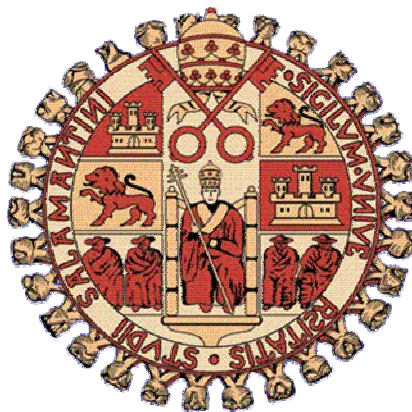

Universidad de Salamanca
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología y Comunicación

Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica



Estructura, Redes y Rituales de la Comunidad Indígena Camëntšá de Sibundoy (Putumayo- Colombia)

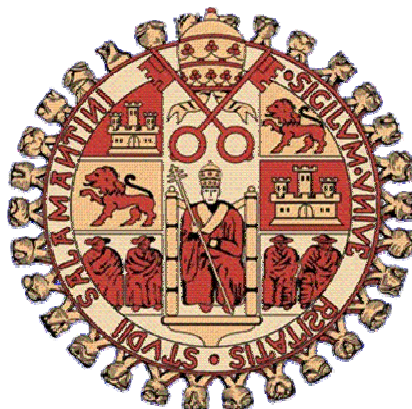
Director: Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Tesis doctoral presentada por Oscar Iglesias Alvis

Salamanca, Julio de 2008

Universidad de Salamanca
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología y Comunicación

Programa de Doctorado Interuniversitario Antropología de Iberoamérica



Estructura, Redes y Rituales de la Comunidad Indígena Camëntšá de Sibundoy (Putumayo- Colombia)

Tesis doctoral presentada para optar al grado de Doctor en Antropología por
el licenciado D. Oscar Iglesias Alvis.

Realizada bajo la dirección del Prof. Dr. D. Ángel Baldomero Espina Barrio.

Salamanca, Julio de 2008

ÍNDICE

Aspectos Introdutorios

1. Introducción	09
2. Objetivos	31
3. El estado de la cuestión.....	32
4. Hipótesis de partida	61
5. Metodología y diseño experimental	63

CAPÍTULO I

Contextualización Teórica

1. Evolucionismo (Evolución cultural) y Difusionismo	75
2. El Difusionismo Cultural y el Particularismo Histórico.....	87
3. Cultura y Personalidad.....	95
4. Funcionalismo social.....	109
5. Estructuralismo	113
5.1. El principio de reciprocidad de las “estructuras elementales de parentesco”	118
5.2. El pensamiento salvaje y el mito	125
5.3. Estructuralismo sintáctico.....	127
5.4. El concepto de estructura social.....	129
6. Ecologismo cultural y nuevas tendencias	133
6.1. Neoevolucionismo, ecología cultural y materialismo cultural.....	133
7. Estructuralismo marxista.....	137
8. Estructuralismo sociocognitivo.....	140

9. Antropología simbólica y hermenéutica	144
10. Posmodernismo	161
11. Clifford Geertz.....	168

CAPÍTULO II

Contexto geopolítico

1. República de Colombia.....	180
2. Departamento del Putumayo	182
3. El Valle de Sibundoy.....	185
4. Resguardo indígena de Sibundoy.....	188

CAPÍTULO III

Etnohistoria camëntšá

1. Ubicación	199
2. Control del territorio	200
3. La colonización	207
4. Nombre	209
5. Origen racial, lingüístico y tribal	211
6. Evangelización.....	217
7. La prefectura.....	222

CAPÍTULO IV

La Cultura Material y Simbólica

1. La chagra o huerta tradicional.....	229
2. Las viviendas	232

3. La vestimenta.....	234
4. Gastronomía	238
5. Artesanía y folclor	243
6. La lengua	247
7. La noche y el día para los camëntšá	248
8. Las festividades	252
8.1. Las fiestas de navidad.....	254
8.2. Las fiestas familiares	258
8.3. El carnaval indígena	260
8.4. Conmemoración del día de los difuntos	278

CAPÍTULO V

Estructuras sociales

1. Familia y parentesco.....	283
2. Organización social y política.....	295
2.1. Funciones de los cabildantes	302
2.1.1. Procedimiento frente a los reos	304
3. Regulación social.....	306
4. Acciones del cabildo en la regulación endógena	309
5. La minga o cuadrilla.....	311

CAPÍTULO VI

Chamanismo y cosmovisión

1. Patología infantil	316
2. Brujería	323

3. Uso médico y chamánico del yagé	329
3.1. Preparación	331
3.2. Toma de yagé.....	336
4. Orígenes y cosmovisión.....	341
4.1. Origen del territorio camëntšá	341
4.2. Origen del yagé	342
4.3. Origen de los camëntšá.....	343
4.4. Origen del carnaval camëntšá	344

CAPÍTULO VII

Redes sociales y rituales de pasaje

1. Embarazo (ngomamaná)	346
2. Parto y puerperio	355
2.1. Partos en el hospital	367
3. Niños de cero a dos años (sosona)	369
4. Niños de dos a seis años (ochamaná-biyatema)	387
5. Niños de seis a once años (uatsjendaytema) tiempo de ir a la escuela.....	430
6. Adolescencia masculina y femenina (bobontšenga-tobiasenga)	439
6.1. Bobontsetema	439
6.2. Tobiasetema.....	443
7. Matrimonio	449
7.1. Noviazgo y sexualidad.....	449
7.2. Matrimonio.....	460
8. Muerte.....	474

8.1. Agonía y muerte	438
8.2. Espíritu del muerto	439
8.3. Velorio	439
8.4. Baño del cadáver.....	440
8.5. Vestimenta y adornos.....	440
8.6. Significado de los colores.....	441
8.7. La mortaja.....	442
8.8. Despedida de los parientes	443
8.9. Sepultureros	443
8.10. Desfile.....	444
8.11. Inhumación	445
8.12. Ornamentación de la tumba.....	446
8.13. Ceremonias rituales en el cementerio.....	447
8.14. Cena fúnebre	448
8.15. Acompañamiento después del sepelio y novenario	448
8.16. Creencias sobre los huesos de los difuntos.....	449
8.17. Aniversario.....	450
8.18. Banquete fúnebre	451
8.19. Muerte infantil	459
8.20. Suicidio por ahorcamiento.....	460
8.21. Creencias sobre los espíritus de los ahorcados.....	461

Interpretación de los aspectos destacables en la estructura social
camëntšá.

1. Cambios culturales.....	500
----------------------------	-----

2. Parentesco	504
3. Estigmatización del chamán	507
4. Suicidio	511
5. Recelo y pacifismo	516
6. Relación entre sumisión, recelo y pacifismo	519
7. La burla	520
8. Madurez biológica versus madurez social	520
9. El trabajo infantil	522
10. Sosiego infantil	524
11. Incursión institucional	525
Conclusiones.....	528

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía citada.....	538
Bibliografía complementaria.....	551
Informantes	553
Anexos	556

1. Introducción

En Colombia, a partir de la década de los 80, los trabajos de investigación con enfoque etnográfico en comunidades indígenas comenzaron a ser escasos. Los argumentos expuestos en su momento para justificar el abandono de esta práctica de campo, son entre otros, la presencia de actores armados en vastas zonas de la geografía colombiana, en lugares recónditos con escasa o ninguna presencia del Estado, especialmente en aquellas zonas donde habitan las más de 80 etnias indígenas registradas oficialmente (Anexo 1). Además, estos territorios están inundados por plantaciones de matas de coca, materia prima del clorhidrato de cocaína, así como de cultivos de amapola, base de la heroína, donde los propietarios de los cultivos ejercen su dominio a través de tropas privadas que vigilan y restringen el movimiento de todos los habitantes de esas zonas, además de limitar, bajo riesgo de muerte, el ingreso de personas ajenas a dichos territorios bajo su control.

La situación de violencia en esos parajes apartados y selváticos se perpetúa en la medida en que la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP) negocia, con los dueños de los cultivos y laboratorios para el procesamiento de la pasta de coca, la protección del territorio frente a la ingerencia estatal, pasando luego a ejercer control absoluto sobre el negocio y el territorio frente a las limitaciones de las fuerzas armadas institucionales para recuperar estas zonas. En esa dinámica de disputa territorial aparecen los nuevos grupos de irregulares armados denominados paramilitares que declaran la guerra a las FARC-EP quedando los indígenas en medio

del conflicto, siendo asesinados muchos de ellos por las fuerzas en disputa en sus tierras ancestrales o siendo forzados al desplazamiento a los centros urbanos, en otros casos, muchos indígenas han optado por quedarse aferrados a su terruño con riesgo de morir y expuestos, aparte de la violencia física, a sufrir rupturas estructurales de su cultura.

Todo lo anterior ha generado un entorno de riesgo para la investigación por parte de las diversas organizaciones académicas e investigadores interesados por el estudio de las múltiples comunidades nativas, quedando el indigenismo en Colombia en un estado de letargo del cual es necesario salir para seguir ampliando el panorama antropológico indígena.

