nada mi papá)

Csaboysá bersianan (venga verseando)

Estos son algunos de los versos que intercambian entre enamorados. Clestrinÿe se presta para dar rienda suelta a los sentimientos, a las pasiones. Durante el carnavalito, al final del día, cuando ya había bastante bocoy en los cuerpos, unos jóvenes se abrazaban y besaban intensamente. Yo observaba la escena. Oscar Chicunque, bien pícaro él, nota que estoy de curiosa y se acerca a brindarme chicha, mientras ríe y pregunta: ¿entendió por qué hijos del maíz?

La maldición de la chicha muestra la otra cara, el desamor que también es desgracia. Margarita Chindoy le contó a su nieta, Esperanza Jacanamejoy, cómo en el tiempo de antes, cuando todavía andaban por estas tierras Dios y el cuco –el diablo–, y los animales se podían transformar en gente y hablar, se enamoraron dos jóvenes. Tobiaš “la joven mujer” era muy hermosa. El joven, bobonts, la convida a vivir en su casa, con su madre. Esta suegra era jodida. Un día pone a la muchacha a preparar chicha; le entrega varios tšematš, choclos. Ella, con un solo grano mascado por su pico fermenta un barril. Termina la tarea y saca más de cinco barriles, con pocos granos. En la tarde vuelve la suegra y no la encuentra; al lado del fogón, en el suelo, hay muchos tšematš. Supone que tobiaš es una carishina, una mujer perezosa que no sabe las labores de la cocina. Cuando se encuentran, la mayor humilla y maltrata a su nuera. La joven, despechada y con rabia, se transforma en Chihuaque, un hermoso pájaro negro con visos rojos. Con sus patas revuelve la chicha trabajada convirtiéndola en agua, y vuela lejos. A partir de ese día los cabënga deben moler mucho maíz para preparar un solo barril de bocoy.

Šbuachana se respeta. El maíz tiene misterio. Miriam Jacanamejoy dice que a la semilla se le llama bëngbe bëtsabe bominye porque cuando se siembra duerme bajo tierra y la cosecha es la vida que se multiplica, se propaga en otras vidas. Su madre, Josefa Mavisoy, conoció la fuerza y el misterio de šbuachana. Cuando niña estaba en casa de los abuelos y llegaron unos jóvenes desde Nariño, de paso. Había cosecha de maíz en abundancia. Se pusieron a jugar con él, tirándolo al cielo y pisándolo. Los mayores cabënga les advirtieron que no hicieran eso. No atendieron; se pusieron a tocar la flauta y el tambor, a bailar y tomar, hasta que llegó la noche, y no recogieron bonito el maíz. Cuando oscureció la tierra tembló; se oía cómo se quejaba šbuachana. En ese momento los jóvenes, asustados, recogieron los granos y calmaron a Tsbatsanamamá, pero se enfermaron, toda la noche tuvieron diarrea y vómito incontenibles.

Si šbuachana es maltratado llora, le enseñó desde pequeña la madre a Rosa Buesaquillo. Por eso una tarde mientras andábamos en bicicleta ella decidió detenerse y recoger un choclo que estaba tirado en la carretera, antes de que alguien lo pisara. Es como la gente y sin šbuachana no hay gente.

3.2 *Shinÿac* “Fogón”

Shinÿac deriva de la palabra shinÿe “sol”. El fogón es un sol que se replica en cada uno de los hogares, es tsatsëntsac “el centro de la casa”. Antiguamente la estructura de la vivienda se organizaba para que el fogón y la cocina, tsabjoc, fueran el eje. Las construcciones se han transformado, pero muchos cabënga conservan el fogón en algún lugar de su hogar. Es un espacio para compartir en familia, donde llegan las visitas, donde se desarrolla la vida social; es allí donde se prepara el alimento, saná, donde se abriga la vida y se cocina remedio, tšabeshnanëg y biajiy, de plantas medicinales y yagé.

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

El fuego convoca, genera diálogo. Y es que la palabra, dice Judy Jacanamejoy, necesita del fuego que reúne a sus creadores. Necesita además del agua, de la saliva y cuando es el caso de bocoy para mojar lo dicho. Y del aire, sin el cual no hay sonido. Shinÿac es palabra, narración, memoria, historia. Es la conexión con los ancestros que allí se evocan, contando y a veces cantando; en la palabra y en el fuego que le da vida, están presentes los pasos ya andados por taitang uabainëng tšaba juabnÿeng, los antiguos de buen pensamiento.

En estos tiempos, percibidos a partir de la luz eléctrica, de los celulares, de la televisión, algunos jóvenes olvidan el valor del shinÿac. En el tiempo de antes, de noches con luz de juashëcón, de luna, las personas se reunían alrededor del fogón a terminar el día; se escuchaba la voz de los mayores, quienes siempre tenían algo por contar y en ese espacio tejían tradición. Recuerda la bata Esperanza Jacanamejoy que durante su infancia, en los atardeceres, después de terminar las labores asignadas por los padres, ella y otros niños y niñas se ponían a jugar afuera. Era costumbre prender candela para cocinar café y papas, alimentos que tomaban a escondidas de sus casas. Se reunían sentados alrededor del fuego para hablar, contar historias del monte, adivinanzas y, sobre todo, para reír.

La palabra anima la tradición del pueblo Camëntšá, como neñá “leña” es quien alimenta al shinÿac, espacio por donde anda la palabra. Neñá proviene del monte, de los árboles. Bëtiy

“árbol” es abrigo: con él se construye el ranchito para vivir en familia; en él se encuentran los enamorados, lo habitan como un pequeño nido; de él proviene nēñá. Bētiya, el “rebozo” con el que se cobijan las mujeres, deriva de bētiy. Estas dos palabras son tan cercanas porque aquello que nombran comparte la función de dar calor, cobijar y resguardar.

Mantener vivo el shinÿac requiere de trabajo. Nēñá se consigue monte adentro, donde se encuentran los árboles mayores. Para acumular la leña se acostumbraba hacer minga. Se convocaba a vecinos, amigos, familiares, para cortar la madera y luego transportarla al hogar. A cambio del trabajo se compartía comida, por lo general se mataba un marrano y unas cuantas gallinas, se alistaba mote, y bocoytem. Como buena minga terminaba en bashco “fiesta”, celebrando el compartir y la posibilidad de estar vivos gracias al fuego. Ahora es un trabajo más individual y menos constante; se paga a alguien por hacer la tarea y en general se necesita menos leña, ya que las estufas a gas han transformado las necesidades. La madera acumulada igual se resguarda bajo techo, porque el agua espanta a yiñe. Lo recolectado dura dependiendo de la frecuencia con que se reaviva el shinÿac.

Prender el fogón, hacer candela, es un conocimiento. Dicen los tatsēmbuá, médicos tradicionales, que es una de las primeras tareas de quien quiere aprender a curar. Sin fuego no hay posibilidad de preparar shnán “remedio”, sin fuego no hay ritual del yagé. Para la maloca, el espacio donde sucede la ceremonia, es fundamental tener un fogón en el centro. El shinÿac acompaña, abriga y sana. Aprender a prender el fuego depende de saber lidiar con la ceniza, que cuando es muy abundante ahoga. Se debe saber revivir a jomaš, los “carbones” que están en estado de liminalidad, aún no son ceniza pero ya no son leña y siempre guardan yiñe dentro. Hay que saber cómo acomodar nēñá, para que la candela se abrace a los troncos con comodidad. Entender el movimiento del aire a favor del fuego, para que lo avive y no lo mate. Y sobre todo saber pedir permiso, porque si shinÿac se pone celoso o desconoce, no prende.

El fogón puede dar avisos: cuando se está cocinando y aparece tontseshebutjó “chispa de la candela”, es porque llegará alguna persona con bacnasoyam o bacnapalabrēsh, un “mal comentario”, un “chisme”. Si se está tibiando la chicha y el fogón chispea, es porque habrá problemas entre quienes la tomarán. Cuando se está cocinando y la candela echa humo y se apaga, significa que la comida no será suficiente para todos.

Cura porque puede llevarse los malos aires o males de las personas. Cuando se hace la limpieza del cuerpo con ruda, es necesario culminar la tarea quemando la planta. Por lo general esta chispea y suena como pólvora, dando cuenta del mal aire que tenía el afectado. Cuando salen de algún cuerpo los “trabajos” que lo enferman, estos se deben quemar. Durante las tomas de remedio el shinÿac le entrega mensajes a tatšëmbuá, el médico que sabe cómo entenderlos y trabajar de la mano con el fuego.

Dependiendo de la persona que prenda el shinÿac, este toma forma, fuerza y energía. Cuando la candela es potente, orgulloso de su tarea quien la generó suele decir: “así soy yo”. Existe un fuego que nos habita, dijo en una ocasión el taita Miguel Mavisoy, como el del shinÿac hay que saber alimentarlo y consentirlo. Este fuego se manifiesta cuando logramos prender otros fuegos, como el del fogón, pero también el de otros seres que nos acompañan; la persona que ríe tiene un shinÿetema ayenanate “solecito en el corazón”, comentó riendo la bata Myriam Jacanamejoy.

Shinÿac es un ser con vida que da la bienvenida, tšaba šmojtobecona, a las nuevas vidas. La llegada al mundo de los Camëntšá sucedía junto al fogón, antes de que existieran los hospitales y todos los mecanismos que los legitiman. Cuando se acercaba el parto de las mujeres gestantes, ngomamaná, en su propia casa se organizaba un cuarto especial, donde no debía entrar nada de frío, y se construía dentro una pequeña letrina. En el centro se ubicaba shinÿac. El padre tenía la tarea de recoger buena leña –motilón, encino, arrayán, urapán–, que se ocuparía en el parto y durante los cuarenta días de reposo, en los cuales la madre no salía de este espacio. El fuego evita que a la madre le den dolores en la matriz o que el recién nacido sufra cólicos.

Para comenzar el trabajo de parto, acompañado por una partera, el fogón debía estar encendido. La embarazada se acomodaba en la postura tradicional, acucillada, agarrada de una faja que se colgaba de la viga más firme del cuarto; esta posición facilita el nacimiento. Ya estaba listo el juco, pasado por la candela, que se utilizaba para cortar el cordón umbilical. Estaba lista la estera, para que la madre se acomodara después del parto, shinÿajoná “acostada en la estera al lado del fogón”. Las plantas y pomadas, el aguardiente quemado. Además se alistaba la gallina ponedora, el chocolate y la arracacha, que después de ser cocinados en la candela se le daban como alimento a la recién parida.

Después del parto, la partera atendía primero a la madre. Se le daba tiempo al recién nacido para que siguiera en conexión con el cordón, que sigue latiendo varios minutos después de la llegada al mundo. A la madre se le ofrecía agua de panela con canela y anís para que se abrigara y expulsara la placenta más rápidamente. Se le acomodaba el vientre y se envolvía con tšombiash “faja”, también se le amarraba la cabeza, ya que el cuerpo se abre en dos, señala la bata Esperanza Jacanamejoy. Cuando la madre estaba acomodada, se cortaba el ombligo con el juco todavía caliente y se amarraba con un hilo rojo, pasado por agua hervida.

Los Camëntšá, al abandonar el vientre materno, se conectan con el vientre de la madre tierra por medio del shinÿac. La placenta y el ombligo del recién nacido se entierran junto a shachekbé, una de las piedras del shinÿac, para asegurar que esa persona siempre vuelva a la tierra y que, en vida, honre el legado de los ancestros. Además así šošo “bebé” crece protegido, saludable, fuerte y con suerte. Actualmente algunas mujeres solicitan en el hospital que entreguen la placenta, para mantener el ritual. La placenta se envuelve en hojas de achira morada, de naranjilla o en la tela que se utilizó para recibir el parto. Se entierra, ni muy hondo ni muy superficial, al lado del fogón. Este entierro se relaciona con la dentadura del niño o niña; si son muy salidos sus dientes se debe a que se ubicó de manera superficial. La madera que se quema durante el parto y el ritual debe ser muy fina, para que así sean los huesos y la dentadura de šošo. No se vuelve a cocinar encima del sitio donde se colocó la placenta, es un lugar sagrado.

Josefa Mavisoy fue partera. Conocía de plantas y secretos. A los niños o niñas recién nacidos, entre sus tres y seis meses, les ofrecía una bebida que les aseguraba suerte y salud. Necesitaba una buena piedra de río, resistente, que ella misma recogía. Esta se metía en el shinÿac durante todo un día y se calentaba sin quebrarse. En un litro de agua, que contenía toronjil, varios tipos de chonduro y plantas para la suerte, se ponía la piedra ardiente. El agua hervía y del litro quedaba tan solo un vaso, el cual se brindaba al bebe. Esto cuenta Myriam Jacanamejoy, hija de Josefa, quien trajo sus tres hijos varones al mundo de la mano de la mamita y todo su saber.