Con todo y las dificultades para moverse en los territorios indígenas infestados de actores armados, algunos académicos y funcionarios gubernamentales han realizado trabajos de investigación, generalmente para uso institucional en la aplicación de políticas sociales estatales o por organizaciones no gubernamentales de carácter humanitario preocupadas por la situación de riesgo de algunas comunidades indígenas. De hecho, la mayoría de las investigaciones de referencia en este trabajo, datan de la década de los 70 y 80, cuando aún los actores armados no estaban en disputa con terceros por el dominio y control territorial. De esa época se tienen trabajos etnográficos que dan cuenta de muchas de las tribus indígenas asentadas en territorio colombiano, sin embargo, dentro de la búsqueda bibliográfica en castellano, hay sólo siete trabajos relacionados exclusivamente con la etnia camëntšá, entre ellos una tesis doctoral acerca del origen de estos indígenas realizada

por el sacerdote Álvaro Córdova Chávez en 1982; otro de Haydée Seijas en 1971 relacionado con los aspectos demográficos; también del investigador Hernán Delgado Henao en 1982 sobre los relatos camëntšá; los restantes son: uno realizado y publicado por el colectivo indígena en cabeza de los “mayores” y las demás investigaciones de Alberto Juajibioy Chindoy, quien desde 1962 hasta 1987, realizó trabajos investigativos relacionados con los aspectos lingüísticos de su comunidad, la mayoría auspiciados por la Universidad de Antioquia. Todos los otros trabajos, once, hacen referencia tanto a los indígenas camëntšá como a los ingas, con quienes comparten el territorio del Valle de Sibundoy.

De todas las investigaciones realizadas, tanto si se refieren a los camëntšá exclusivamente o en conjunto con los ingas, solamente hay publicadas siete, la mayoría como artículos en revistas de divulgación o memorias de congresos en Antropología. La institución que más se ha ocupado en conocer la situación nutricional, las relaciones intrafamiliares y la protección infantil de ambas etnias, ha sido el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), a través de su sede ubicada en el municipio de Sibundoy, cabecera municipal del Valle del mismo nombre. También lo han hecho las alcaldías municipales por necesidades propias de la planeación y el desarrollo prescrito por la Ley de Ordenamiento Territorial de la región constituida por cuatro municipios.

Aparte de las investigaciones centradas en indígenas camëntšá e ingas, también hay que destacar una serie de trabajos que han sido recogidos por la Organización de Estados Americanos (O.E.A.) y el

Ministerio de Educación Nacional colombiano bajo la dirección de María Cristina Tenorio en el año 2000, de esta relación se destacan dos realizados con los Tikuna del Amazonas y los Embera del Chocó, también hacen parte de esta recopilación investigaciones sobre los indígenas Arara-Cuduyarí. Estas últimas han estado centradas en aspectos propios de los sistemas de crianza en menores de siete años especialmente.

La razón de estudiar la comunidad indígena camëntšá, queda justificada ante la escasez de trabajos relacionados con esta etnia. Así, una investigación como esta, de carácter etnográfico con un grupo de estudio en profundidad, permite adentrarse en su estructura, redes sociales y rituales estrictamente camëntšá y no en conjunto con el otro grupo indígena habitante del Valle de Sibundoy, los ingas, como se ha hecho en la mayoría de las investigaciones anteriores. De hecho, los estudios realizados hasta ahora, han centrado su atención en los orígenes, aún no esclarecidos, la crianza y el Carnaval Indígena, pero ninguno en el entramado de la estructura, las redes sociales y los rituales. Aparte que históricamente los investigadores han realizado sus trabajos abordando conjuntamente las dos etnias asentadas en el Valle de Sibundoy: la Camëntšá y la Inga, sin que se hayan establecido diferencias entre una y otra, por lo tanto, a la hora de hablar de ciertos aspectos de estas dos comunidades pareciera que se estuviera hablando de una sola.

Algunas de las consideraciones por las cuales los dos grupos aborígenes han sido estudiados de manera conjunta son: primero,

ocupan una misma región, aunque tienen delimitados sus territorios y a pesar de que los camëntšá ya estuvieran allí desde mucho antes que se diera el ingreso a ese territorio por parte de los ingas, de acuerdo a las investigaciones en torno al origen de ambas etnias. Segundo, la acción evangelizadora en la región se hizo de manera homogénea y llevó a cabo su labor de aculturación indistintamente, sin detenerse en consideraciones para una u otra etnia. Por lo tanto, a la hora de llevar a cabo las acciones de imposición de la fe cristiana, no hubo respeto alguno por las diferencias en la cosmovisión, estructuras, redes sociales o rituales de cada una de las comunidades indígenas encontradas en el Valle de Sibundoy. Así pues, muchos de los investigadores, a pesar de la existencia de las dos etnias, a la hora de realizar los abordajes o caracterizaciones de las mismas, tienen una percepción homogénea que hace que ambas sean puestas en el mismo saco y no haya diferenciación alguna entre ellas.

La realización de esta investigación ha implicado la superación de algunas dificultades de tipo social y político, dado que la región donde está ubicado el resguardo indígena camëntšá que concentra la casi totalidad de su población, no está exenta de las circunstancias y dificultades que presenta esta parte del país que vive un conflicto armado no reconocido oficialmente pero que altera permanentemente el orden público y por momentos se torna inseguro, especialmente en zonas alejadas de los centros urbanos, como es la región andina del pie de monte amazónico por las razones expuestas anteriormente.

Los rituales resultan ser, dentro de esta investigación, el fundamento de la estructura social indígena camëntšá, el pilar para la sostenibilidad de las redes sociales y el mantenimiento de los vínculos, el control, la cooperación y la regulación social. Así mismo, se descubre en el pacifismo de sus integrantes, una agresividad oculta en la magia protagonizada por los chamanes, temidos y a la vez estigmatizados, escondidos e ignorados, en general connotados negativamente.

La relevancia del médico tradicional sólo existe en los referentes externos a la comunidad indígena, catalogados como los más efectivos y experimentados chamanes; sus poderes y alianzas con los espíritus vegetales les trae la exclusión entre su tribu, pero la admiración por indígenas de otras etnias y la acogida obsesiva por los “espiritualistas” y ansiosos “buscadores” de experiencias trascendentes a través de la toma del yagé de la mano del Taita con más calificaciones entre los dadores de yagé de toda la amazonía.

La sapiencia y experiencia como curacas las han recogido de diversas fuentes, de hecho, todos han iniciado su aprendizaje desde la adolescencia temprana, época en la cual toman la decisión de irse como aprendices a donde alguno de los chamanes más destacados de otras comunidades indígenas. El inicio dentro de su propia comunidad es excepcional, sólo tienen la posibilidad de familiarizarse con la toma de yagé cuando su padre ofrece ese servicio a los visitantes que lo buscan desde otras latitudes del territorio nacional como internacional, pero su formación como médico vegetal lo hará fuera de su propia etnia. Después que identifican el chamán con el cual se iniciarán, se desplazan

hasta la región donde está su candidato a tutor y le piden que le permita ser su aprendiz, después de lo cual es adoptado y formado hasta donde el chamán considera que es suficiente, después de lo cual es remitido a otro chamán de una comunidad indígena diferente y allí continúa su formación hasta ser remitido a otro curaca más en otra región distante y así sucesivamente hasta alcanzar el nivel requerido para poder llevar a cabo su trabajo como un médico tradicional más de su propia comunidad a donde regresa para desenvolverse como tal pero con las restricciones y estigmas propios que la misma etnia camëntšá establece.

Para su formación, el aprendiz de chamán se desplaza por toda la región amazónica especialmente entre los taitas de los grupos indígenas que utilizan el yagé como su fuente y base principal de sabiduría y ejercicio de la medicina tradicional, estas tribus son: Kofán, Siona, Coreguaje e Inga, aparte de la Camëntšá.

De otra parte, cabe destacar dentro de esta investigación que el estudio y profundización logrado en los rituales camëntšá permite ver su fuerza cohesionadora entre los miembros de la comunidad. Además de constituirse en el pilar fundamental del desarrollo a través del ciclo vital; el referente ritual afianza la tradición ancestral y brinda la seguridad de pertenencia y la conservación de la estructura social indígena. Las continuas y diversas formas de incursión de la cultura de occidente entre los usos y costumbres tradicionales, especialmente en los últimos 25 años, está minando el valor, la simbología y el significado de los rituales que se han mantenido a pesar de la centenaria evangelización católica con la cual han hecho simbiosis.

Igualmente se destaca dentro de esta investigación un problema que afecta la comunidad indígena, este tiene que ver con un incremento en la ingesta y abuso de las bebidas alcohólicas tales como la chicha y el guarapo, aparte de las foráneas traídas y expendidas por los colonos, que han generado episodios cada vez más frecuentes de comportamientos violentos entre los usuarios, conductas históricamente desconocidas entre ellos. Aparte de lo anterior, se presenta un creciente número de casos de violencia intrafamiliar, hechos que atentan seriamente contra la estructura básica indígena, provocando debilitamiento en los rituales con las consecuentes alteraciones de las redes sociales fundamentales de los indígenas camëntšá.

Complementario al problema de desestabilización de las redes sociales entre esta comunidad por causa del alcoholismo, hay una incapacidad de los mayores a ver más allá de las dificultades en torno al alcohol, la carencia de tierras para el cultivo y el consecuente incremento de las Necesidades Básicas Insatisfechas, denominado (NBI), lo cual produce un desabastecimiento de alimentos básicos para su población que obliga a la emigración de parte de sus integrantes hombres hacia zonas de plantaciones de coca como recolectores de hoja para el procesamiento y producción de la cocaína. Las autoridades indígenas y los taitas no se percatan de la pérdida de los valores culturales tradicionales entre la población pre y adolescente expuesta a la influencia occidental por diversos medios, ocasionando una pérdida de interés y adherencia a los distintos rituales que aún se preservan, ocasionando que poco a poco se diluya el significado y trascendencia de

los mismos, hasta caer en la incapacidad por sustracción de materia, para mantener vivos y funcionales los rituales como fundamento básico de la estructura social camëntšá. De esta forma estaremos siendo testigos de la desaparición paulatina de una de las culturas que más ha resistido al embate aculturador de Occidente.

La metodología a través de la cual se llevó a cabo la investigación, tiene que ver con un estudio en profundidad de la etnia camëntšá apoyados en un modelo estrictamente etnográfico, que permitió delimitar, describir y analizar todos los componentes propios de la estructura, las redes sociales y los rituales de la comunidad indígena camëntšá, de tal forma que se pueda contribuir a la constitución de una identidad propia, única de esta etnia y así dejar sin piso la frecuencia con que mayoritariamente se refieren a ellos como si se tratara también de los inga. Confusión que se encuentra incluso en algunos sectores académicos que describen y tratan con el mismo rasero ambas culturas.

Ahora bien, no se trabajó con la comunidad indígena Inga por ser éste otro grupo humano que amerita un estudio similar al presente, que permita caracterizar en ellos mismos esa identidad que ha estado ausente por años como si se tratara de una amalgama difusa entre los Inga y los Camëntšá. A partir de las descripciones en profundidad para ambas etnias se tendrán elementos para avanzar con otros estudios que permitan un análisis comparativo entre una y otra cultura. Por ahora se tiene la referencia a estos sujetos de estudio, los camëntšá, de lo cual se ha ocupado esta investigación y ya vendrá el momento para otro trabajo

en que se proceda al estudio de la etnia Inga con la cual se comparte el territorio del Valle de Sibundoy.

Dentro del modelo etnográfico mediante la técnica de observación participante, ésta se realizó desde el mes de diciembre del año 2005 hasta el mes de marzo de 2008. Durante estos años, en cuanto al tiempo de convivencia con los indígenas, se efectuó de la siguiente manera: en los dos últimos meses de cada año y el primer mes del año siguiente, así como también en los meses de junio y julio de cada año; aparte de los meses relacionados, se participó puntualmente durante los mismos años en la celebración del Carnaval Indígena que inicia el lunes antes del miércoles de ceniza o inicio de la cuaresma católica por espacio de tres días y a veces cuatro; igualmente durante la celebración de la Semana Santa.

Complementario al modelo etnográfico, fue de mucha utilidad la consulta y revisión de trabajos e informes de otras investigaciones que en su mayoría no han sido publicados y que reposan en las estanterías de algunas instituciones de la región con el riesgo de desaparecer, en otros casos los documentos reposan en entidades académicas especializadas como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia en Bogotá.

En cuanto a los contenidos de esta investigación, hay necesariamente en el capítulo II una contextualización que permite ubicar al lector en la geografía física y política de la región del piedemonte amazónico al sur de Colombia, muy convulsionada por los conflictos políticos y de narcotráfico presentes en esa región. Descrita en

el capítulo III, está la etnohistoria camëntšá, que ha permitido realizar un seguimiento a la tradición mantenida por siglos, así como las variaciones que han tenido que hacer en sus tradiciones por la fuerte ingerencia evangelizadora y la mansedumbre con que asumieron desde siglos atrás el proceso de transformación de sus creencias, incorporándolas de tal forma que fueron asimiladas tempranamente a sus costumbres e interiorizadas por su cultura. De hecho, este capítulo describe todo el proceso de despojo de las tierras heredadas de su cacique Carlos Tamoabioy a lo largo del siglo XIX y XX hasta llegar al estado actual de usurpación generalizada de sus tierras sin tener el espacio cultivable que les permita disponer de la chagra para el autoabastecimiento agrícola.

En cuanto a la cultura material y simbólica, apartado que se enumera como capítulo IV, se destaca la chagra o espacio para el cultivo de sus plantas medicinales y aquellas familias que disponen de un terreno lo suficientemente grande como para cultivar algunos productos, éstos se constituyen ahora en monocultivos que llevan al mercado en mínimas cantidades para ser comercializados y con ese dinero comprar otros alimentos básicos. Esa carencia ha hecho variar el significado de la chagra, haciéndole perder el valor tradicional de un espacio altamente valorado para la acción educativa de los miembros de su familia en lo que al aprendizaje de las labores agrícolas se refiere y como espacio común donde se dan procesos de integración y resignificación como personas valiosas en la medida en que pueden asumir el rol de productores en la medida de sus capacidades. Hace parte de la cultura material la vivienda, los atuendos y la gastronomía, de estos aspectos

llama la atención el espacio reservado para la residencia, porque este ha ido sufriendo alteraciones en la medida en que han sido incorporados otros materiales para su construcción y modificación, de hecho se destacan unas pocas construcciones al estilo y con materiales completamente occidentalizados, en especial los de aquellas personas que por su labor de médicos tradicionales son llevados a las grandes ciudades a vender “los secretos de las plantas” y a dar tomas de yagé con lo cual tienen ingresos suficientes para incorporar los modelos arquitectónicos urbanos. En cuanto a sus vestidos tradicionales, se ha preservado la esencia de sus atuendos, disminuyendo eso sí, el número de personas que lo llevan, restringiéndose a las personas mayores y a muchos de los adultos jóvenes, entre los pre y adolescentes sólo se visten a la usanza tradicional con motivo del Carnaval Indígena, ha caído de tal manera el uso de esas prendas que llevarlas puestas es una manifestación de un cierto nivel en la escala socioeconómica. Al deterioro de la costumbre de llevar la vestimenta tradicional contribuyó mucho la escuela porque a los niños que llevaban sus ropas a la usanza indígena eran estigmatizados y objeto de burla por parte de los colonos, además de la fuerza con se ha desplegado la moda occidental a través de los diferentes medios.

La gastronomía como uno de los valores de la cultura material ha preservado la ausencia de especias en las comidas u otros aliños en los alimentos, además de la desaparición de algunos tubérculos con alto valor nutritivo, habiendo sido incorporados otros productos occidentales como el arroz, el pan y otros artículos especialmente ricos en

carbohidratos refinados. El consumo de la carne es restringido por el alto costo que tiene para ellos y el abandono de la cría doméstica de algunos animales que hacían parte de su dieta alimenticia, de hecho la alteración y restricción de los alimentos propios de la mesa indígena ha generado, de acuerdo con algunos estudios, niveles de desnutrición y deficiencias proteínicas en todos los grupos de edad.

La cultura simbólica en aspectos como la artesanía, la lengua, el significado de la noche y el día, así como las diferentes festividades que celebran a lo largo del año, cabe destacar la ausencia de una familia lingüística con la cual pueda ser equiparada la lengua camëntšá, parece ser única, aparece por lo tanto, otro elemento más para ser investigado al igual que el origen de la etnia misma, porque las investigaciones hasta ahora realizadas, sólo una conocida, no han sido lo suficientemente concluyente como para ser enfáticos en su génesis. De la noche y el día se destacan aspectos que ellos incorporan en su desenvolvimiento cotidiano, asignándoles un gran valor simbólico, por ejemplo: el día es la dinámica, el movimiento, el trabajo; mientras que la noche es el recogimiento, la integración, el momento para hacer el balance, las reconvenciones, llamados de atención; se presenta como el momento oportuno para darle dirección a aquellas cosas que han tenido un curso no esperado durante el día. Además en la madrugada, dos o tres horas pasada la medianoche es el momento oportuno de realizar las visitas que tienen altísimo valor dentro del fortalecimiento de las redes sociales.

De las festividades, hay celebraciones tanto a nivel familiar como las incorporadas por el proceso aculturador, como la de navidad o la de los

difuntos, pero hay una que se destaca por su gran valor simbólico como eje integrador de las redes sociales en pro del mantenimiento de la estructural social, con una gran riqueza ritual: el Carnaval Indígena. A pesar que esta ceremonia haya sufrido mutaciones a lo largo de la historia, desconociéndose en sus orígenes como habría sido celebrada, es la más significativa para cada uno de los indígenas de la etnia camëntšá porque integra toda una serie de elementos rituales como el fin y comienzo de año, la asunción de los nuevos cabildantes, el ritual del perdón y la decapitación del gallo como conmemoración de la muerte de Juan Bautista o como agravio a los conquistadores, existen estos dos significados entre los indígenas. De esta festividad diremos finalmente que es un valor inmaterial necesitado de fortalecerse en esa comunidad porque de él depende parte de la supervivencia cultural de esta etnia.

.En cuanto a las estructuras sociales, el capítulo V permite adentrarse en ellas y ver la familia y el parentesco, las formas de organización que constituyen la estructura social, las formas de control, las relaciones de cooperación reinante entre ellos, así como identificar los riesgos desestructuradores que les amenaza. La unidad doméstica predominante hoy en la comunidad indígena camëntšá es la del matrimonio monogámico que comparte una misma vivienda independiente, regida por la residencia “comunlocal”, aunque anteriormente tenía predominancia la patrilocal, en la cual la nueva pareja se iba a vivir a casa de los padres del marido, hasta que posteriormente les asignaban un terreno en el cual construir su casa. Actualmente la elección de pareja es libre por parte de ambos

contrayentes, lo que no era corriente hace 30 y más años en los cuales las mujeres eran elegidas como esposas independientemente de su consentimiento; entre la familia camëntšá desde siempre y aún, la razón de ser del matrimonio es la tenencia de hijos, aunque no han sido multíparas ya que han manejado dentro de la tradición de la medicina vegetal la regulación de los embarazos.