El día del nacimiento, o pocos días después se hace un sahumero especial para el recién nacido. El sahumero resulta de jomaš, los carbones aún encendidos que se retiran del shinÿac, ya que son la base para quemar la hierba santa, el copal, el palo santo, o la planta sagrada que se quiere compartir. Estos humos, al igual que la cercanía con el fuego, el

entierro de la placenta y las aguas de plantas sagradas, aseguran que el niño o niña crezca resistente, con un buen destino y un espíritu fuerte. Con el sahumero se puede intencionar el talento o las habilidades del recién nacido. Será así Camëntśá yentsá, Camëntśá biya “persona de aquí, con pensamiento y lengua propia”. Puede esperarse que sea buen constructor; para ello se adiciona al sahumero un nido de sietecueros, un pájaro aparente que sabe construir una compleja vivienda de dos pisos. Para que sea cestero se puede agregar tojuašefj “totora”. Para que sea buen o buena tejedora, se agregan las motas que sobran al tejer tšombiach, la faja tradicional. El origen de los ceramistas, los músicos, los talladores, los intérpretes de señales de la naturaleza, de los sueños, de los ciclos de la vida, sucede al lado del shinÿac, quien ofrenda su aliento a la nueva vida.

El humo bendito o buen aire, el sahumero, también acompaña las tomas de remedio y los momentos de curación. Él espanta el mal aire, que por lo general proviene de cementerios o lugares muy pesados. Entra al cuerpo y armoniza con su olor y su abrigo. Espanta espíritus que hacen daño. Es gracias al fuego, ya que nace de la unión de jomaš con plantas sagradas que se dejan consumir y así curan.

Cuando se termina de acomodar el techo de las construcciones se realiza el ritual de sahumar el techo. El techo como bētiy, árbol, y como bētiya, rebozo, es cobijo, abrigo que protege. En esta ceremonia festiva se invita y se comparte saná y bocoytem. Así, celebrando, bailando y riendo se asegura que ese espacio, hogar, maloca, sea próspero; allí nunca faltará el alimento. Es una bendición tener un techo, él es quien resguarda a shinÿac.

Saná, el alimento, es vida, fuerza, energía, esperanza y prosperidad. Necesita, la mayoría de las veces, transformación. El shinÿac es el lugar para la preparación de uabuanán “alimentos cocinados” y para su consumo en familia. En él la comida se configura, cambia de estado, adquiere un sabor y una textura que la hace agradable para ser comestible. Allí, en el fuego, la muerte de lo cocinado transmuta en vida para otras vidas. Jenanjan “brindar alimento” es un principio para construir comunidad y establecer vínculos afectivos. Quien es tacaño, quien no sabe ofrecer y compartir el alimento, que es la materialización de la prosperidad, es olvidado por lo demás. Cuando una persona está hablando sobre otra que no está presente, y no logra recordar su nombre, se dice que el ausente “ha sido tacaño” y por eso no se aferra a la memoria.

Jēnyá es el calor del sol, imprescindible para la vida. Ese calor, a menor escala, es el que propaga shinýac dentro de la familia y la comunidad, con su quehacer y con su presencia. Ese calor nos habita; jenbiajuam, al “reír”, se manifiesta y enciende a quienes están alrededor.

3.3 Enajabuachenan “Ayuda mutua”

Para los cabēnga el trabajo es esencialmente comunitario. La construcción del mundo, el quehacer cotidiano sucede con otros y para otros. El principal espacio de vida y de trabajo es jajañ, la chagra. Allí surge el alimento, allí están las medicinas, es un espacio de conocimiento porque allí los mayores plasmaron su sabiduría y sus experiencias. La relación con el jajañ es la relación con la existencia, con los ciclos del agua, con binýie “viento”, con el sol y la luna, y con la madre tierra, Tsbatsanamamá.

Jajañ permite la unidad de la comunidad y de las familias. Es un espacio físico, al tiempo que espiritual, donde se intercambia y fortalece el pensamiento, donde se reproducen las relaciones sociales por medio de prácticas ancestrales como enabuatēmbayēng “cuadrilla”, el grupo de trabajo comunitario y mengay “la minga”, la actividad concreta del trabajo comunitario. Las siembras, las cosechas, la construcción de espacios tradicionales, los preparativos del Betscnate “día grande” y del Uacjnaite “día de ofrendas”, ocurrían gracias a dinámicas comunitarias de trabajo.

En el tiempo de antes era común el trabajo a mano prestada o mingaailable, como en chiste le llaman algunos mayores. Por ejemplo, antes del fuerte invierno, que comenzaba tras sacudir los ramos en semana santa, se hacían mingas para recolectar leña, palos para quemar. La familia que convocaba mengay, los caseros, tenía la obligación de ofrendar buena comida – gallina, carne y mote–, buena chicha y guarapo, inamešquenay. Se invitaban amigos, vecinos, familiares y así rendía la jornada. El trabajo terminaba en fiesta, incluido baile. Cuando no existía la grabadora, los asistentes llevaban la guitarra, las flautas, las eloinas y con estos instrumentos se hacía música, el festejo. Esas reuniones se caracterizaban porque no implicaban dinero, pero sí el préstamo de las manos, el cual se asumía recíproco. Además porque no había una clara división entre trabajo y celebración.

Esta forma de minga se dañó, señala la bata Myriam Jacanamejoy, desde que llegó el dinero, auxilios económicos promovidos desde el cabildo. La gente se mal acostumbró a esperar un

pago monetario por toda minga. Si no había billetes de por medio, solo llegaban a tomar chicha cuando el trabajo finalizaba. Además la cantidad de tierra en manos de cada familia se ha reducido; ya no hay espacio suficiente para hacer grandes cultivos, como los de antes, que a muchos convocaban a trabajar. El espacio tradicional para prestarse la mano, compartir conocimientos y experiencias, cada vez es más limitado, física y espiritualmente. El guacho, la medida de trabajo –5 m de ancho por 20 m de largo–, ahora se labora como jornal al día, para quien ofrezca dinero, sin importar la relación social o de parentesco. En este tiempo se trabaja, la mayoría de las veces, para gente de afuera, šquená “blancos”, colonos adinerados.

El préstamo e intercambio de comida es también menos frecuente. Este funcionaba en tiempos de abundancia; las cosechas alcanzaban para la canasta familiar y para compartir con amigos, vecinos, compadres. Se entregaba en forma de janshan “regalo”, sabiendo que ese don sería retribuido cuando a los favorecidos les llegara su propia cosecha. También se podía pedir prestado, con el acuerdo de devolver la misma cantidad de alimento. Estos intercambios también convocaban a una pequeña celebración, “Dios le pague”; cuando se iba a pedir y tomar prestado, canasto en mano, necesariamente se compartía chichita, cuenta el taita Arturo Jacanamejoy.

El trabajo es la expresión del ser. Los Camëntšá se identifican, entre ellos, como personas con hábiles manos que saben una labor, que dentro de la comunidad cumplen ciertas tareas y se destacan para oficios particulares. Obojinŷená, ser “aparente”, es un atributo. En este caso aparente no se refiere a lo que parece y no es; significa más bien una persona oportuna, adecuada en tanto sabe hacer y tiene la disposición. “Es bien aparente”, es trabajadora, dedicada, wabojobuachaná “comedida” y detallista con su quehacer; lo hace bonito.

Doñe chbomná tsemnaná “No hay que ser perezoso”. Las personas perezosas son juzgadas ya que no fortalecen la comunidad. Una de las críticas más comunes frente a las parejas que se juntan, se relaciona con su disposición frente al trabajo. No sirve de nada tener boyá chbomná o shem chbomná, un “esposo perezoso” o una “esposa perezosa”; la construcción de lo que supone el hogar necesita del trabajo mutuo. Una noche de tragos andaban molestando a un joven que, todos saben, se dedica a tomar. “Yo sí soy Camëntšá, no hablo la lengua pero mi papá es Camëntšá”, repetía insistente. Aburrido un taita le responde, “usted lo que sí es camënsado para el trabajo”. Todos los presentes se carcajearon porque advierten su flojera para la labor, consecuencia del consumo de alcohol.

Las labores son diferenciadas por género. A los hombres no se les exige el conocimiento de la cocina; en cambio una mujer que no sepa cocinar, pelar gallina, hacer el mote y la sopa, es señalada como carishina. Otras mujeres, la nuera, la suegra, la comadre, se encargan de reprender su desconocimiento. Entre mujeres se emiten los juicios más severos. El cuidado de ngmënchetem y šošo, de los niños, niñas y bebés, recae sobre las mujeres de la comunidad – ahora que existen los hogares comunitarios, se le asigna la tarea a una madre comunitaria, nunca a un taita– y sobre las madres.

Los trabajos de construcción son masculinos. El diseño y la elaboración de las viviendas o de las malocas la realizan hombres. La recolección de la leña también depende de los taitas. En cuanto a la medicina hay una división de tareas: el yagé es brindado por tatšëmbuá, médico hombre. La curación y el cuidado de la matriz, del embarazo y los partos es tarea de mamitas. La atención del jajañ es familiar. Las labores que requieren más fuerza, como la remoción de la tierra y acomodación de la melga, la llevan a cabo los hombres. La siembra y recolección la hacen las mujeres, niños y niñas. Hay artesanos de los dos géneros; la talla en madera y la confección de quëfsaiyá “capisayo” es principalmente una labor masculina, mientras la elaboración de las fajas y la cestería depende de las mujeres.

La celebración, que le sigue al trabajo, perdura. Es acompañada de alcohol; ya no sólo chicha, también cerveza, aguardiente o ron. Es señalado y “mal visto” que las mujeres tomen como los hombres. Es decir que los vigentes espacios de encuentro y festejo, después del trabajo, son en su mayoría masculinos. Ya no se baila porque no hay con quién, dice Yovany Pujimuy. Aunque las mujeres Camëntšá tienen más oficios, son menos los espacios que les permiten celebrar.

Ser un buen trabajador, para poder prestar la mano y ayudar a los otros, es un aprendizaje que se da desde el principio de la vida, en el vientre materno. Cuando las mujeres están embarazadas se deben fajar con tšombiach. De esta manera los bebés conocen laborëjëng, la “labor”, como se llama las figuras tradicionales que son tejidas en el centro de la faja. Hay varios tipos de laborëjëng: benach, el “camino”, shinÿe, el “sol”, bejay benach, el “cauce del río”, las cuevas del taita oso, el ramo, etc. Cada una tiene su historia y un significado para el pueblo Camëntšá. Todas comparten el ser labor, que es también la acción y el efecto de

trabajar, y estando sobre el vientre transmiten y enseñan; antes de nacer, las nuevas vidas, aprenden el valor de obojinñená, ser persona aparente.

Al nacer šošo se faja, hasta sus tres años. Quem šešonatem botaman chaobochem jtantsacjuán, betsko chabojatotonam: “Para que el bebé crezca adecuadamente se le envuelve con una faja, así endurece huesos y músculos”. Esto previene que tengan parásitos y sean barrigones, y sobre todo evita que sean nerviosos, asustadizos. Estar fajados es como estar en el vientre de la madre, seguros, cobijados. Para la bata Myriam Jacanamejoy, que ella y sus hermanos fueron fajados cuando bebés y que su madre se fajara durante el embarazo, los hizo obojinñená dentro de la comunidad; buenos cuidadores, médicos, constructores, artesanos, y líderes.

Prestar la mano se multiplica; otras manos serán prestadas a la vuelta. Esto significa que constantemente los cuerpos operan, están en movimiento. Una forma de despertar al cuerpo, llamarlo a la acción, es aplicarle uashbojněshá “ortiga”. Los mayores aprovechaban el día de luna llena para levantar en la madrugada a los niños y niñas mayores de siete años y ortigarlos. Desde la noche anterior se ponía la planta sagrada a la luz de la luna. A las cuatro de la madrugada se alzaban las cobijas y se refregaban las hojas sobre los cuerpos. Para refrescar y ayudar a superar la rasquiña, se les daba un baño de agua fría. Después de este ritual ya no se volvían a acostar, sino que se dedicaban a alguna labor. De esta manera aprendían a ser buenos madrugadores y nada perezosos: “Así se poda el árbol para que crezca recto”, sabían decir los mayores.

La ortiga no es castigo, dice la bata Myriam, es una forma de enseñar. Cuando los niños o niñas están groseros, muy agresivos o desobedientes se les aplica la planta. Esta regaña por sí misma; incomoda el cuerpo y también lo despierta, ya que mejora la circulación. Entre los mismos niños y niñas se aplicaban uashbojněshá, cuando consideraban que alguno era grosero y aburrido, cuenta la bata Esperanza Jacanamejoy. Ya no es tan común esta práctica; las formas de criar y enseñar han cambiado, y muchas veces se teme que entidades del estado juzguen este modo como maltrato infantil.