En cuanto a la organización política, históricamente ha sufrido la ingerencia directa de la Iglesia imponiendo sus criterios y por supuesto los cabildantes que hacían eco a los preceptos que iban en consonancia con su política de dominio y control de la comunidad. La recuperación de la autonomía, la independencia, la adquisición de los derechos civiles e igualdad ante la Ley, ha sido un proceso largo que ha copado los últimos 50 años, alcanzando la plenitud de sus derechos con algunas consideraciones especiales en el año de 1991 con la nueva Constitución Política de Colombia. Sin embargo, la misma apertura a los espacios políticos se ha constituido en amenaza endógena contra la estabilidad de la estructura política tradicional indígena camëntšá, entre otras cosas por la influencia de los modelos clientelistas aprendidos con ocasión de la participación de alguno de los líderes de la comunidad en los organismo legislativos del Estado como representante de las minorías étnicas que estableció la nueva Carta Magna. Así mismo, se atribuye los intentos de desestabilización de la costumbre ancestral de los mecanismos de elección y ejercicio del gobierno que han recuperado, a la influencia que ejerce el modelo político occidental en los estudiantes indígenas universitarios.

A pesar de estas fricciones que han ocasionado dificultades en la estructura social de la etnia, aún prevalecen elementos de cohesión que les protege temporalmente contra las amenazas de desestabilización a las redes sociales, una de ellas es la configuración del parentesco social como tío/sobrino, en la cual todos los niños son sobrinos y todos los adultos son tíos, de tal manera que en caso de pérdida de alguna figura materna o paterna, cualquier miembro de la organización social, generalmente la más cercana, asume el papel protector del menor en riesgo; lo mismo sucede con la figura de los padrinos quienes desde el mismo momento en que asumen el papel de padrinos se constituyen en los segundos padres del menor y en caso de fallecimiento del padre o madre son las primeras personas en acudir a operar como sustitutos.

Se ha dicho igualmente que la regulación social hace parte del mismo capítulo V y en torno a esto se destacan aspectos como el juicio a los infractores de las leyes indígenas por parte del gobernador quien se constituye cumple también las funciones de juez, los castigos van desde la reclusión, los fuetazos hasta el destierro, todavía la mayoría de los integrantes de esta etnia se acogen a los preceptos legislativos de la tradición camëntšá, pero también aparecen otras instancias oficiales que regulan de alguna manera el comportamiento indígena, específicamente en lo concerniente a los menores y se dan casos de cooperación entre las autoridades indígenas y las autoridades gubernamentales oficiales.

El chamanismo y la cosmovisión hacen parte del capítulo VI, y en él se destacan aspectos tan importantes como el estigma y la exclusión social del médico tradicional, ya que dentro de la organización indígena,

el ejercicio chamánico se asocia con la brujería, no se sabe aún si la penalización social ha sido una constante dentro de la etnia históricamente o, por el contrario es una consecuencia de la acción evangelizadora reinante durante siglos en esa región colombiana. Todos saben de la existencia del chamán, médico tradicional o Taita, entre otras denominaciones, sin embargo, toda la comunidad no asocia a la persona con el ejercicio de su profesión, todos los chamanes son temidos por su poder a la hora de desatar las fuerzas de los espíritus vegetales, todos los ignoran y excluyen, pero a su vez todos en algún momento van a requerir de su servicios medicinales y mágicos. Curiosamente, el médico tradicional sufre el estigma endógeno, pero goza del aprecio y alta valoración de su poder fuera de su comunidad, de hecho, sus servicios son requeridos por personas ajenas a su comunidad tanto indígenas de distantes regiones como “blancos” de otras latitudes colombianas, incluidos los grandes centros urbanos a donde incluso, son llevados para prestar sus servicios como médicos vegetales con sus hierbas o más frecuentemente para dirigir rituales en los cuales se suministra un brebaje a base de yagé, la planta reina dentro del arsenal vegetal que cultiva, utiliza y maneja profesionalmente.

El chamán camëntšá, a diferencia de otras comunidades indígenas, entre ellas, su vecina la inga, no es tenido en cuenta como figura política o portadora de un saber para el servicio de la comunidad. Es asumido como la persona que maneja los más fieros y oscuros poderes mágicos con los cuales se puede atentar contra la integridad física, emocional,

psicológica y espiritual de cualquier enemigo. Son temidos y por lo tanto mantenidos al margen.

Sin embargo, se da un fenómeno que llama la atención, al chamán, la figura que encarna el poder y la maldad se le mantiene excluido como tal, pero es asumido como un miembro más de la comunidad, mientras él no ostente o reconozca su poder está exento de rechazo, lo cual les lleva a negarse siempre a la posibilidad de operar como médico tradicional dentro de la comunidad. Pero mientras esto sucede, entre todos los miembros adultos de la comunidad indígena subyace siempre el recelo y la desconfianza entre unos y otros. Existe siempre el temor de ser atacado mágicamente mediante el suministro de alguna sustancia en las bebidas que se ofrecen en las diferentes fiestas en que hay oportunidad de hacer o recibir un brindis, lo cual es costumbre entre ellos.

En consonancia con todo esto, entre la comunidad indígena camëntšá hay una caracterización de ellos como personas pacíficas, no reactivas, sin manifestación alguna que sea visible ante las ofensas de que puedan ser objeto frente a sus invasores o ante cualquier otro tipo de antagonista, sin embargo se sabe que uno de los recursos con los que cuenta para atacar a cualquiera que considere blanco de su venganza, animadversión, resentimiento o envidia, es la magia con la cual puede ocasionar daños de todo tipo a quien desee. Para ello siempre utiliza los recursos de un curaca, además de los propios conocimientos que pudiera tener al respecto.

Para el capítulo VII reservado a las redes sociales y rituales de pasaje, se tratan todos los aspectos propios del ciclo vital desde el embarazo hasta la muerte y toda la parafernalia concerniente al duelo y los rezos por nueve días después de la inhumación del cadáver con las respectivas celebraciones y ofrecimientos. En cuanto al embarazo y las prácticas de cuidado y atención, aún se mantienen muchas de las creencias y acatamiento a las consideraciones mágicas del estado de gravidez. Sin embargo, la incursión institucional ha ido generando modificación tanto en la atención como en los cuidados tradicionales acostumbrados, a pesar de la queja que muchas de las embarazadas indígenas manifiestan por considerar ese tipo de atención contrario y atropellador de sus propias concepciones. El parto dentro de la comunidad se realiza de rodillas apoyada en una cuerda que pende del techo de la casa, siempre acompañada de la partera, el padre de la criatura y en ocasiones la madre de la mujer en trabajo de parto.

En cuanto a la crianza de los niños hay algunas características propias de la etnia que se destacan, por ejemplo, los bebés no pueden ser tratados con voz fuerte porque resultan afectados de la enfermedad del susto. Se mueven libremente cuando inician su gateo, al igual que cuando comienzan a caminar, aparte que los hijos de estas familias permanecen siempre al lado de la madre donde quiera que ella se encuentre, existe siempre una unidad familiar que se mueve por todos los sitios hasta cuando cumple aproximadamente los cinco años y sus hermanos pueden hacerse cargo de él o ella. Los espacios siempre están abiertos para su libre movilidad y después de los cinco y seis años

se inicia el proceso educativo explícito con los menores, utilizando para ello la chagra y el hogar mismo como escenario pedagógico. Dentro de las formas de corrección siempre antecede a cualquier castigo la investigación del evento o posible infracción, si en efecto ha sido una falta, se procede a aconsejar al menor, en caso de reincidencia se le suministran fuetazos que normalmente son aplicados en las horas de la madrugada después de haber sido sentenciado por sus padres la noche anterior. Los llamados de atención, reconvenciones y otras prácticas correctivas se llevan a cabo al inicio de la noche y la aplicación de los fuetazos, como se dijo, en la madrugada.

Generalmente no existen reproches ni llamados de atención, así la conducta negativa sea manifiesta, eso se reserva para la hora de los llamados de atención, la noche. Por parte de los menores no se observó conductas ni juegos con contenido violento entre ellos, tampoco asunción de roles por parte de los hermanos mayores para dirigir o conducir el comportamiento de alguno de sus hermanos menores. En la escuela, la profesora indígena mantiene igual comportamiento que las madres, da las indicaciones para la realización de las tareas escolares sin alzar la voz y sin tonos amenazantes. Los estudiantes acatan gustosamente las mismas indicaciones, se mueven a su aire y sin reproche alguno, existe total gusto y disposición de los menores a realizar todo cuanto se les indique, que no hay lugar a la más mínima repetición de un mandato.

En cuanto al inicio de la vida productiva y reproductiva, las edades están marcadas en el muchacho por la capacidad de desenvolverse en

el campo en todas las labores propias de la agricultura no tecnificada; en las mujeres, la señal de madurez para constituirse en candidata para iniciarse como potencial esposa está marcada por la menarca. A pesar de la influencia evangelizadora y la adhesión a los preceptos católicos, la modalidad de constitución como pareja inicialmente es la del amaño, aunque posteriormente formalizan el ritual católico del matrimonio.

Todo el proceso del ciclo vital en que se hayan incursos los indígenas, está cruzado por rituales de pasaje desde el mismo momento en que la criatura nace en la cocina, el lugar tradicional para el parto, cuando es levantada en brazos por el padre o el abuelo o cuando la placenta es enterrada en el fogón en un hueco bajo la ceniza de la madera consumida por el fuego, en fin, en todos los momentos considerados claves para el desarrollo de la persona se han de celebrar rituales de pasaje.

Los temas subsiguientes del capítulo VII, permiten conocer en profundidad la integridad estructural de la comunidad estudiada, conocer sus mínimos detalles, la sacralidad de sus ceremonias y la profunda raíz del simbolismo que acompaña la integración social. Estos apartados, de la misma manera que admiten el conocimiento íntimo de las formas y maneras en que se relacionan unos miembros con otros, así mismo revelan la trascendencia y valoración de los vínculos, también desvelan los riesgos que amenazan la integridad estructural de toda la comunidad indígena camëntšá.

En Todos los capítulos, (exceptuando los referidos al contexto y la etnohistoria), hay pasajes en los que los protagonistas toman la palabra,

están siempre presentes sus puntos de vista, la percepción de su realidad, ellos tienen un espacio para cada experiencia e historia, su discurso fluye libremente con su interlocutor en el escenario social y familiar, sus miedos, sus creencias y expectativas han sido plasmados a lo largo de este trabajo de investigación. Con todo esto, siguiendo a Geertz (2000), lo que se pretende es tener los suficientes elementos sobre los sistemas simbólicos que hacen parte de la estructura, las redes sociales y los rituales de la comunidad camëntšá desde los cuales se ha planteado la discusión hasta las conclusiones, por supuesto, en función de ellos mismos. En este trabajo de investigación se le ha dado la palabra y protagonismo a los indígenas, tal enfoque permite tener el mayor detalle, las referencias más vividas y sentidas, apreciadas y valoradas por ellos mismos, para luego, sobre esa base tener mayores criterios para la interpretación antropológica de cuanto existe allí con toda la carga simbólica presente en la estructura social indígena. Todo esto lleva y se constituye en una referencia para otras investigaciones futuras.

2. Objetivos

- Describir las estructuras sociales existentes en la comunidad indígena camëntšá de la vereda Tamabioy en el Valle de Sibundoy en el departamento del Putumayo.
- Describir las redes sociales existentes en dicha comunidad.
- Describir los rituales existentes.
- Analizar la relación existente entre estructura, redes sociales y rituales.
- Determinar las formas de relación existente entre estructura, redes sociales y rituales.

3. Estado de la cuestión

En todo el recorrido histórico de las investigaciones y sus resultados por parte de los investigadores que han centrado su atención en el componente de parentesco y familia indígena en Colombia, la mayoría de los trabajos están sin publicar, son documentos que se han producido por política institucional en unos casos, en otros por circunstancias académicas coyunturales en relación con alguna tribu en especial, pero no hacen parte de un trabajo sistemático acerca de la realidad indígena colombiana. Tampoco son el fruto de una política estatal o académica que buscara realizar un acercamiento de la realidad familiar, relacional o de parentesco en las comunidades indígenas, por lo tanto la relación que aquí se presenta tiene bastantes limitaciones para hacer una lectura objetiva y de referencia importante en cuanto a los objetivos de esta investigación. De la lectura de estos trabajos se deduce que tienen la influencia de corrientes teóricas como el Neoevolucionismo, Marxismo, Estructuralismo, Antropología cultural, Postestructuralismo, Antropología Cognitiva, Psicología Evolutiva y Postmodernidad.

En esta revisión predominan los trabajos etnográficos, enmarcados en la nueva etnografía; definida ésta por algunos autores, como una ciencia interpretativa que hace inteligible los fenómenos culturales pero no puede establecer relaciones causales ni leyes universales. Este enfoque se basa en Elkená y Geertz e implica la búsqueda de nuevas alternativas epistemológicas (Elkená, 1994). Otra característica de la etnografía contemporánea es la búsqueda de lo específico, pero lo específico actual, a la manera como lo plantea Marc Augé citado por Cabrera y otros (1994),

teniendo en cuenta que la Ciencia Social se ha enmarcado en el Capitalismo y en conceptos capitalistas lo cual condujo a caracterizar las sociedades indígenas en oposición a la sociedad capitalista y a través de criterios como el de productividad (Godelier, 1980). En este enfoque de la nueva etnografía se critica tal universalización y por el contrario se busca encontrar lo específico de estas sociedades.

El conocimiento de los grupos domésticos o grupos familiares se caracteriza también por un enfoque holístico lo cual implica que está enmarcado en la estructura social, pero varían las concepciones de esta. Para algunos investigadores la estructura social está determinada por el modo de producción material y son las diferentes racionalidades económicas en sus diferentes formas de articulación no armónicas, lo que hace posible la vida social y su reproducción (Mosquera, 1990). Para otros investigadores lo determinante en la estructura social son las relaciones de parentesco y coresidencia (Camacho, 1982 a). Otros más se basan en Clastre cuando considera que los aspectos propiamente culturales determinan los económicos (Clastre 1972, 1978 y 1981). A partir de Godelier otros critican confundir una jerarquía de funciones con una inexistente jerarquía de instituciones, reafirmando la diversidad (Cabrera, 1994).

Algunos autores dan importancia a la relación organización social – ideología. La organización social se estructura sobre la base del funcionamiento ideal expresado en el mito. El mito, almacén cognitivo de la sociedad, expresa las variaciones orgánicas de ésta, sin embargo hay

aspectos de la organización social que no están incluidos en el mito; pero el mito también se relaciona con el resto de la estructura social (Correa, 1981).

Las sociedades primitivas carecen de instituciones especializadas en aspectos como lo económico, artístico, político o religioso. El parentesco asume todas estas funciones. Son sociedades donde el parentesco es a la vez infraestructura y superestructura. Las relaciones de parentesco organizan las actividades económicas y en ellas predomina la división sexual del trabajo y la cooperación. La mayor parte de la producción es familiar y aún las actividades que requieren mayores niveles de cooperación no requieren un nivel de integración socio política mayor a la unidad doméstica. Por esto no hay clases sociales y los líderes no tienen poder colectivo (Service, 1973).

No hay unidad de criterios entre los investigadores a propósito de la categoría utilizada para hacer referencia a las unidades sociales. Algunos utilizan conceptos como tribu, banda, mientras otros critican su inoperancia por ser conceptos muy generales e imprecisos. Francois Correa propone los conceptos de grupo doméstico y grupo local, dándoles una connotación espacial ligada a la territorialidad y retoma el concepto de comunidad utilizado por Goldman. Define la comunidad o grupo indígena como el conjunto de secciones que comparten rasgos de identidad social que los asocia bajo un nombre o lengua.

El concepto de grupo doméstico no tiene el mismo contenido entre los diferentes investigadores que lo manejan. Kaj Arhem diferencia entre grupo de residencia (habita una maloca) y grupo doméstico (comparte un fogón); para Gloria Triana el grupo doméstico Puinave habita un poblado en

el departamento del Guainía (anteriormente habitaban una maloca) y se divide a su vez en familias u hogares; para otros autores, grupo doméstico es el que habita una maloca o una vivienda unifamiliar indiferente del número de personas o estructura familiar.

Se encontraron una diversidad de concepciones del parentesco. Para algunos el sistema de parentesco es la forma principal de ordenar la vida social (Vergara, 1986), mientras que para otros no es una forma ideológica que forma un grupo informe sino es la sociedad misma en su realidad concreta que se expresa mediante mecanismos que responden a esa realidad (Sarmiento, 1985).

Se afirma que el parentesco tiene una base biológica y socio – cultural. Se caracteriza por ser reconocido socialmente y consiste en los lazos que unen a las personas a través de la consanguinidad y afinidad (Gómez del Corral, 1985).

Algunos investigadores utilizan los conceptos de descendencia y filiación de manera indiferenciada mientras otros hacen distinción a partir de Dumont y Jaulin entre co-geneticidad, filiación (corta profundidad generacional) y descendencia (larga profundidad generacional) (Jaramillo, 1984).

Otra perspectiva teórica, Luís E. Troya (1987) citando a Deleuze, define la filiación como las relaciones de identidad profunda con los ancestros, con un territorio, con unas técnicas y una lengua; éste investigador define alianza como el reconocimiento del sí mismo a través del otro, determinado por el sí mismo. Este reconocimiento pone en marcha

mecanismos sociales que proyectan series complejas de deudas a nivel territorial, matrimonial y ritual.

Otros conceptos hacen énfasis en la relación con el territorio, considerando al parentesco como una forma de proteger el territorio, pues establece no solamente relaciones económicas y sociales sino también territoriales por lo cual constituye un orden socio espacial. Las relaciones entre parientes son también entre asentamientos e implican formas de cooperación (Cerón, 1986).

Algunos investigadores ponen el mayor énfasis en la alianza, considerando que lo fundamental del parentesco es el control y el manejo de las mujeres para garantizar la reproducción. El intercambio de mujeres conlleva otros tipos de intercambio, y las formas de manejo de las mujeres se relaciona con otros aspectos de la vida social; a partir de Meillasoux se plantea una relación con la forma de producción, pero este planteamiento es discutido (Sarmiento, 1985).

Otras investigaciones que ponen asimismo énfasis en la alianza se enfocan en una perspectiva estructuralista, analizando estructuras y su transformación (Ortiz, 1985).