La llegada a Tabanok de los misioneros con sus internados, a principios del siglo XX, transformó el trabajo. Primero porque afectó el espacio tradicional, la tierra, el jajañ, al establecer allí sus vacas y la idea de propiedad privada materializada en las cercas de alambre.

El ganado, de grandes cuernos y muchas veces agresivo, expulsó de sus chagras a muchos cabënga. La nueva forma de propiedad de la tierra, que benefició a los religiosos colonos, redujo y desplazó el lugar de pervivencia. Por otro lado las formas de obtener mano de obra, evangelizando y educando supuestamente, capturaron el trabajo indígena.

Las nuevas dinámicas de trabajo se sustentaban en el maltrato y el adoctrinamiento. Muchos Camëntšá sacrificaron su cuerpo, especialmente sus manos, en la construcción del mundo colono; poblados, carreteras, haciendas. Salvador Mavisoy, abuelo de los hermanos Jacanamejoy, tuvo que trabajar para los frailes capuchinos. El capataz era un hombre agresivo y grosero. En las mañanas levantaba a los cabënga con insultos y patadas, les hacía aguantar hambre y los menospreciaba. Molesto por el maltrato, Salvador decidió vengarse. Una mañana dejó en su cama, envuelto, como si fuera él mismo, un alambre de púas. Cuando el fraile entró a patearlo, se enredó y lastimó con el alambre. Esta broma le costó muchos fuetazos, pero le devolvió la risa y la dignidad, recuerda su nieto.

Ser internado implicaba estar lejos de la comunidad. De hecho en estos centros les prohibían la lengua propia, el vestido, el alimento proveniente de jajañ. La ayuda mutua fue desapareciendo desde que se supuso que la mano podía ser esclavizada y ya no prestada. El trabajo dejó de ser un don, un intercambio festivo. La primera tarea de su vida en el jajañ, recuerda Rodrigo Jacanamejoy, fue hacer unos muñecos para cuidar los cultivos de maíz y espantar a los mochos, loros que gustan de este alimento. Fue un juego. Y tal vez esto fue lo que trató de destruir el mundo occidental, representado por las misiones: la posibilidad de concebir el trabajo como juego, risa y festejo, como una expresión de la vida.

Algunos mayores consideran que el paso por el hogar y después por el colegio de niños, niñas y jóvenes Camëntšá, ha afectado la transmisión del conocimiento sobre el trabajo. Hasta finales de la década de los 80s inicia en el valle de Sibundoy el programa de hogares comunitarios. En la casa de las madres comunitarias, mujeres que ya fueran madres biológicas, se empezaron a reunir los niños y niñas de entre año y medio, y cinco años de edad. Antes de la llegada de este espacio de cuidado, las mujeres andaban con sus hijos e hijas uasmaná “cargados a cuestras”, en bëtiya, el rebozo, o los dejaban al cuidado de quenat guabochena, los “hermanos mayores”. Entonces los menores iban al jajañ desde temprana edad, y si bien no hacían lo mismo que los mayores, aprendían el quehacer mirando y practicando las acciones corporales desde la espalda.

Ahora, se queja el taita Pedro Miticanoy, los jóvenes pasan la mitad del día en el colegio, y la otra mitad se les ve sentados, sin hacer nada. En su infancia él aprendió a usar el azadón y el machete; no fue fácil, muchas heridas quedaron en su cuerpo de recuerdo. Pero agradece el conocimiento del “trabajo duro”, este lo hizo quien hoy es. A los 18 años, considera él, las personas ya no aprenden, les da pereza untarse de tierra. “Eso se aprendía desde temprano, a trabajar, a cultivar algo”, dice el taita. El jajañ está desapareciendo porque las nuevas generaciones no están dispuestas a entregar su energía para sostenerlo. Lo que pasan por alto es que este espacio ancestral de vida es quien brinda saná, el alimento, la energía para existir. El dinero, en forma de salario, se va como el viento. Tener qué comer por cuenta de las propias manos no tiene un valor monetario, en este caso “Dios le pague”.

Uamešné, el mote, es un alimento de mucho valor dentro de la comunidad por la labor que contiene; su elaboración no es cosa sencilla. El alimento propio es aquel que surge de la tierra y el jajañ, que requiere trabajo. Actualmente las escuelas y los hogares están implementando la denominada educación propia. La bata Esperanza Jacanamejoy cuestiona que estos programas inculcan la lengua propia, pero mantienen los comedores en manos de instituciones estatales que establecen minutas con alimentos externos, por ejemplo abundante bienestarina. Se impone desde temprana edad un modo de alimentarse, que niega saná y la ayuda mutua que es la dinámica social de su producción.

Jodidos pero contentos, ríe el taita Arturo Jacanamejoy. La vida en zonas rurales no es fácil. Permanecer en el territorio, cuidar el espacio ancestral es una lucha diaria. Algunas personas creen que el dinero es el único camino, pero al tiempo los ancestros y los mayores sabedores que aún permanecen recuerdan que existe enajabuachenan, la ayuda mutua, la opción de ser en comunidad, con otros y para otros. Trabajar es ser persona, es una expresión de la vida y de la relación con la madre, Tsbatsanamamá. Quien labora tiene motivos, aprende y enseña. El trabajo de la tierra es jodido, pero por fortuna hacerlo es también celebrar, jugar y reír.

3.4 *Shema uajenëne “La mujer sembrada”*

Uno de los principales espacios del jajañ es aquel que se dedica a tšabeshnanëg, las “plantas sagradas”. Cuidarlo y mantenerlo es una labor de mucha paciencia. Cuando se deshierba no se puede “echar machete a la loca” porque shnán, los “remedios”, se confunden con la mala hierba, y hasta lo que es considerado maleza a veces tiene poderes curativos. Hay que despertar los sentidos. Un secreto puede ser aprovechar el olfato, empezar a reconocer los aromas de cada planta. La maleza, por lo general, no libera mucho olor; es el caso de la lengua de vaca y el corazón herido, que se riegan por toda la chagra y a veces ahogan las plantas medicinales.

No se puede permitir que la maleza agarre fuerza, hay que arrancarle tbotëja, la “raíz”. Quien sabe curar debe saber con qué, y cuidar de este regalo que da Tsbatsanamamá. Es decir que los médicos tradicionales, no los charlatanes que buscan poder o dinero, sino aquellos interesados en sanar, dedican tiempo al jajañ. Así le enseñó Josefa Mavisoy a su hija y heredera de conocimiento, Esperanza Jacanamejoy. Cuando se entra al jajañ, para recoger shnán, hay que tener cuidado de no pisar las demás plantas, y si la maleza abunda, hay que deshierbar y aprovechar la planta muerta como abono. Cuidar del espacio sagrado que da vida a la medicina es al tiempo cultivar el don de la sanación.

La limpieza es fundamental para el bienestar. Las purgas, los baños con hierbas, la limpia que hace el médico tradicional después de la toma de yagé, son tratamientos para sacar de los cuerpos lo que no necesitan: la maleza, los malos aires. El cuerpo como el territorio sabe y se libera de aquello que le hace daño, pero a veces hay que darle una mano. A la chagra se le ayuda en este proceso, limpiando la tierra también se limpian los propios males. No es casualidad que el corazón herido así haya sido nombrado. A ningún ser le beneficia vivir con el corazón maltratado. Ayenán “corazón” deriva de la palabra ayén “vivo”, atender el corazón es cultivar la existencia, la vida. La lucha con el corazón herido es constante, este vuelve y sale, recordando lo esencial del cuidado sobre jajañ, sobre el propio territorio.

Ainanocan jabuatambana, el “aprendizaje y la enseñanza” son acciones “desde el corazón”. El saber sobre las plantas, sus usos y beneficios, su poder y también sus peligros, es un atributo, una herencia, un recuerdo, un regalo y no un método o técnica académica. Las libretas no sirven de nada, dice la bata Esperanza, cuando llega el paciente no hay tiempo de buscar el conocimiento afuera, en apuntes o libros. El saber está en el propio cuerpo, en el corazón y en

la sangre. Sangre cabënga. “En este tiempo los indios quieren ser blancos y los blancos indios”, se ríe el taita Miguel Mavisoy, “pero indio es indio y blanco es blanco”. Saber curar está en la sangre, sangre de los ancestros que permanece en los cuerpos vivos. Así šquená, la gente de afuera, trate de aprender a sanar, nunca serán como los propios taitas, tatšëmbuá.

Y es que la sangre tiene poder. Las mujeres, dadoras de vida, poseemos nuestro propio remedio. Por eso, dicen algunos mayores, no necesitamos como los hombres del yagé. Cada menstruación es una forma de limpieza, cíclicamente hay sanación. Mientras el cuerpo se cura está cargado de fuerza, de una energía pesada; en los días que se tiene la menstruación hay varias prohibiciones para las mujeres. No podemos acercarnos a la chagra y menos a las plantas sagradas, las contaminamos: se detiene su crecimiento, se genera la pérdida de propiedades curativas y la mala mano las puede matar.

Tampoco es adecuado acercarse al yagé cuando se está menstruando. Es muy peligroso para el médico que brinda, se puede enfermar, dejar de ver, o quedar embobado. Este tiempo, recomiendan las mayores, es para aprovechar la limpia personal, reposar y estar en calma. Algunas deciden intencionar su energía y hacer trabajos, males. La sangre femenina del periodo puede ser usada para amarrar; si se le ofrece a un hombre, escondida en un alimento o bebida, este enloquece y se pega a lo que supone un amor. La sangre es una sustancia con espíritu y poder, es memoria, cura y también puede hacer daño.

Los periodos de limpieza femeninos no son ajenos a los periodos de Tsbatsanamamá, los cuales caminan de la mano con juashëcón, la luna. Ella es quien determina los ciclos de siembra, cultivo y cosecha, de trabajo, de curación y toma de remedio. Algunos cabënga todavía acostumbran a estar atentos a las fases y acorde con ellas actuar. Catšbet, la “luna llena”, es un día especial: los mayores se levantan temprano para hacer una limpieza corporal y espiritual, es un buen día para curarse, es buen día también para sembrar, quitar las ramas secas, remover las plantas y fuetear los árboles frutales para que den buena cosecha. Obibiayte, un “día antes de la luna llena”, es recomendable tomar un baño corporal.

Shbojuet “primero de luna”, el siguiente día a la luna llena, es un mal día para tocar las plantas. La bata Esperanza, cuando joven, escuchaba a sus abuelos hablar sobre estos ciclos y no les creía mucho. En una ocasión hizo la prueba y removió un cilantro en shbojuet: a la planta le cayó una plaga, un gusano que no se le quitaba, y la tierra en donde estaba ubicado

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

La luna nueva, inañte, no es un día para sembrar ni cosechar porque las plantas se secan y los árboles frutales se apolillan. Sí se recomienda deshierbar. Entsobochan, el “cuarto creciente”, es un buen día para sembrar maíz y frijol tranca, además para recoger plantas medicinales. Desde ese día hasta la luna llena se siembra, se mueven las plantas y se podan. En obësanan, “cuarto menguante”, se recomienda sembrar alimentos cuyo fruto crece dentro de la tierra, como el tumaqueño, la cuna, la arracacha, el sixe etc. En quinto de luna, menguante y creciente, no se recomienda tocar la tierra, ni bañarse.

La luna tiene un poder fecundador para la tierra y para los seres que la habitan. Mientras crece y merma va determinando momentos de descanso, de actividad, de sanación, de creación. Su luz o su silencio indican el andar de la vida. Esperanza Jacanamejoy fue sembrada por su tío, el taita Nicolás Mavisoy, durante varias lunas llenas; así recogió el don para sanar, que estaba en su madre y en sus ancestros. Cada catšbet, el taita le ponía diferentes plantas sagradas en la palma de la mano o en la coronilla, estas entraban a su cuerpo y en él se quedaron. De esta manera fue conociéndolas, relacionándose con estos seres que saben y tratan.

Las plantas tienen su propio espíritu. Por ejemplo el yagé es conocido porque cura, pero también puede revolcar y lastimar. El espíritu tiene relación con la planta misma, de dónde proviene, sus raíces, su memoria; existe el yagé culebra, que según la bata Esperanza afecta a quien lo toma, convirtiéndolo en brujo o bruja, una persona dedicada a hacer el mal. Este espíritu también se relaciona con quien brinda la planta, su forma de trabajo y su intención, que puede tanto sanar como perjudicar. La jícama, enterrada entre surcos, es medicina. Tiene agüero, sabe la bata. Cuando se ralla suelta un zumo, una agüita, si esto no sucede la planta está avisando que no es la propia para el tratamiento. Es buena señal que la hoja del saúco, al ser macerada, suelte mucha agua; el paciente la recibirá, le hará bien. Las plantas dicen porque saben. El atributo de Esperanza Jacanamejoy es escucharlas, sentirlas y entenderlas para poder compartirlas con quien las necesita.