Los aspectos teóricos anteriores aportan elementos para el estudio de la familia indígena de la manera como más frecuentemente se la encuentra abordada en las investigaciones revisadas, teniendo en cuenta su contexto social, económico y cultural. También se hace énfasis en la dinámica pues los cambios que se dan a nivel de toda la estructura social o en particular, de alguna de sus funciones, como también los procesos de aculturación, introducen cambios en el sistema social y por tanto en la

familia y en su composición, en su organización y/o funciones, pues ésta se adecua a la sociedad (Villa Posse, 1985).

Otro aspecto es el relacionado con la diversidad de las estructuras familiares evitando limitarse a los conceptos tradicionales de familia nuclear y familia extensa los cuales ocultan una diversidad de tipos, en cuanto a estructura, a rasgos culturales, en lo relativo a reglas de matrimonio y descendencia, residencia postmarital y división del trabajo (Villa Posse, 1985).

La misma investigadora define la familia extensa como aquella compuesta por varias familias nucleares emparentadas entre sí por lazos genéticos, con una estructura que varía según las características del sistema de parentesco del grupo y las condiciones económicas.

Este tipo de familia, en condiciones de diversidad como se ha anotado, se asocia con sociedades no industriales y es una unidad doméstica de producción, donde el mismo grupo familiar aporta la mano de obra necesaria para la actividad económica, según los patrones culturales determinados en cuanto a división del trabajo por edad y sexo.

Actualmente en Colombia entre los indígenas la familia extensa sufre un proceso de desintegración causada por factores como la tenencia de tierra, cambio social, aculturación, migración con serias consecuencias de estabilidad individual y familiar por pérdida de vínculos con la familia de origen. Por esto la familia nuclear se encuentra cada vez más aislada de otros núcleos de parientes que en momentos críticos podrían darle apoyo (Villa Posse, 1985).

Esta misma investigadora, a partir de Fortes, enfatiza la diacronía de los grupos domésticos y relaciona la composición de los mismos con sus fases de desarrollo. En una primera fase de expansión la nueva pareja tiene sus hijos y estos aparecen emocional, económica y jurídicamente dependientes de los padres.

En una fase posterior de dispersión, se casan todos los hijos. Por último se da la fase de sustitución que termina con la muerte de los padres y la sustitución por las familias de los hijos (Fortes, 1985).

Otros investigadores, entre ellos (Parra Rizo, 1989) centran su interés en la dimensión espacial de los grupos domésticos, considerando que la ocupación del espacio territorial se da a partir de determinadas organizaciones familiares, las cuales despliegan sus actividades concéntricamente alrededor de sus sistemas de residencia y a partir de éste ordenan todo el sistema de relaciones espaciales y sociales. En la vida social el espacio se torna discontinuo cuando se habita y presupone el establecimiento de un cuerpo de orientaciones, de normas y regulaciones que permite el establecimiento del grupo humano.

A partir de elementos, como la posición del sol, las direcciones del cielo, la distribución topográfica, estructuran el espacio de las viviendas. La delimitación de estos espacios define territorios de socialización en donde se materializan las relaciones familiares y se reproducen los roles sexuales que permiten la reproducción económica y socio cultural de la familia (Parra, 1989).

También se encontraron diversos trabajos que hacen referencia a las funciones de la familia. Una de ellas, Villa Posse, expresan que la función

fundamental es la de reproducción biológica o producción de los hijos y sus cuidados para su desarrollo integral física y mentalmente y la reproducción cultural o transmisión a la nueva generación de la herencia sociocultural del grupo, a través del proceso de socialización (Villa Posse, 1985).

Para la formación integral del individuo se considera importante el contacto entre generaciones y el concepto integral de familia: es en la familia extensa donde se cumplen funciones básicas en relación al ciclo vital individual, en las cuales participan activamente la mayoría de los miembros. En la familia extensa se vive en contacto con el otro sexo y con todos los grupos de edad. Los cambios que conducen al disgregamiento de esta, producen una separación marcada entre grupos de edad y una pérdida de funciones de la familia (Villa Posse, 1985).

En relación con las funciones económicas, se habla de la unidad doméstica como el núcleo básico de la producción en lo que se ha denominado modo de producción doméstico o familiar o también forma doméstica de producción. Esta concepción retoma elementos teóricos de Sahlins, quien lo caracteriza por una tecnología simple, una división sexual del trabajo y un acceso indiferenciado a los recursos naturales, retomando los desarrollos de Meillassoux en relación a las diferencias existentes entre estas formas, y quien propone una secuencia de desarrollo de las relaciones de producción doméstica (Sahlins, 1977).

Se han desarrollado diferentes puntos de vista sobre el modo de producción doméstica. La ecología cultural pone énfasis en las determinaciones impuestas por el medio natural (por ejemplo las limitaciones al desarrollo que impone el medio selvático) (Meggers, Betty).

El otro punto de vista (Sahlins, 1977) considera que la utilización del medio en estas condiciones es subproductiva y lo característico es más bien la interacción compleja de fuerzas sociales y culturales lo cual absorbe el tiempo adicional. Reichel – Dolmatoff (1971) y Arhem (1981) encuentran que las prohibiciones rituales son el principal instrumento de los indígenas para inhibir la explotación más intensiva de los recursos naturales. Según Arhem la razón es social: evitar la producción de un excedente individual que al acumularse pondría en peligro la estructura social igualitaria. Estos patrones extraeconómicos determinan la orientación de su economía e impiden la diferenciación social.

Meillassoux considera que el desarrollo de este tipo de sociedades basadas en la forma familiar de producción dependen de la transformación de las condiciones, mientras que Sahlins considera que en estas sociedades es la organización social la que puede hacer posible el desarrollo histórico debido a que no están orientadas a la acumulación de excedentes. Este mismo autor considera que los grupos domésticos a partir de sus características de autogestión tienden a desarrollar formas políticas (Sarmiento, 1985). Como ya se mencionó antes, Godelier critica el concepto de modo de producción doméstico por encubrir la diversidad.

A partir de Godelier se plantea que las sociedades amazónicas han hecho un uso histórico de su espacio, lo cual se expresa en conceptualizaciones sobre éste; en la relación con los seres que lo habitan, la toponimia y normas de comportamiento y, en este planteamiento los investigadores critican la separación entre hombre y naturaleza, pues aquél forma parte de esta (Godelier, 1994). Otros investigadores enfatizan la

importancia de la actividad práctica y lo fundamental de tener en cuenta lo cultural y en particular lo simbólico para comprender la forma de actuar sobre la naturaleza (Vander, 1992).

Por otra parte, se advierte el etnocentrismo con el que se ha considerado el trabajo indígena, al tomar en cuenta solo la cultura material. Investigaciones que dejan de lado el trabajo intelectual, las actividades relacionadas con el ciclo de vida y la socialización (Sarmiento, 1985).

Para algunos investigadores la división del trabajo tiene raíces biológicas (Cerón, 1986) mientras que otros afirman que no depende de lo biológico sino de lo cultural (Astudillo, 1981). Para la mayoría, las actividades de hombre y mujer en la unidad doméstica son complementarias (Correa, 1981); mientras otros señalan la existencia de relaciones de explotación y discriminación por parte del hombre (Lewin, 1989).

En relación a la función de socialización de la familia también se encuentran en los documentos algunos desarrollos de importancia a nivel conceptual.

Doris Lewin define la socialización como la forma en que la sociedad inculca a sus menores la cultura. La socialización implica el desarrollo del niño no solo en lo biológico sino en aspectos de comportamiento, de formación de hábitos, transmisión de valores, lenguaje, forma de vestir, hábitos alimenticios, etc., todo lo que un bebé humano tiene que aprender y desarrollar para ser considerado posteriormente como adulto en sus condiciones socioculturales.

Maritza Díaz (1990) plantea la diferencia entre socialización y sociabilización. La socialización permite al individuo desarrollar su potencial

como ser social, pero la sociabilización lo transforma de ser social en sujeto cultural específico, que adquiere una identidad cultural y reacciona a ella. A través de ella el individuo aprende a comportarse de tal forma que no solo asegura su propia supervivencia sino también la de su cultura (Wallon, 1952).

Eugenia Villa (1985) señala una primera etapa de desarrollo del niño desde el nacimiento hasta la caída de los dientes durante la cual se da la socialización informal. En este período es atendido por todos los miembros de la familia extensa. Después de esta edad se inicia la socialización formal propiamente dicha, durante la cual se comienza un proceso nuevo de aprendizaje dirigido por los adultos de su mismo sexo. Debe aprender actividades de trabajo, tradiciones, mitos, normas, patrones de comportamiento. La socialización termina con la pubertad.

Este proceso es el resultado de unas condiciones sociales e históricas y en él se manifiestan los hechos más importantes con los cuales una cultura traza su propio devenir. Es, además, un proceso dinámico (Mosquera, 1990). Por otra parte, la sociedad no es homogénea culturalmente, por lo cual su ideal acerca del “deber ser” es relativo y la socialización es resultado de múltiples y contradictorias influencias, en tanto que las experiencias cotidianas en las cuales el niño está inmerso se acercan o se alejan de ese deber ser (Cortés, 1989)

Los patrones culturales que se transmiten al niño se especifican a través de manejos territoriales que la sociedad establece: el cuerpo, la vivienda, (territorialidad familiar), el asentamiento (territorialidad social). En estas condiciones la socialización se instituye a partir del aprendizaje de

posturas, gestos, distancias y aproximaciones, juegos corporales que implican experimentación con otros cuerpos, con el espacio, etc. (Parra, 1989).