Cuando el taita sembró a la bata, le fue plantando los espíritus de cada planta sagrada, que en el camino la acompañan. Por eso se presentan en sus sueños. Cuando van a llegar los enfermos a solicitar ayuda, la mamita ya ha soñado las plantas que utilizará para aliviarlos. El toronjil, el pronto alivio, el borrachero, la manzanilla, entre otros, aparecen en sus sueños avisando el buen uso que se les dará. Los remedios son generosos porque ella los consiente, los alimenta con abono, los deshierba y los trabaja. Además los relaciona entre ellos; como las personas, las medicinas también trabajan en colectividad. Cada planta tiene su dominio y se debe contrastar con la fuerza de otra, de forma que alivie y no despierte nuevos males.

Para los cabēnga los sueños son avisos, señales, anuncios. En ellos se pueden presentar los ancestros, que ya no caminan esta tierra, pero que siempre cuidan. Eso le sucede con frecuencia a la bata Esperanza, su madre y sus abuelos se aparecen en sus sueños para sugerir plantas y también para advertirle que se cuide, cuando la miran mal. Le hablan en Camēntšá. Hay una lógica de los sueños que es compartida por los indígenas. Ellos saben, porque les enseñaron sus mayores, qué significan ciertas señales o cosas que se aparecen.

Si se sueña con una raposa, por ejemplo, significa que algo será robado. Si se sueña cargando leña, es que alguien cercano fallecerá, es posible que se vea la muerte o que se toque al muerto. Si se sueña a alguien carnaveando o tocando instrumento, significa que esa persona tendrá problemas, que habrá chismes mal intencionados. Si alguien sueña bañándose en un río muy turbio o que ahoga, padecerá una enfermedad. Si se sueña maíz, frijol o habas habrá abundancia, puede que llegue dinero. Si alguien sueña con flores, será convocado a ser padrino o madrina de algún bebe. Si se sueña colibrí o con un vestido hermoso, en la chagra, es el anuncio de un embarazo. En cambio soñarse embarazada es que le están haciendo un mal, algo le dieron en la comida. Si se sueña una culebra que pasa, al día siguiente se encontrará un brujo o bruja por el camino, y si sueña que la culebra lo persigue, es que le causarán un maleficio.

La bata Esperanza soñó que un cerro grande se acercaba a ella y luego se partía en dos. Salía del medio una quebrada turbia y sucia. Luego unas nubes grises tapaban toda la montaña. A los tres días la hidráulica, un río que pasa por Sibundoy, se desbordó. No hubo víctimas, pero se inundaron varios barrios del municipio. Estos anuncios demuestran que Tsbatsanamamá aguanta pero las cobra caro, como dijo el taita Arturo Jacanamejoy. Por las montañas en donde nace este río han removido la tierra, para hacer la troncal hacia Mocoa. Es similar a lo

que sucede con el río Putumayo, desviado hace cuatro décadas de su cauce, y quien amenaza con regresar por el viejo camino. El agua es agua, busca su rumbo, brama y arrastrando piedras demuestra que le están sacado la piedra²¹.

Los sueños no son tan claros para todas las personas. Quien sabe, sabe. Cuando se sueña con perros hay que cuidarse, alguien está mirando con envidia y puede tratar de hacer daño. La envidia y el ojo matan, son la maleza dentro de las relaciones sociales de la comunidad. Los malos pensamientos de una persona, que nacen del sentimiento de envidia, al ser intencionados, pueden dañar y enfermar. Los chismes, los nocivos comentarios sobre otras personas, son una forma de materializar el mal sentimiento; la “lengua larga” puede hasta provocar muertes. Hay también entierros, cosas pesadas como la tierra de cementerio, que se ocultan cerca de la persona que se espera dañar. O comida con males; la chicha y el mote, don social por excelencia, pueden ser utilizados para enfermar. Estas acciones con mala intención tienen que ver con los deseos frustrados, con el anhelo y al tiempo la dolencia por lo que tiene el otro. Se envidian las tenencias materiales como la tierra, la casa, la moto, pero también espirituales, como el conocimiento de la sanación. Las personas que se dedican a curar están en constante riesgo de padecer la enfermedad, sobre todo causada por la mala mirada, fruto de envidias.

Quien no ríe está enfermo, ojeado, muerto en vida; la ausencia de la risa es uno de los síntomas de los males que aquejan. La risa es una forma de limpieza del cuerpo y de las relaciones entre las personas. “Serio en agonía, en vida divertirse”, dijo el taita Miguel Mavisoy, médico tradicional que sabe del cuidado del corazón, ayenán, y de la importancia de la entrega del cuerpo a la celebración de la vida, ayén. La mujer sembrada tiene shinyetema ayenanate, un “solecito en el corazón”, que se enciende cuando trabaja como médica, sanando y cuidando desde la sonrisa y el buen humor que la caracterizan.

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

²¹ Sacar la piedra es una forma coloquial de decir que se genera el enfado de algo o alguien, en este caso el río. También aplica para el caso concreto de las actuales dinámicas de extracción, que sacan material calizo del río Putumayo para la construcción.

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

3.5 Chams cabënga “Somos indígenas”

Saber brindar, ofrecer a los demás, es una expresión del ser. Uacjnaite “día de las ofrendas” es el espacio de conmemoración de los antepasados. Se invita a los difuntos a visitar la casa de la familia, donde hay ofrendas de alimentos y bebidas tradicionales que la madre tierra provee, y que en vida ellos disfrutaron. El primero de noviembre, después de visitar el cementerio y limpiar las tumbas, se prepara en casa el convite; en la noche se inicia el ofrecimiento de los alimentos preparados, convocando a los que ya recogieron sus pasos de este mundo. Por medio del fuego, del fogón o de una veladora, y de las oraciones, se bendice la existencia y se pide por las ánimas benditas. Al día siguiente, después de asistir a la misa, se invita a familiares, compadres y vecinos a compartir los diferentes alimentos y bebidas preparados el día anterior. Suenan los instrumentos, más bajo que en carnaval, pero con el ánimo de festejar; se brinda con la muerte, inseparable de la vida.

Cuando alguien muere también se ofrece comida, chichita y café; “No hubo café gratis”, saben decir en chiste cuando una persona se recupera de un mal o se escapa de la muerte. Si en vida el finado poseía ganado, cuyes, marranos o gallinas, estos se deben matar y brindar en el velorio y el entierro. Cuando algún ambicioso se queda con estas propiedades, con el tiempo se le mueren y le traen desgracia. El dar sin medida es una forma de honrar al muerto; sus familiares, principalmente, deben velar por atender bien a los acompañantes del rito fúnebre. Un velorio y un entierro abundante en asistentes, pero sobre todo en comida y bebida, significa buen augurio para el camino que debe recorrer el finado. Camino que es un recoger; se dice que los espíritus avisan, antes del momento exacto del deceso visitan los lugares que transitaron en vida, para recoger sus pasos. No se debe tratar de amarrar los muertos a este mundo; cuando se guardan objetos del finado, sin darles uso, se le está

obligando a quedarse. La muerte nada material se lleva, ni los cuerpos que vuelven a ser tierra, y quien acumula objetos para recordar sufre el mal aire. La solución para el aire de muerto es botar las cosas que ya no tienen uso o regalarlas a quien las usará, para que el finado descanse en paz.

En los encuentros alrededor de la muerte están intensamente vivas las relaciones de parentesco. Ser cabënga es respetar y perpetuar las relaciones familiares y de la comunidad. “Bendición mamita”, “bendición abuelita”, “bendición padrino” es la forma en que los niños, niñas y jóvenes saludan a los mayores y las mayores, porque son las raíces quienes pueden bendecir el camino, aprobar o desaprobado acciones, y sobre todo desear el bienestar y la salud.

Para los Camëntšá el compadrazgo es una relación especial. No tiene correspondencia con lazos sanguíneos, pero termina representando más que los vínculos entre familiares. O más bien, es otra forma de hacer familia. Al ser bautizado un bebe es nombrado, esto lo configura como individuo, pero sobre todo es incluido en un tejido de relaciones con otros cabënga, es uaquiña o bembé, “hijo” o “hija”, es ochbaná, “ahijado”. Así, por medio del ritual que toma elementos del bautismo católico, y que se celebra con bocoy y saná, chicha y alimento en abundancia, entran las personas a ser parte de un tejido social y familiar, donde sólo se es en relación con otros. Con la celebración del bautismo nace una relación entre padrino, madrina y ahijado, pero más importante aún nace un nuevo compadre y una nueva comadre. Tener compadres y comadres es ser reconocido por los otros, y adquirir compromisos y retribuciones en dichas relaciones; el prestigio y la voz de taitas y mamitas ante la comunidad, corresponde con la cantidad de ahijados que acogen.

La ceremonia del bautismo es una forma de pedir permiso, brindando, para dar la bienvenida a la vida en comunidad. Celebrando siempre se consolida el cabënga, que significa “indígena” y al tiempo “nosotros mismos”. Ser Camëntšá, ser cabënga es ser con otros, mínimo de a pares. Hay un pensamiento colectivo que depende de las relaciones sociales que ocurren dentro del territorio, abrigadas por Tsbatsanamamá. Estas relaciones incluyen a los ancestros; a saná, el alimento, cuyo arquetipo es šbuachana; a las plantas sagradas y sus saberes; al jajañ, espacio de trabajo y ayuda mutua; al shinÿac, abrigo y palabra; a shinÿe y juashëcón, entre otros. Al ritualizar se le da vida a las relaciones y al pensamiento, se afirma la razón de ser, honrar y celebrar la existencia en un útero colectivo. Para los cabënga la expresión

fundamental del pensamiento, la existencia y la resistencia es la risa, la cual solo sucede con otros, que son nosotros mismos.

Conclusiones

Jenbiajuan “Reír”

Los duendes

Los duendes son espíritus de los lugares sagrados, lugares de vida donde las personas, así lo pretendan, no tienen dominio; los duendes están en jatishñ “páramo”, tjañ “montaña”, uabjajonay “humedales” y bejay “ríos”. Les gusta especialmente permanecer debajo del higuérón. Viven en el monte, si no es que ellos mismos son el monte. Actúan como guardianes, cuidan el territorio y despiertan en sus habitantes respeto al tiempo que temor. Los indígenas de Tabanok, que los conocen y los narran, no dan una descripción física ya que no se presentan ante los ojos; se dejan oler, sentir, escuchar, pero no ver.

Son pícaros. Les gusta confundir y burlar al caminante que entra en su tierra, o a la mujer que se baña en sus aguas. Voltean el mundo. Cuando están cerca se hacen escuchar lejos, riendo, silbando, tocando el rondador de tunda o llorando como un bebé, y cuando están lejos suenan muy cerca. Dejan ver sobre la tierra sus huellas, que son pequeños pies humanos, pero engañan ya que caminan en dirección contraria a la que señalan sus pisadas. Actúan como niños o niñas que gustan de travesuras: a veces trenzan el pelo de los caballos, hacen música como si fuera carnaval, producen olor a flores o refunden las herramientas de trabajo.

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

Algunos de los espíritus del monte también se manifiestan generosos. Si alguien les agrada le entregan regalos, algo de sí como animales montunos, oro o cuarzo. Una historia compartida por la bata Clemencia Jamioy relata que un joven se adentró en la montaña con su madre y su padre, en busca de buena madera. Era un tiempo lluvioso, de estridentes truenos. Al padre, mientras abría camino con el machete, le cayó encima el tronco de un viejo árbol. Con ayuda de las bestias el joven se lo logró quitar, pero el mayor quedó gravemente herido, una astilla se había incrustado en su pierna. La madre partió del lugar en busca de ayuda, mientras los relámpagos incrementaban su frecuencia. Cayó muy cerca de los hombres un rayo, lo que asustó al joven. El padre lo tranquilizó: No se asuste, dijo, el espíritu de nuestros antepasados está contento. Mientras esperaban el joven se durmió; el sueño le reveló una misión. Se despertó y percibió un extraño olor, a quemado. Vio una luz, que salía de la raíz de un viejo árbol chamuscado por un rayo. Se acercó y mientras agarraba el objeto enterrado fue rodeado por luciérnagas. El sueño lo dominó de nuevo y al soñar entendió que con el cristal encontrado podría curar enfermos, que la piedra le indicaría las plantas sagradas. Su padre fue su primer paciente, lo sanó. Con el tiempo el joven se convirtió en un gran *tatšëmbuá*, un médico tradicional.

Cuando el monte lo decide le entrega a las personas dones, que pueden parecer objetos como el cuarzo, pero que son, sobre todo, atributos. Es como lo que sucede con la *fueteadora*, una serpiente que entrega el regalo lastimando; ella no tiene veneno, pero su cola pega más duro que el látigo; cuando *fuetea* a algún caminante lo deja gravemente herido, no obstante con el tiempo se recupera y adquiere la propiedad de la velocidad. Se dice que quien ha sido tocado por la gracia de la *fueteadora*, no es alcanzado nunca en los caminos²². Los espíritus le entregan cualidades a la gente, regalos que al tiempo empoderan al monte; atribuir es también poseer.

Si quiere, el duende entrega tesoros, con gracia y desgracia. Existe, camino al Paraíso, la chorrera del duende. Los mayores recomiendan pasar rápido, con cuidado. Estos lugares son pesados, tienen misterio y pueden enfermar, provocar mal aire. Por eso se les debe pedir permiso. Antes de entrar a los territorios, los que saben, piden permiso; un *taita*, al hacer la limpieza del cuerpo, le pide permiso al paciente; al monte, como al espíritu de los mayores,

²² El *cuspe*, una especie de trompo que se juega en el sur de Colombia, en el Valle de Sibundoy, baila bonito al ser *fueteadado* con una *cabuya*. Su velocidad la determina el jugador, con la fuerza del *azote*. Se puede suponer entonces que la serpiente *fueteadora* es quien juega a la persona, cuando la *fuetea*.

hay que pedirle permiso para relacionarse, demostrando así respeto y humildad. Quien construye afinidad con el espíritu de la chorrera del duende puede recibir oro, fortuna. Quien no, generalmente por ambicioso, es espantado; el lugar se nubla y llama la tormenta o al arcoíris, demostrando su desagrado.

El rayo es otro espíritu del monte. Los duendes, como los antepasados, se pueden manifestar en rayos. “Trueno ciencia, trueno poder, trueno conocimiento, trueno sabiduría”, cantan el taita Miguel Mavisoy y el taita Arturo Jacanamejoy cuando hacen limpieza con sus cuarzos. El relámpago es luz, el trueno sonido, el cuarzo piedra: todos son fuerza, espíritu y por eso conocimiento, sabiduría. Son chispa, chispa que se trasmite como atributo. Cuenta la bata Esperanza Jacanamejoy que uno de los mejores tatsëmbuá que ha conocido, fue partido por un rayo cuando niño, luego lo juntó de nuevo otra descarga. Así fue habitado por la chispa, que se manifestaba cuando curaba y en su buen ánimo cuando reía; el día de su muerte cayeron rayos toda la noche.

Las piedras, preciosas o no, tienen espíritu y son sagradas. No en vano la virgen de las lajas, virgen de las piedras, es adorada por los Camëntšá. Las piedras configuran el territorio, hacen el mundo; son camino, son río, son mina y barranco, son el rayo en la tierra. Por eso, seguramente, pueden curar y proteger, así como dañar. La troncal San Francisco-Mocoa, parte de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), se ha tardado más de lo que planearon sus constructores; el robo de dineros y las difíciles condiciones ambientales son las razones de la demora, según las empresas contratistas. Para los cabënga el fracaso de este proyecto es una muestra de la resistencia del territorio, quien sabe que esta variante entra para saquear sus riquezas; derrumbes, avalanchas, intensas lluvias dan cuenta de la molestia de la montaña, a quien nunca se le pidió autorización para trazar esta ruta, ya que quienes la pensaron y la construyen no le tienen respeto alguno a la piedra que sostiene el monte.

Cuentan los mayores que en el tiempo de antes hubo una intensa sequía, plantas y animales empezaron a morir. Todos conversaron y decidieron que el loro y el carpintero partirían en busca de agua. Los pájaros encontraron un hermoso árbol de donde salía mucha agua, formando una cocha, una laguna. Allí nadaba la tortuga. Le pidieron autorización para tomar agua, y ella les dijo que si querían bastante agua le ayudaran a tumbar el árbol. Entre todos lo tumbaron y empezó a llover. Las ramas que miraban hacia el cielo se convirtieron en neblina;

de las ramas de los lados nacieron los ríos; del tronco surgió el mar. Al ver este milagro los animales sembraron más árboles y desde ahí Tsbatsanamamá, la madre tierra, se mantiene con bonita agua.

Los árboles son río, neblina y mar. La montaña son todos los caminos de agua que le dan vida, como el páramo es la neblina que lo cubre. El rayo es fuego y piedra; de la piedra los árboles se sostienen y los troncos hacen posible el fuego. Todos ellos son unidad, son vida. El monte son todas sus caras, todos los espíritus que lo habitan y le dan carácter. En Tabanok el duende resulta un espíritu arquetípico por la ambigüedad y la picardía de su ser; es uno y muchos a la vez, el mundo al revés. Hace ya bastantes años Hernán Pérez de Quesada se encontró en esta tierra con un espíritu engañoso, según sus propios términos, el cual hacía de todos sus habitantes desvergonzados y atrevidos (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 61), tal vez muy burlones.

Philippe Descola (2001) señala que hay gente que atribuye disposiciones y comportamientos humanos a plantas, animales y a organismos no vivientes como espíritus o minerales; a cualquier entidad dotada de propiedades definitorias como una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, una conducta social, un código moral. El animismo dota a todos los seres de atributos sociales en términos de la posibilidad de relación. Este, consideraría el antropólogo francés, es el caso del espíritu del monte, el duende, quien evidentemente tiene carácter. Lo descrito hasta ahora rebate la posición de Descola; más bien, lo humano se constituye como tal al conseguir atributos propios del territorio, de sus espíritus, ríos, culebras, piedras preciosas y rayos, que son ante todo seres vivientes.

Maurice Leenhardt trata de bosquejar lo que denomina el personaje; un ser viviente que en el mundo melanesio equivale a lo que se llama Kamo. Kamo corresponde a un predicado que indica vida, ya sea animal, vegetal o mítica, “el kamo es un personaje vivo que se reconoce menos por su contorno de hombre que por su forma o, podríamos decir, por su ‘aire de humanidad’. En esta forma, y no en el rasgo exterior, existe el personaje. Lo humano sobrepasa así todas las representaciones físicas del hombre” (Leenhardt 1997, 46). El cuerpo no existe como elemento diferenciador, ni siquiera había entre los canacos de Melanesia una palabra para denominarlo, apenas se concibe como sostén del kamo; el individuo no opera allí, sino aquello que vive, ese aire de humanidad, la capacidad de estar en relación, ser relación. Lo que vive sobrepasa los cuerpos.

Tomando como referencia los postulados de Leenhardt, los duendes podrían entenderse como personajes, en tantos seres vivientes, que no necesitan de un cuerpo, de una forma determinada. Son sobre todo una capacidad de relación, que se caracteriza por la picardía, la astucia, la viveza, el disimulo y el engaño; la travesura, la burla y el juego; la intención de ponerle sabor a la vida. Estos personajes habitan el mundo Camëntšá, al tiempo que le dan sentido, riendo. El vicio cómico, como llama Bergson (2003) a cierto espíritu de la comedia, conserva su existencia independiente de las personas, es en sí mismo un personaje. Lo cómico, según este filósofo francés, es inconsciente, está íntimamente ligado a las personas pero es distinto a ellas, como el duende.

Para Eduardo Viveiros de Castro el perspectivismo es un “relacionalismo”, es decir, que “no hay puntos de vista sobre las cosas, son las cosas y los seres los que son puntos de vista” (2004, 59). Los seres comparten la “humanidad”, común a todos, y son capaces de ocupar un punto de vista, una perspectiva, es decir, un modo particular que surge del cuerpo, para relacionarse con el resto de habitantes y cosas del mundo. Sin embargo, esto no implica relatividad sino un “intercambio de perspectivas”, una “ontología íntegramente relacional” (Viveiros 2004, 61); las relaciones entre los seres se establecen desde sus potencias y atributos particulares. Desde la perspectiva o punto de vista, propia del cuerpo de todos los seres, se puede ver y estar de una manera particular. Según Viveiros de Castro (2010) todos los seres se ven a sí mismos como personas, y ven a otros seres desde su perspectiva, su cuerpo; es decir que las posiciones en el mundo, como el predador y la presa, se construyen a partir de atributos corporales y afinidades.

Es interesante pensar al duende a partir del perspectivismo. Este ser, ya lo mencioné, es uno y muchos a la vez. Esta propiedad lo posiciona en diferentes cuerpos, diferentes posibilidades de ver el mundo y por eso, posiblemente, desorganizarlo. Para Propp (2007) la princesa Nesmeyana, personaje que estimula todo su análisis sobre la risa ritual, en su estadio ancestral es la dadora del agua, al tiempo que ella misma es el agua. Hay un atributo particular, presente en los diferentes puntos de vista desde donde se posiciona el duende, y es su picardía. Riendo, de otros y con otros, él es y está en el mundo. El duende es la risa, es un carácter al tiempo que un atributo que nace del monte; es una relación, un regalo, una perspectiva que entrega cualidades, y de esta manera posee a los cuerpos. Reír es una forma de estar enduendado, al tiempo que una disposición para enduendar, encantar a otros seres.

Vida y resistencia

La risa entre los Camëntšá es un atributo, una cualidad del ser. Quien no ríe no vive, no es cabēnga, no es “nosotros mismos”. En una reunión en la vereda La Menta, que en principio tenía tintes políticos, pero terminó siendo una buena fiesta cuando se fueron los políticos, las personas reían a carcajadas. Tonteaban al “dotor”, un médico metido en política, que nos iba a “hacer el tacto a todos”. Era muy divertido porque sobre todo las mujeres mayores le insistían, “me hará el tacto doctor”, y a los hombres los intimidaban, “¿se va a dejar hacer el tacto?”. Había un evidente juego sexual, que es recurrente al momento de hacer chistes. Pero además había una conciencia de que las personas que se meten a hacer política están buscando cómo aprovecharse de otros. “No es que ahora ganen y ahí si nos hagan el tacto”, le dijo al final una mamita, que ya tenía bastante bocoy en el cuerpo.

“Nos reímos...”, dijo la bata Myriam mientras se secaba las lágrimas que acompañaban sus carcajadas. “En vida”, le respondió la bata Margarita. “Muertos ya para qué”, brinda con un vaso de chicha la bata Myriam. El taita Pedro interviene, “al muerto ni porque le hagan cosquillas”. “Al muerto así le hagan el tacto”. Todos ríen. “Ya muertos qué”, se repiten. Esa tonteadera, como se denominan los momentos en que los chistes provocan la risa, no fue un acto de menosprecio hacia los muertos. Ellos son bromeados con mucho respeto, siempre convocándolos y venerándolos. Lo que sucedió esa noche, como muchas otras, fue una celebración de la vida; una afirmación de la necesidad de reír para ser y estar con otros; un acto festivo que no necesitó de más motivos que la vida misma. Como atina a afirmar Vladímir Propp (2007), se prohíbe reír en el reino de la muerte, mientras el reino terrenal precisa de la risa.

El territorio como lugar sagrado, lugar de partida y de llegada, es lugar de vida y risa. Para los Camëntšá no es únicamente físico, es un lugar espiritual; en él sucede la cultura. Se defiende porque es lo heredado, lo que dejaron los que ya no ríen, pero están presentes en la memoria y en la sonrisa de los vivos. Perdura el pensamiento, la lengua, el baile, el canto y la risa porque perdura el territorio. El fraile Fidel de Montclar, misionero capuchino, se encontró con un territorio salvaje, que según él poseía un espíritu maléfico, entretenido en molestar a los colonizadores, acomodando precipicios y despeñaderos para impedir la entrada a sí mismo (Ramírez 1996, 119). Tabanok se ha resistido a la invasión, en el presente manifiesta en

grandes estructuras viales, proyectos de extracción minera, monocultivos y ganadería extensiva, siempre burlando a los atrevidos que al monte se adentran sin pedir permiso.