Otra investigadora, a partir de Piaget (1983), plantea que la socialización también implica para el niño entrar a funcionar dentro del sistema de normas, de la moral y la ética imperante en el grupo social. En las comunidades indígenas donde la familia regula directamente las funciones económicas, políticas y religiosas, el ejercicio de estas funciones constituye un sistema social de educación para el niño (Calvache, 1987).

Aún en las comunidades indígenas que no tienen una autoridad suprafamiliar, el sistema de normas tiene su origen en todo el grupo. El niño aprende a respetarlo por medio de la figura de autoridad en la familia. Las sanciones son para el niño y su familia “externas” y “coercitivas” porque proceden del grupo. Las sanciones morales, a diferencia de las jurídicas, no se quedan en lo externo, son interiorizadas y verificadas en el comportamiento mediante la censura social y familiar. Las sanciones responden al modo de proceder del niño, y constituyen un estilo de la educación familiar. Con esto, el niño recibe los castigos en su ego, en su conciencia, lo cual obedece a un proceso de construcción formal, de interiorización progresiva de la moral, a través de la influencia de la socialización.

La moral no es universal, es el resultado de una experiencia sui géneris, inductiva y deductiva. En la vida del niño, esta experiencia se da a través de las instrucciones de los padres; él se da cuenta de que también son aplicadas a sus otros hermanos y empieza a generalizar las normas, las

obligaciones y responsabilidades; a diferenciarlas y reinterpretarlas sucesivamente, hasta que todo desemboca en la interiorización de las normas éticas reelaboradas. El niño reconoce la autoridad de los adultos antes de tener la noción de norma.

Las acciones acerca de la formación de los indígenas se manifiesta en las prácticas sociales que se realizan con este fin: unas se orientan a prevenir problemas en su desarrollo, otras a remediarlos y otras a lograr cualidades. Estas prácticas no sólo están influenciadas por la tradición sino también por las normas nuevas, fruto del proceso de aculturación.

Entre las prácticas de crianza, las acciones simbólicas parten de un pensamiento según el cual la vida de un indígena puede ser influenciada desde su infancia, mediante la transmisión simbólica de las características de las personas, de los seres de la naturaleza o de los astros. También son útiles estas prácticas para mantener la atención de la comunidad en el cuidado de los niños y por tanto contribuyen a mantener en acción las prácticas materiales.

A partir de las condiciones históricas de la socialización se niega o recupera la identidad cultural y es por medio de la capacidad de decisión que la sociedad tenga, que pueda fortalecerse aquella (Cortés, 1989). En el contexto de la familia extensa, y en relación con el ciclo familiar, se desarrolla el ciclo de vida del individuo, estando en relación todos los grupos de edad. Anota otro de los investigadores que en el ciclo vital se manifiesta la historia y la estructura sociales que sitúan al individuo en una determinada posición para su desempeño social. Para cada grado de edad, definido culturalmente, existe una ubicación espacial y temporal que le

permite al individuo asumir de manera progresiva una efectiva participación en los procesos productivos y las relaciones sociales (Mosquera, 1990).

Los pasos de una etapa a otra del ciclo vital se evidencian ante el grupo social por medio de los ritos de paso. Estos marcan momentos de crisis por los cuales el individuo debe pasar para formar parte de la cadena generacional y establecer su estatus (Fajardo, 1982).

Los conceptos de Van Gennep sobre los ritos de paso han orientado a algunos investigadores. Los rituales de transición marcan el paso de una posición bien definida a otra bien definida. Este autor se refiere a momentos de separación, transición e incorporación.

Considerado Reichel – Dolmatoff para la interpretación de los rituales, las investigaciones revisadas, informan del ritual como el paso que inaugura una nueva etapa del individuo tanto desde el punto de vista del desarrollo biológico como desde el punto de vista de su relación con la naturaleza. Se trata de momentos críticos del equilibrio hombre – medio ambiente, al parecer un nuevo consumidor de carne animal o al surgir en un individuo la capacidad de multiplicar la especie humana (nacimiento y pubertad). Los rezos en el ritual buscan inhibir la acción de los “dueños” de los animales sobre los hombres cuando éstos, al inaugurar nuevos ciclos vitales, alteran el equilibrio de energía (Ortiz, 1988).

La praxis simbólica, el trabajo simbólico, atraviesa todos los campos de la sociedad y en ella la praxis chamánica opera como mediadora en la relación hombre – naturaleza (Cabrera, 1994).

De otra parte, se revisaron veinticuatro investigaciones de distintos grupos o investigadores sobre las pautas y prácticas de crianza en familias

colombianas, compiladas en el año 2000 con el auspicio de la Organización de Estados Americanos (O.E.A.) y el Ministerio de Educación Nacional, cuyo trabajo estuvo coordinado por María Cristina Tenorio. Estos estudios no sólo están centrados en la población indígena tanto en la zona rural como urbana sino también en los complejos humanos “blancos”, afro y mestizos. Los informes revisados cubrieron dos terceras partes del territorio colombiano; la mayoría tienen la característica de ser etnográficos

Estas investigaciones no cubrieron los mismos aspectos, para algunos trabajos los objetivos estuvieron centrados en los aspectos propios de la salud y la enfermedad. En otros, en las relaciones familiares o los aspectos educativos, mientras que otros investigadores focalizaron su interés en el ciclo de vida, en el embarazo y algunos más en la crianza, en general, sin limitar edades. Una mayoría se ajustaron al diseño etnográfico, otros se orientaron hacia la aplicación de encuestas y otros tantos en el diligenciamiento de formularios sobre generalidades.

Así mismo, muchos de los trabajos no hicieron la caracterización de las comunidades, de su modo de vida y del tipo de familias.

En cuanto al tipo de familias, las pocas investigaciones al respecto revelan que la modalidad existente es la nuclear y monoparental. Las familias nucleares no son siempre derivadas de una primera unión, revelando la presencia de familias recompuestas (Arango, Claudia et. al., 1998). En el ámbito indígena se encontró que hay grupos que han perdido la maloca como lugar común de residencia y han optado por casas individuales (Pineda Ariza y Carvajal, Luz. 1996). Las familias extensas aún prevalecen en algunas regiones colombianas, especialmente en las

regiones con población afro descendiente. La cohabitación de varias generaciones no siempre implica la organización de lo que se conoce como familia extensa. Así, en Arauca es frecuente encontrar que dos o tres generaciones de una misma familia comparten una misma vivienda para economizar gastos, es una estrategia de supervivencia que no implica necesariamente el respeto de las jerarquías que se conservaba en el modelo tradicional (Rodríguez, Elsa. 1997).

Existen muchas familias monoparentales. Si bien el fenómeno no es reciente, las condiciones de la crianza en soledad son diferentes; antaño se trataba de relaciones ilegítimas duraderas. Actualmente, a pesar de la legislación sobre paternidad responsable, por lo general quienes no han querido asumir voluntariamente a sus hijos, no se hacen cargo de la crianza.

Puesto que la familia nuclear y la monoparental son formas muy extendidas, tanto a nivel urbano como rural, se puede considerar que muchos de los padres no cuentan con una red de familia extensa que brinde colaboración en la crianza de los menores.

Lo que es notable es la tendencia en muchas familias a la recomposición: es decir la disolución de la pareja original y su reemplazo por un compañero o compañera que en ocasiones trae sus propios hijos. Según los estudios culturalistas se sabe que la familia extensa brinda un valioso apoyo a los padres y en especial a la madre en todas las faenas de la crianza. En Colombia, las familias extensas cumplieron estas funciones hasta que con la modernidad se impuso, también en el campo, el modelo de la familia nuclear; las nuevas parejas lucharon por su independencia, incluso las mujeres solas o con sus hijos, prefirieron vivir aparte de sus padres.

La mayoría de los estudios mostraron que pocos hombres asumen las tareas de crianza. Por lo que, sin la ayuda de la familia extensa y sin el apoyo del hombre, y con trabajo de la mujer por fuera de su domicilio – generalizado en las últimas décadas- los niños pequeños de las familias pobres se quedaron solos.

En lo que atañe a los tipos de unión, en todas las investigaciones predominó el hallazgo de uniones libres, pero también señalaron la existencia de uniones disueltas. Estas pueden dar lugar a un alto porcentaje de mujeres separadas pero también de familias recompuestas. Por ejemplo, en el área rural del Eje Cafetero, aunque los papeles dentro de la organización dentro de las familias se corresponden con el modelo tradicional, sus formas de unión han cambiado (Arango, Claudia et. al., 1998).

En Vaupés y Amazonas la mayoría de las parejas indígenas que se casan lo hacen según la tradición étnica: los padres todavía organizan los matrimonios de sus hijos y las parejas conviven inicialmente bajo la modalidad del “amaño”. En cuanto al número de hijos por familia hay variedad en los hallazgos, unos optan por la planificación familiar mientras otros se abandonan a la “voluntad de Dios” para recibir los hijos que sean; no todos los estudios traen información sobre la aceptación o rechazo de las prácticas de control natal, ni sobre morbilidad o mortalidad infantiles, pero si se encontró que en los casos en que hay un número mayor de hijos, los hermanos mayores se hacen cargo de los menores.

Los estudios no dieron cuenta del uso de los hogares comunitarios por parte de la población investigada, por lo que no es claro cómo las

madres compensan su ausencia del hogar y qué beneficios reciben de las instituciones del Estado.