“Según mi torpe inteligencia”, dice la bata Esperanza Jacanamejoy cuando va a expresar una opinión. “Estos indios si están avanzados: en ignorancia”, ríe el taita Arturo Jacanamejoy. Este juego de palabras sobre el intelecto y la sabiduría, da cuenta de una forma de pensar el mundo por parte de los Camëntśá; forma que, ellos saben, se diferencia del pensamiento colono, pensamiento de afuera. En el entendimiento cabënga sobre el mundo, que históricamente ha sido menospreciado por los colonos, prima la vida. Al decir en broma que su inteligencia es torpe, o que son avanzados en ignorancia, reafirman su conocimiento sobre la existencia y la esencia de la vida; el chiste pone de presente una forma de ver el mundo, al revés. Para Bajtín (2003) la risa es ambivalente, alegre al tiempo que burlona y sarcástica, niega y afirma, expresa un juicio sobre el mundo, en el que se encuentran inevitablemente incluidos aquellos que ríen. Aunque diferente, el pensamiento Camëntśá resulta más coherente que la ambición de picar el monte en pedazos para saquearlo y obtener dinero, ya que este último, los indígenas lo saben, no alimenta ni quita la sed.

Frente a la preocupación sobre la mecanización artificial del cuerpo humano, donde lo artificioso sustituye lo natural, Bergson (2003) pone de manifiesto que el acto de reír es una burla de los artificios, una defensa de la vida pues lo mecánico va en contra de ella. La mecanización no sólo sucede en el cuerpo humano, sucede en el territorio, en el jajañ. Este último, espacio tradicional de diversidad, viene siendo remplazado por los monocultivos de granadilla, frijol, maderables y por la ganadería extensiva. Si llega a morir el jajañ se pierde šbuachana, que es maíz, fuerza, energía y esperanza; se pierde uamešnén y bocoy, el mote y la chicha; se pierde la celebración, la risa y la vida. La oposición contra la mecanización de la existencia es una lucha desde el pensamiento, desde las maneras de ser y estar, desde la medicina tradicional; es jodida, compleja, y sobre todo, cosa seria. No por ser cosa seria el proceso de resistencia en el territorio desprecia la risa. Reír resulta necesario para arraigarse con sentido y motivos a la vida, y por tanto querer protegerla.

Sin jajañ no hay chicha, dicha, ni encanto. El secreto de bocoy, de su espíritu que es heredero de la guía que le precede y obviamente fruto de šbuachana, es habitar el cuerpo: “Nosotros somos como hijos del maíz, de la chicha, está en nuestro cuerpo, en la sangre”, dijo, mientras

tomábamos bocoy, el taita Miguel Mavisoy²³. En este encuentro de seres, de pares porque así se toma la chicha, hay chuma y malicia. La borrachera inspira el baile, el canto, los chistes, la celebración de la existencia. La fuerza de šbuachana se apropia de los cuerpos, les da energía, los llena de esperanza. Los convierte en fértiles lugares, que ríen y entre ellos se encantan. Yovany Pujimuy cuenta que entre los Camëntšá no se acostumbraba celebrar los quince años de las mujeres, este ritual se impuso por los colonos que han llegado al Valle de Sibundoy. Se hicieron algunas de estas celebraciones entre familias cabënga, pero fracasaron, dice Yovany en tono de chiste que las festejadas terminaron con regalos inesperados. La borrachera anima el deseo sexual; hay varios hijos e hijas del carnaval, por ejemplo. Muchas veces los encuentros sexuales son resultado del encanto, de las pasiones que afloran en la chuma; también hay casos dramáticos, en donde la bebida se convierte en una excusa para el abuso de un cuerpo sobre otro.

El espíritu de la chicha, como el del duende, tiene varias caras. Al encontrarse con quien la toma, despierta la malicia. Hace que las personas manifiesten su humor: algunos dicen lo que en sano juicio no mencionarían, se burlan de lo que no se debe, les aflora la picardía, “no perdonan ni una”, a nadie se deja quieto, todo se puede ridiculizar porque imperfecto es el mundo (Bajtín 2003). Otros, de humor más pesado y menos risueño, buscan la pelea y son agresivos con las otras personas. La chicha es alimento, fertilidad, enamoramiento y risa. También para algunos es la cara grotesca. Esta bebida reproduce la vida. Paradójicamente, en su encuentro con algunos espíritus, daña y violenta la vida misma. La chicha como la risa pone de presente lo grotesco, la imperfección de la existencia, lo monstruoso, horrible y deforme; como también la metamorfosis, la transmutación (Bajtín 2003), la probabilidad de otros mundos.

Bocoy y uamešnéen son el sustento material de la celebración, del carnaval. Son vida, esperanza, energía y fuerza, producto del jajañ y de las manos que con cariño lo trabajan. Propp (2007) señala que la risa, particularmente de la princesa Nesmeyana, suscita la vida vegetal. Riendo se siembra, riendo se cosecha, además se trabaja en la cocina, donde el fogón transforma los alimentos. Reír es transmitir vida en lo que se ofrece, bien señala la bata

²³ Tepeu y Gucumatz son los progenitores de los primeros hombres, los Quiché. Con mazorcas blancas y mazorcas amarillas los crearon; de maíz es su sangre y su carne; de este alimento proviene su fuerza, vigor y gordura. Esta narración sobre los hombres de maíz, original del Popol-Vuh, es retomada por Miguel Ángel Asturias (2002) quien recrea el mito Maya, lo recuerda y actualiza.

Esperanza que la chicha hay que prepararla con amor, con cariño, y enfriarla bonito; si se hace con amargura tumba rápido a los tomadores.

Una ofrenda, eso es el clestrinÿe. Un espacio de encuentro entre compadres y comadres, entre familiares, entre vecinos, donde se está y se ríe juntos. Es una fiesta cabēnga en la que todos están dispuestos a dar y a recibir, sin medida. Las flores, con las que se desea el feliz año, son el homenaje a la fecundidad, del pueblo, del otro y de todos. Al poner sobre la cabeza pétalos de flores se bendice, se celebra la fertilidad que permite la vida del monte, del jajañ, de las flores y del cuerpo de quien las recibe. Ante la sonrisa de Nesmeyana se abren las flores (Propp 2007). Las flores son, para los Camēntšá, expresión de abundancia en relaciones de compadrazgo, símbolo de los vínculos de parentesco que se construyen dentro de la comunidad. Riendo se tejen relaciones, se consolida el “nosotros mismos”, se crea y persiste la vida. Allí, en la risa, está la simiente, la semilla y el semen. Para Propp, la princesa siempre termina tomando como compañero a quien la hace reír, es decir, a quien le ofrece fecundidad. El encanto del enamoramiento, el embrujo, está en la risa.

El nacimiento, encuentro con la vida, va acompañado de la risa (Propp 2007). Shinÿac, el fogón, el pequeño sol que hay dentro de los hogares, es el espacio que acostumbraba dar la bienvenida a las nuevas vidas. Aunque los partos ya no se lleven a cabo al lado del fogón, este sigue siendo un lugar para honrar la existencia: allí se prepara saná, el alimento, se abrigan los cuerpos, se cocinan los remedios de plantas sagradas, y se convoca la palabra, de los vivos y los ancestros. Al abandonar el vientre materno, algunos Camēntšá se conectan con el vientre de la madre tierra por medio del shinÿac: la placenta del recién nacido se entierra junto a shachekbé, una de las piedras del fogón, para asegurar que esa persona siempre vuelva a la tierra. En el shinÿac lo cósmico, lo social y lo corporal se encuentran ligados indisolublemente en una totalidad, la vida (Bajtín 2003); por eso es un lugar donde se ríe.

Maurice Halbwach (2011) señala que somos un eco de lo que otros dijeron. También podemos ser el eco de lo que otros rieron. Para este sociólogo francés, la memoria es colectiva; los pensamientos, ideas, sentimientos y pasiones no son creaciones individuales, sino que resultan de una vibración conjunta. La gracia del fogón es que enciende esa memoria; es abrigo para la vida al fomentar el encuentro, de personas y tiempos, acompañado inevitablemente de la risa. Nēñá, la leña, alimenta el fuego. Son entonces los árboles, bētiy,

quienes dan calor, cobijan y resguardan. Es el espíritu del monte, al fin y al cabo, quien anima el shinÿac en cada nueva chispa.

Existe un fuego que nos habita, dijo el taita Miguel Mavisoy, como el del shinÿac hay que saber alimentarlo y consentirlo. Este fuego se manifiesta cuando logramos prender otros fuegos, como el del fogón, pero sobre todo el de otros seres que nos acompañan. El trabajo etnográfico de Michael Uzendoski entre los Napo runa, le da importancia al nacimiento y a la crianza de niños y niñas como momentos determinantes de la existencia de los indígenas. Los conceptos sinzhiyachina –fortalecer– y dirichuyachina –enderezar– dan cuenta de una filosofía de vida, que incluye relaciones entre estados de persona, cosmología y valores sociales. “La socio-cultura Napo runa define el nacimiento y la crianza de un niño a través del desarrollo de la voluntad, la cual es un poder y conciencia social localizada en el corazón humano (shungu)... En este sentido y de acuerdo con la cultura kichwa del Napo la voluntad no es otorgada al momento del nacimiento; sino que más bien debe formarse a pesar de que esta habita en el cuerpo humano” (Uzendoski 2010, 54).

La persona que ríe tiene un shinÿetema ayenanate “solecito en el corazón”, comentó riendo la bata Myriam Jacanamejoy. Para los Camëntšá la conexión con el shinÿac en el nacimiento, durante la crianza y a lo largo de la vida es fundamental; el fuego que les entrega el fogón, y los habita, está ubicado en el corazón, ayenán. La gracia y el encanto de cada ser es un atributo relacionado con el fuego, con el fogón que abrigó el nacimiento o que cubre la placenta. Aunque siempre habita el cuerpo, el fuego toma forma y se manifiesta en la risa, en la posibilidad de despertar la chispa de otros seres y celebrar ayena, la vida. El buen aire, la ofrenda del fogón a la vida recién llegada, su aliento que es sahumero, asegura que el niño o niña crezca resistente, con buen destino y un espíritu fuerte. Con el sahumero se puede intencionar el talento o las habilidades de la persona, este espíritu del fogón, en forma de humo, entrega atributos. El shinÿac enseña a ser Camëntšá yentsá, Camëntšá biya, “persona de aquí, con pensamiento y lengua propia”.

Según Henri Bergson los principales síntomas que acompañan la risa son la insensibilidad y la indiferencia. Esto se debe a que, según el autor, las personas asisten a la vida como espectadores indiferentes y distraídos, cuando ríen hacen una abstracción de lo que sucede alrededor. “Lo cómico, para producir todo su efecto, exige como una anestesia momentánea del corazón” (Bergson 2003, 14). “Se dirige a la inteligencia pura: la risa es incompatible con

la emoción” (Bergson 2003, 106). Para este filósofo que algo sea risible implica que no conmueva, que no sea tomado en serio, así sea serio. El ejercicio de descripción etnográfica presentado, ha tratado de demostrar que para los Camëntšá la vida es una totalidad que abraza y habita, es imposible relacionarse con ella como un espectador. Ser indiferente ante la vida, no reír desde el sentimiento y el corazón, es estar muerto. Reír es tomar profundamente en serio la existencia, sin seriedad.

Para hacer en el mundo hay que estar habitado por él. Esto es el trabajo cabënga, la disposición de construir en comunidad, poner el cuerpo y especialmente las manos, la persona que se es, al servicio de un territorio que cobija y también entrega dones. El quehacer cotidiano sucede con otros y para otros mediante enajabuachenan, la ayuda mutua, es decir que el trabajo es ante todo una relación, de vida y risa. Bashco, la fiesta, es inseparable de la minga y de la comida; trabajar es celebrar con los otros, alimentar el cuerpo y el espíritu. Se trabaja primero que todo la tierra, para tener qué comer, así celebrar, y se come para tener la fuerza, la energía y la esperanza para trabajar y bailar. Aunque el dinero ya controla muchas de las relaciones laborales, pervive la idea de que el trabajo es ante todo una expresión del ser. Los Camëntšá se identifican, entre ellos, como personas con hábiles manos que saben una labor, que dentro de la comunidad cumplen ciertas tareas y se destacan para oficios particulares. Obojinÿená, ser “aparente”, es un atributo, es saber hacer bonito.

Y en hacer bonito, no por dinero sino por la vida misma, está la resistencia. La seriedad como una significación unilateral, como una única opción de mundo posible, se destruye desde la risa (Bajtín 2003). La risa, para Mijaíl Bajtín, libera la conciencia, el pensamiento, la imaginación humana; en esta liberación está la posibilidad de construir, de hacer, de trabajar el mundo. El trabajo que se realiza únicamente para obtener una remuneración económica, que sólo se concreta en el dinero, vacía la vida. Hacer desde el corazón, por el contrario, anima las acciones cotidianas. El trabajo es una actuación llena de sentido, donde entra en juego la ocupación vital. Todo hacer de las personas no es más que un juego (Huizinga 1957), el mundo es el escenario donde se juega un papel, al tiempo que se está poseído por el juego (Bourdieu 2002). Haciendo se es persona, se ofrece y celebra la vida.

Los capuchinos, que llegaron a Tabanok en 1899 y allí se quedaron por medio siglo, cambiaron la vida de los Camëntšá; su misión se concentró en transformar las dinámicas de trabajo y de relación con el territorio. La reducción, una imposición de una forma de

organizarse en el lugar de origen, trataba de controlar las manos y el pensamiento de los cabënga. La vida en poblados se estableció para fortalecer los procesos extractivos; evangelizando y educando, supuestamente, se capturó el trabajo indígena. La propiedad privada, protegida por el alambre, benefició a los autos determinados como propietarios, frailes servidores de la iglesia. Tsbatsanamamá, la madre, dadora de vida, fue vendida como objeto, como una posesión dominada.

El control sobre el territorio significaba el control de los cabënga; las personas, su cuerpo, sus manos y su trabajo, sus costumbres, su lugar de vida eran reglamentadas por otros, blancos de afuera. Este encuentro fue paradójico. Carlos Páramo demuestra que todo lo misionero invita a la paradoja. El misionero no ríe, por el contrario el salvaje se ríe, de los chistes y del misionero, “que es un chiste en sí mismo” (Páramo 2018); lo que hace del misionero un chiste es que tiene una misión, que es muy distinta para sí y los suyos, de lo que es y será para sus misionados. Mientras los capuchinos estaban seguros de ser los abanderados para llevar la civilización a este valle, lejano y salvaje, los indígenas los vieron y los recuerdan como seres crueles, y ridículos.

Al transformar lo temible en ridículo, la risa aclara la conciencia y revela nuevas posibilidades de mundo; “se juega con lo que se teme, se le hace burla” (Bajtín 2003, 86). Hace unas páginas conté sobre Salvador Mavisoy, abuelo de los hermanos Jacanamejoy, quien trabajó para los frailes capuchinos: un día, cansado del maltrato y las agresiones, le hizo una broma al capataz; broma que le costó muchos fuetazos, pero le permitió ridiculizar esta figura de autoridad. Pequeños al tiempo que significativos actos, pícaros y burlones, seguramente fueron dolorosos, cobraron altos costos; pero alentaron el espíritu festivo de la vida; a pesar de las misiones y de las posteriores colonizaciones, el trabajo entre los cabënga sigue siendo juego, risa y celebración, una expresión de la existencia que respeta y negocia con la madre, la dadora de vida, Tsbatsanamamá.

“Parece mentira pero volví a nacer” canta y ríe el taita Arturo, mientras oficia la ceremonia de toma de yagé. Es lo que sucede en la toma de remedio, hay una sanación dolorosa, un encuentro de cara al miedo y las penas, un proceso corporal de limpieza: “estoy meao, vomitao y hasta cagao” repite siempre el taita, eso que alguna vez le dijo un costeño al salir de la chuma. Es un ritual donde se muere para volver a nacer, y se ríe, porque se retorna a la vida (Propp 2007). Ritual donde se presenta la complejidad y la paradoja de la risa, el

sentimiento de lo contrario (Pirandello 2002); las lágrimas y el sufrimiento profundo que se desahogan en la carcajada; la contradicción de una grandeza infinita frente a una miseria infinita (Baudelaire 1988); estar vivos, cosa jodida, caótica, pero hermosa, entonces mejor reír.

La tristeza mata. Ximena Pujimuy, una niña de dos años, se enfermó de gripa y bronquitis, decían en el hospital. Cuando su madre la llevó donde la bata Esperanza y le contó los síntomas, la mamita entendió que el problema era la nostalgia. El padre de Ximena se había ido para el Naya a trabajar; nunca antes se habían separado y eran muy apegados. Esperanza Jacanamejoy le hizo algunos baños con hierbas dulces, la sopló para el mal aire y pidió una prenda de ropa del padre ausente; con la camiseta que le llevaron preparó un remedio. Así hizo llevadera la inevitable tristeza. Cuando encontramos a su madre, meses después, dijo que Ximena estaba mejor, ya se reía.

Tal vez eso hace la risa, llevadera la vida. Deja ser, la nostalgia, las lágrimas, la alegría, los dolores, el miedo, el placer, las dificultades, el caos, lo indecible, y ella solo está. Una persona que ríe es sana. En esta acción que implica el cuerpo se desborda la energía, todo fluye. “Hay que aprender a reír. La risa es una gran medicina” (Osho 2006, 99). La forma de enfrentar la enfermedad es sembrar, dice la bata Esperanza Jacanamejoy, para despertar la disposición de dar y cuidar la vida; sembrar la matriz es lo que ella hace. La siembra es la necesaria conexión con Tsbatsanamamá, el útero colectivo; esta mujer sembrada, simiente, sabe sobre enfrentar los males que aquejan a las personas, sabe del cuidado de la vida, seguramente por eso ríe tanto.

La comedia es la máscara a través de la cual le entregamos a la risa la dificultad de estar vivos (Eco 1998). En los chistes aparece aquello que molesta, como que “esa nuera noera”, o que provoca, como cuando llueve mucho y “la tarde está paramoza”, o que duele, como “amor mío, corazón de otra”. Se vienen tiempos difíciles, rumoraban tras la elección del nuevo presidente de Colombia, “a echarle más coles a la sopa de coles”, ya no hay para “pepe”, pollo; seguramente la violencia se va a incrementar, “solo queda rezar” se persignaban riendo amargamente. Para Bajtín (2003) la risa implica la superación del miedo: mientras se retorció de dolor por un trabajo que le habían hecho, un taita tranquilizaba y distraía a su familia, “de esta me salvo, este es un indio duro de matar”, mientras sus sobrinos lo molestaban, “no hubo café gratis entonces”. La muerte no es la negación de la vida, es una condición de renovación,

como lo es la risa (Bajtín 2003); en los entierros también se ríe, un hombre joven falleció, sus amigos y primos se burlaban entre ellos, al darle el pésame a la viuda le dirían al oído “tendrásme en cuenta”. No es que no haya duelo, es que es inherente a la vida y los más sano es aprender a bromear con él; la risa como los mitos tienen la tarea de distraer, desdramatizando, de alguna manera, la existencia (Clastres 1978).

La risa es colectiva, sucede gracias a la complicidad entre los rientes, que comparten un sentido común (Bergson 2003), unos guiños o mensajes implícitos. Cabënga significa “indígena” y al tiempo “nosotros mismos”. Ser Camëntšá, ser cabënga es saber reír con otros. También reír del otro, de aquello que él refleja de nosotros mismos; saber reír de sí. Bajtín (2003) indica que la risa es resistencia en tanto le pertenece al pueblo, a las masas y no a los individuos. Una vez que se ha jugado, el juego permanece en el recuerdo como creación o como tesoro espiritual, como memoria; es transmitido por tradición y puede por tanto repetirse a través del tiempo (Huizinga 2008). La memoria colectiva de la risa, regalo de los ancestros y de los espíritus del monte, está presente en todos aquellos que aún juegan, bailan, ríen, celebran la vida y resisten. La risa depende de que la ríen.

“Por la tierra, por la vida, por nuestra existencia” es la consigna de las movilizaciones en defensa del territorio que durante los últimos años se han realizado. La actividad minera y los proyectos de infraestructura, que aseguran el tránsito de recursos naturales desde el interior de las selvas de Colombia a los principales centros de producción y consumo del mundo, amenazan la vida del pueblo Camëntšá. A pesar de las estrategias de las multinacionales y del estado, para acelerar y aprobar los proyectos, negando la existencia de pueblos indígenas, los Camëntšá insisten en afirmarse vivos en un proceso de defensa con Tabanok. Ríen, para vivir y seguir viviendo; lo que está en juego es el mundo que habita.



Carnavalito. Vereda La Menta. Fuente: Laura Chaustre. 11 de febrero, 2018.

Palabras de los mayores, compartidas por la bata Myriam Jacanamejoy:

Bëng betsanajemong montse
Chëyec botaman matenojuabong
Ainanocan
Bëngbe basengbiam mas chëcoyam

“Nosotros mayores estamos,
por eso pensemos bonito,
de corazón,
para nuestros venideros”

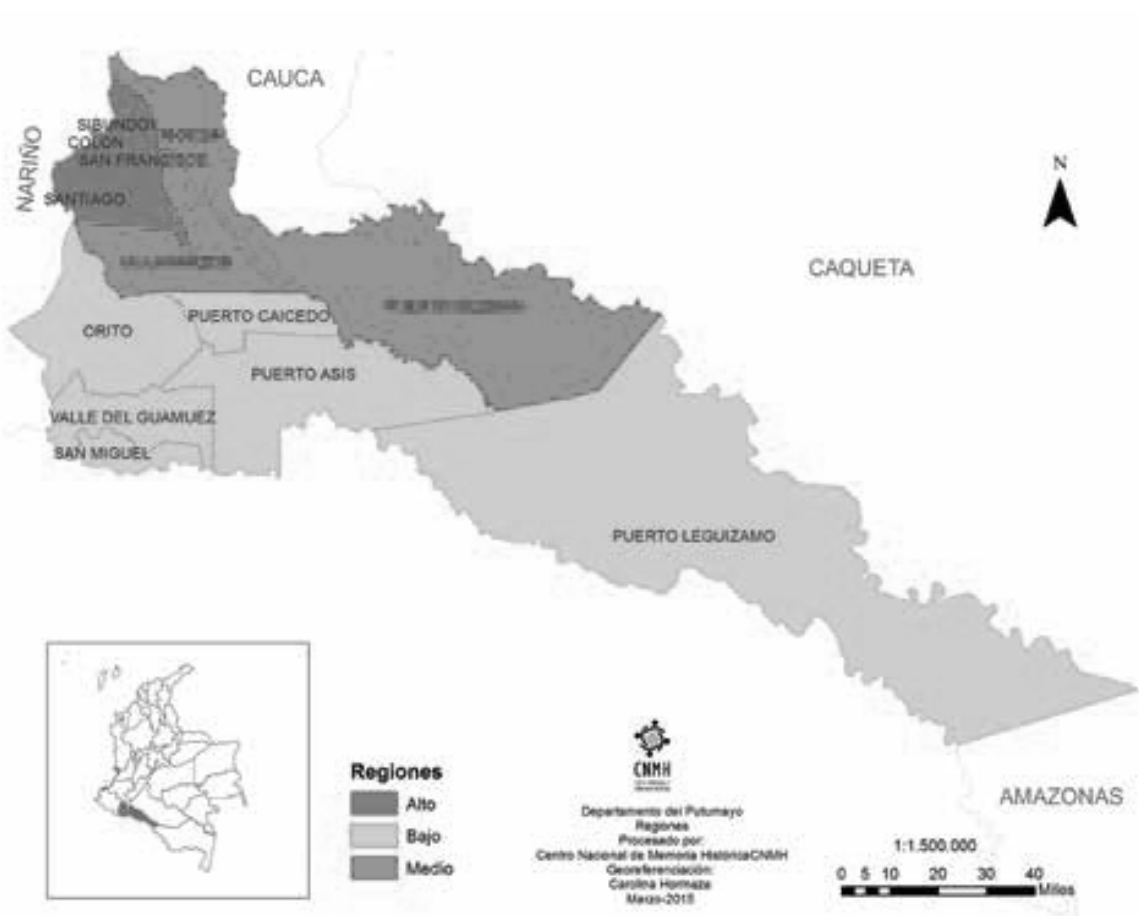
Anexos

1. Localización del departamento de Putumayo en Colombia



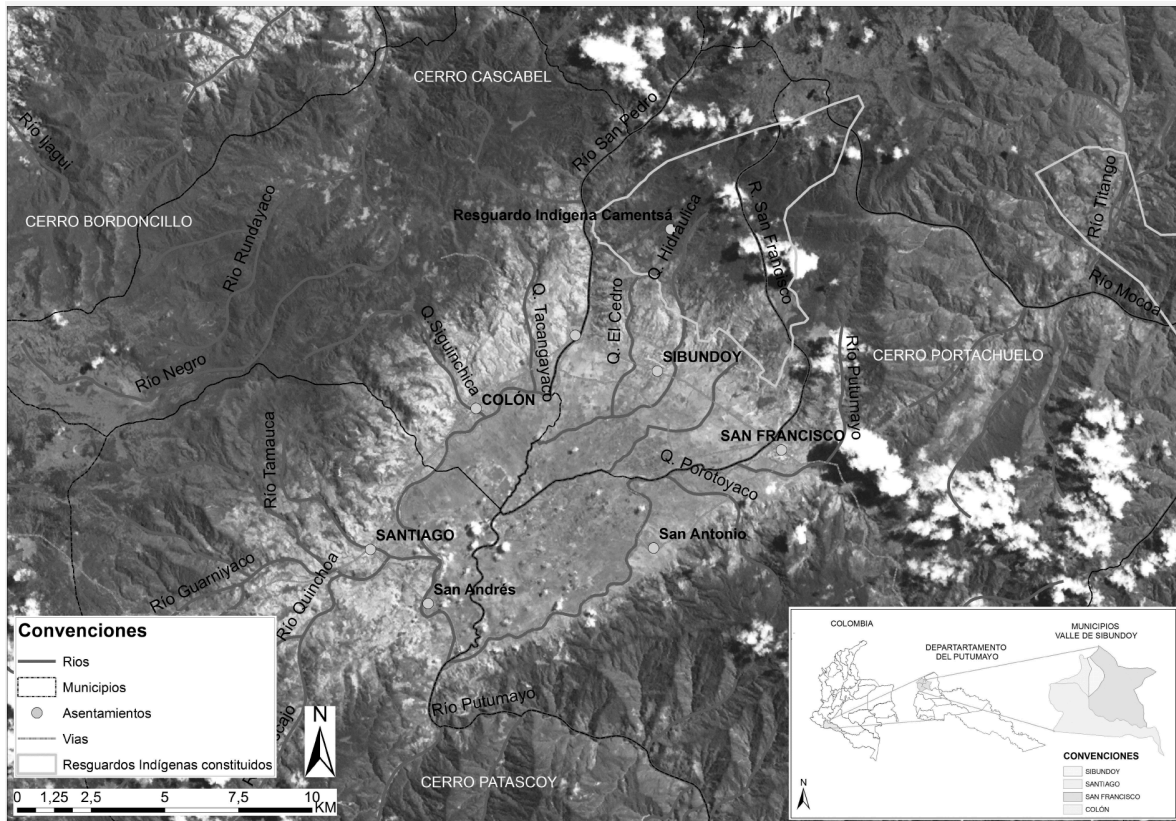
Fuente: Página de la gobernación de Putumayo: <https://www.putumayo.gov.co>

2. Subregiones de Putumayo



Fuente: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015.

3. Localización del Valle de Sibundoy



Fuente: Artículo “La intervención estatal y privada en el Valle de Sibundoy- Región Alto Putumayo y sus impactos en las comunidades indígenas inga y kamentsá”, 2013.

Glosario

Aslëpay: Dios le pague, gracias

Ayén: Vivo

Ayenán: Corazón

Bacnasoyam: Chisme

Bastí: Buenos días

Bata: Tía, mujer mayor

Bashco: Fiesta

Bëbiá: Achira

Bejay: Río

Bembé: Hija

Benach: Camino

Bëngbe: Nuestro

Bëtiy: Árbol

Bëtiya: Rebozo

Betscnate: Día grande, Carnaval

Biajiy: Yagé, ayahuasca

Binjïe: Viento

Bishá: Coles

Bishán: Sopa de maíz con coles

Biyä: Hablante

Bobonts: Hombre joven

Bocoy: Chicha

Botamán: Bonito

Buajtán: Buenas tardes, buenas noches

Buishanyënetemëng: Estrellas, que brilla de noche

Cabënga: Indígena, Nosotros mismos

Carchanëshá: Castillo

Cashnjëtšana: Feliz año

Catšbet: Luna llena

Chaquermeshá: Chaquiras

Chbomná: Perezoso

Chëmbalbé: Tomate de árbol

Cidrallotbe: Cidrayota
Clestrinÿe: Carnaval
Enabuatëmbayëng: Cuadrilla
Enajabuachenan: Ayuda mutua
Entsobochan: Cuarto creciente de luna
Fshatses: Sixe
Ftšëšë: Tortuga
Guabsmacna: Mote de choclo con frijol tranca
Inamešquenay: Guarapo
Inañte: Luna nueva
Jabuachán: Visitar
Jabuatambana: Enseñar
Jacacján: Preparar chicha
Jajañ: Chagra
Jangnëntsna: Envueltos
Janshan: Regalo
Jatishñ: Páramo
Jatonëš: Cuerno
Jenanjan: Brindar alimento
Jenbiajuan: Reír
Jenonguanguam: Romance
Jënyá: Calor del sol
Jomëš: Cuna, barbacuano, tumaqueño
Juabn: Pensamiento
Juashëcón: Luna, que da la vuelta
Juatsëmbesh: Chachafruto
Laborëjëng: Labor
Mabo: Siga
Mashacbé: Lulo
Matingajbe: Granadilla
Matš: Maíz
Mengay: Minga
Mešquenán: Colada
Mëyá: Batata

Nde: Respuesta al saludo
Něňá: Leña
Ngomamaná: Embarazada
Ngouanašá: Rondador
Oběsanán: Cuarto menguante de luna
Obojinýená: Ser aparente
Ochbaná: Ahijado
Plautějfa: Flauta
Quěfsaiyá: Capisayo
Quelbaš: Calabaza
Quenat guabochena: Hermanos mayores
Saná: Alimento
Sangonán: Sopa de maíz tostado
Šbuachana: Maíz, fuerza, energía, esperanza
Sěnjanabé: Tambora
Šěš: Caña de azúcar
Shabuanguanějua: Cusma
Shachetjonbé: Tres piedras del fogón
Shbojuet: Primero de luna
Shěbuantš: Guía o cuncho viejo
Shema: Mujer
Shěshntša: Mora
Shinýac: Fogón
Shinýajoná: Acostada en la estera al lado del fogón
Shinýe: Sol
Shjinýañ: Rastrojo
Shnán: Remedio
Shoftá: Uvilla
Šošo: Bebé
Šquená: Blanco, que no es indígena
Tabanok: Lugar de origen
Taita: Exgobernador, Papá, Hombre mayor respetado
Tatšěmbuá: Médico tradicional
Tbotěja: Raíz

Tēmiá: Borracho
Tētiyeš: Chilacúan
Tjañ: Montaña
Tobias: Mujer joven
Tojuasēff: Totorá
Tontseshebjó: Chispa de la candela
Torchén: Arepas
Tšaba: Bueno
Tšaba šmojtobecona: Bienvenida
Tšabeshnanëg: Plantas medicinales
Tsabjoc: Cocina
Tsbatsanamamá: Madre tierra
Tsëbajësha: Berro
Tšëbonen: Mazamorra
Tšematš: Choclo, maíz tierno
Tsembëš: Habas
Tšembe: Frijol
Tšënajësha: Motilón
Tšëtsá: Ají
Tšombiach: Faja
Uabetsajonësha: Corona
Uabjajonay: Humedal
Uabuanán: Alimentos cocinados
Uacjnaite: Fiesta de la ofrenda
Uamešnéen: Mote
Uaquiña: Hijo
Uashbojnëshá: Ortiga
Uasmaná: Cargado a costas
Wabojobuachaná: Persona comedida
Waman: Sagrado
Wasnaniyá: Manta
Yengó: Arracacha
Yiñe: Candela

Lista de referencias

- Asturias, Miguel Ángel. 2002. *Hombres de maíz*. España: Planeta.
- Bajtín, Mijail Mijáilovich. 2003. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza editorial.
- Baudelaire, Charles. 1988. *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Bergson, Henri. 2003 [1939]. *La risa*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Bonilla, Víctor Daniel. 1969. *Siervos de dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: editado por el autor.
- Bourdieu, Pierre. 2002. “¿Es posible un acto desinteresado?” En *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Calle, Helena. 2018. “Tres proyectos que inquietan a los indígenas del Putumayo”. *El Espectador*, 25 de junio.
- Callois, Roger. 1986. *Los juegos y los hombres. La mascara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clastres, Pierre. 1978. “De qué se ríen los indios” En *La sociedad contra el estado*. Barcelona: Monte Avila editores.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). 2014. *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Bogotá: CNMH.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). 2015. *Petróleo, coca, despojo territorial y organización social en Putumayo*. Bogotá: CNMH.
- Certificación 106. Ministerio de Interior. 10 de febrero de 2015. Acceso 27 de agosto de 2018.
- <https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/documentos/ConsultaPrevia/CERTIFICACIONES2015/106.pdf>
- Cieza de León, Pedro. [1553] 1995. *Crónica del Perú*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Davis, Wade. 2004. *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, Phillipe. 2001. “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” En *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. Descola, Phillipe y Gísli Pálsson (coordinadores). México: Siglo XXI editores.
- Despret, Vinciane. 2015. “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antro-zoo-génesis”. En *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas*. Coord. Tomás Sánchez.

España: AIBR.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y Etnias. Conflictos territoriales en la Amazonía colombiana. 1750-1933*. Bogotá: Disloque editores.

Eco, Umberto. 1984. *El nombre de la Rosa*. Barcelona: Editorial Lumen.

Eco, Umberto. 1998 [1979]. “Los marcos de la ‘libertad’ cómica” En *¡Carnaval!* Umberto

Eco, V.V Ivanov y Mónica Rector. México: Fondo de Cultura Económica.

El Espectador. 2018. “La amenaza minera en el Alto Putumayo”, 10 de mayo.

Entrevista al taita Arturo Jacanamejoy, vereda La Menta, municipio San Francisco. 27 de marzo de 2018.

Foster, Wallace. 2008. *Esto es agua*. Discurso de graduación del Kenyon College. Ohio: Literatura Random House.

Friede, Juan. 1979. *La otra verdad*. Bogotá: Carlos Valencia editores.

Gómez, Augusto Javier. 2005. “El Valle de Sibundoy: El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación” En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (30): 51-73.

Graeber, David. 2014. *What’s the point if we can’t have fun?*. Acceso 18 de febrero de 2018.

<https://thebaffler.com/salvos/whats-the-point-if-we-cant-have-fun>

Halbwachs, Maurice. 2011. *The Collective Memory Reader*. Inglaterra: Oxford.

Huizinga, Johan. 2008 [1957]. *Homo ludens*. España: Editorial alianza.

Informes sobre las Misiones del Putumayo. 1916. Bogotá: Imprenta Nacional.

Jajoy, Pedro. 2014. “Tuiari- Jten Inyenam. Memoria y reencuentro en el territorio”. Tesis de pregrado, Universidad de Nariño.

Jajoy, Pedro, Jessica Villamil y Myriam Barrera. 2013. “La intervención estatal y privada en el Valle de Sibundoy - Región Alto Putumayo y sus impactos en las comunidades indígenas inga y kamëntsá” En *Rostros y rastros* (10): 83-91.

Kundera, Milan. 2014. *La broma*. Bogotá: Editorial Planeta.

Leenhardt, Maurice. 1997 [1961]. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. España: Paidós.

Merleau-Ponty, Maurice. 1994[1945]. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Península.

Osho. 2006. *Vida, amor y risa: Una nueva visión de la espiritualidad*. México: Gaia ediciones.

Páramo Bonilla, Carlos G. 2018. *Un oficio que tiene chiste* (Introducción de libro inédita). Bogotá: ICANH.

- Pardo, Andrés. 2015. "Del discurso del desarrollo al Buen vivir: Una aproximación con enfoque étnico diferencial a la intervención megaminera en el Alto Putumayo". Tesis de pregrado, Universidad Colegio Mayor de Nuestra señora del Rosario.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Rosa Garay. 2004. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pirandello, Luigi. 2002. "Esencia, caracteres y materia del humorismo". En *Cuadernos de información y comunicación (7)*: 95-130.
- Plan Salvaguarda Pueblo Camëntšá. Convenio Interadministrativo 1026. 2014. Valle de Sibundoy, Putumayo.
- Propp, Vladimir. 2007. "La risa ritual en el folclore (A propósito del cuento de Nesmeyana)" En *Folclore y realidad. Tres ensayos sobre el folclore*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ramírez, María Clemencia. 1996. *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva: el caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI-XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de cultura hispánica.
- Ramírez de Jara, María y Carlos Pinzón. 1987. "Indígenas del Valle del Sibundoy" en *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Suárez Guava, Luis A. 2003. *El tiempo entre los inga de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez Guava, Luis A. 2012. "Presentación de Ritos y Juegos". En *Revista Maguaré (26 n°2)*: 9-13.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Colombia: Editorial Norma.
- Tobón, Marcos. 2016. "Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana". En *Revista Mexicana de Sociología (78 n°2)*: 179-202.
- Uzendoski, Michael. 2010. "Sinzhi Runa: el proceso del nacimiento y el desarrollo de la voluntad" En *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena" En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (comp.) Copenhague: IWGIA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Vasco, Luis Guillermo. 2007. "Así es mi método en etnografía" En *Tabula Rasa. Revista de Humanidades (6)*:19-52.
- Wibbelsman, Michelle. 2009. *Encuentros rituales. La comunidad mítica y moderna de los otavalos*. Ohio: Alter natives.