En muchas comunidades campesinas e indígenas, padres y madres inician a sus hijos en los oficios que desempeñarán a lo largo de su vida. La madre se encarga de enseñarle a la niña los oficios de la casa, cocinar, cuidar a los hermanitos y colaborar en la recolección de cultivos o en el trabajo de la huerta. El padre por su parte se encarga de iniciar al hijo en la pesca, el cultivo y el corte de leña y maleza. Niños y niñas comparten actividades como cuidar los animales y darles de comer, traer la leña para el fogón. En los centros urbanos los niños hacen mandados a las tiendas de alimentación.

La formación en el oficio se inicia a temprana edad, generalmente a la edad de siete años, aunque se encontraron casos en los que se iniciaron a los cuatro años. Las niñas indígenas aprenden los oficios domésticos y el trabajo en la chagra acompañando a la madre. Este proceso de aprendizaje se inicia como un juego en el que no se le hacen exigencias a la niña; ella trabaja solo hasta que se cansa y no se le regaña por eso. Las madres no les exigen demasiado a sus hijas porque tienen en cuenta las reducidas capacidades que tienen las niñas a la edad de cuatro años. En todas las comunidades se observa la división sexual del trabajo. Las niñas se encargan de los oficios domésticos y permanecen al lado de la madre; mientras los niños aprenden con sus padres a trabajar fuera del hogar.

Todos los estudios dan cuenta de una gran persistencia del recurso a prácticas curativas tradicionales basadas en la utilización de hierbas medicinales, recetadas por el curandero, el curaca, la comadrona o las

abuelas. “Lo que determina el recurso a las prácticas medicinales es la conservación de la fe en las virtudes curativas de sustancias y procedimientos autóctonos. En consecuencia se desconfía de la medicina occidental. Esta actitud está fuertemente arraigada entre las comunidades indígenas, cuya estrecha relación con la naturaleza les hace temer un sistema abstracto de representaciones del funcionamiento del cuerpo y la salud, por completo ajeno a sus propias representaciones” (Ministerio de Educación Nacional, 2000). Se requiere que una autoridad, por ellos respetada, avale el uso de la medicina occidental. Por ejemplo, entre los Embera del Chocó, es el gobernador indígena quien ordena realizar la vacunación de los pequeñitos (Universidad Tecnológica del Choco et al., 1997).

De los cuidados durante el embarazo y el parto en la comunidad indígena, cabe resaltar la tradición entre las comunidades indígenas menos aculturadas del Amazonas y el Vaupés, según la cual el padre debe desempeñar un rol con prescripciones y prohibiciones. También sobre dónde debe tener lugar el parto y delante de quién; qué cuidados debe prodigársele al bebé para protegerlo de los espíritus; qué rituales se deben hacer para inscribirlo como un nuevo miembro de la comunidad (Vásquez, Victoria. 1994) y (Pineda Ariza y Carvajal, Luz. 1996).

La mayoría de las mujeres del área rural siguen rigurosamente las normas del cuidado que sus grupos han establecido para asegurar el bienestar de la madre, del bebé y de la familia durante la época del embarazo y el puerperio. Por lo general, todas las madres saben que deben cuidar su alimentación durante el embarazo; lo que implica que no todas

tengan los medios económicos para lograrlo. Así mismo, saben que deben evitar esfuerzos físicos excesivos; no obstante cuando la mujer no tiene quien le ayude, trabaja hasta el último momento.

Revelan igualmente estas investigaciones que la guarda de la dieta durante cuarenta días a partir del día del parto se ha ido perdiendo por circunstancias fundamentalmente económicas; ha desaparecido la ayuda a las madres para sustraerlas de los oficios de la casa y para que pudieran concentrarse en crear un mundo aparte de cuidados y afectos para el bebé. Las costumbres de no bañarse ni moverse de su cama durante ese tiempo garantizaban a la madre campesina la tranquilidad para reponerse y para establecer un vínculo con su bebé. Todos cuidaban de su dieta y, en esa medida, ella no tenía que preocuparse de la alimentación y oficios de la casa.

Así mismo, se pueden interpretar algunas creencias sobre enfermedades de la madre embarazada como una comprensión de los cambios psicológicos que el embarazo le produce. Así, el “ojo bobo” se refiere a que la embarazada “le coge pereza al marido”, es decir, que pierde el deseo sexual. Al tomarlo como una enfermedad se le da reconocimiento social y se la “cura”. De la misma manera, los antojos le permiten a la mujer embarazada una mejor alimentación en situaciones de pobreza en las cuales la alimentación es escasa. La interpretación del estado del bebé también sirve como control social de los efectos psicológicos que pudieran darse en el padre por el hecho de que la madre esté dedicada al niño; esta sería la interpretación del “enchuchao” que le da al pequeño “si el papá se la juega a la mamá con otra mujer”.

En todos los sectores se dio cuenta de la existencia de las comadronas; la mayoría de ellas con formación empírica sin ningún entrenamiento. En el campo se sigue acudiendo a la comadrona o la partera para sobar y atender el parto. Es necesario decir que las razones para preferir la comadrona, son tanto económicas como psicosociales. La comadrona es alguien muy conocida entre los vecinos de las veredas quien goza del respeto y aprecio entre la comunidad y a la que consultan con confianza.

En cuanto al cuidado del recién nacido, en los primeros días se le cuida del contacto brusco con el medio que le rodea. En general, se le aproxima cuidadosa y lentamente al medio externo de la luz, el aire, el ruido y el agua. Entre las comunidades indígenas y afrocolombianas es donde más se encuentran prácticas relacionadas con la protección de los niños contra los espíritus. Esta es quizás una de las razones por las cuales los indígenas dan tanta importancia a la continuidad de la vida después de la muerte. Como su mundo está habitado y organizado en torno a espíritus de las personas fallecidas, o que están por nacer, es de vital importancia establecer prácticas de control que impidan que los espíritus tomen posesión de los niños recién nacidos o pongan en peligro su vida. En las comunidades afros de la Costa Pacífica predomina el temor a espíritus del bosque (la madre monte, el duende) pero también al diablo; y muchas prácticas protectoras buscan impedir que el niño sea presa de estos espíritus del mal. Se puede afirmar que si bien las comunidades rurales estudiadas no siguen las pautas del cuidado que propone la medicina moderna, sí se preocupan por seguir al pie de la letra los cuidados de la

salud basados en sus prácticas tradicionales. Entre los indígenas se utilizan las “contras” como protectores de la salud del recién nacido.

En las comunidades campesinas del centro occidente del país, las madres se preocupan por preservar la salud de sus hijos y no consideran, como lo hace la medicina occidental, que la enfermedad tenga solamente causas orgánicas. Para ellas, el bebé está expuesto a las envidias, a las malas influencias, y consideran que su malestar físico puede deberse a estos malos afectos. El “mal de ojo”, “el pujo”, “el descuaje”, “el mal del hielo”, son las dolencias más conocidas. El grado de credulidad varían según la comunidad: cuanto más expuesta al discurso y práctica de los salubristas, menos credulidad tienen en estos males y menos recurren a los curanderos.

Otra formas de protección consisten en precaverse de los malos espíritus o de las malas influencias: no dejar al bebé solo mientras está sin bautizar; bautizarlo antes de los tres meses, nombrarle madrina de uñas. El bautizo ha sido durante siglos la forma occidental de inscripción en la comunidad y el reconocimiento de la paternidad ante el grupo social.

En cuanto al amamantamiento, la gran mayoría de las madres de las áreas rurales amamantan a sus hijos porque muchas veces es la única fuente de alimentación que tiene el niño o por la influencia de las creencias mágicas que auguran una buena suerte y un buen comportamiento del niño si el amamantamiento se prolonga; éste dura el primer año de vida y en ocasiones abarca parte del segundo año. Tanto la práctica misma como su límite en el tiempo están fundamentados en sus creencias tradicionales y no en los discursos médicos modernos. Así, por ejemplo, en general en las

áreas rurales a los niños varones se les amamanta más tiempo que a las niñas “para que salgan agradecidos” y a las niñas menos tiempo porque de lo contrario se vuelven “altaneras”.

El amamantamiento promueve la cercanía del bebé al cuerpo de la madre, tanto de día como de noche; lo que contribuye a la formación de un vínculo inicial fuerte. La prolongación del amamantamiento fortalece ese vínculo, en el cual se entremezclan olores, ritmos corporales, sensaciones táctiles; la expresión lingüística es escasa, pues por lo general las madres no ven la necesidad de hablar a un bebé que no entiende. Así mismo el contacto visual no es muy marcado.

En el área urbana, las mujeres amamantan a sus hijos menos tiempo (cerca de seis meses) porque se guían por los consejos del discurso médico actual que promueve un destete temprano para que el niño comience a asumir su autonomía. Además, las exigencias del trabajo fuera del hogar les impiden muchas veces prolongar el amamantamiento más allá de los dos meses. Así mismo, estas madres reciben formación de las promotoras de salud y de las madres FAMI¹, las cuales les insisten en la necesidad de estimular al bebé desde el vientre, y una vez nacido les insisten en hablarle, ponerle música, jugarle. Se pasa así de un estilo de relación más corporal a un estilo mediatizado por los objetos y las situaciones estimulantes. Se detectó en los cuestionarios de los investigadores la poca profundización en la relación inicial madre-bebé, en particular en la que se funda en la mirada y en la palabra. Se encontró que con frecuencia la estimulación es un radio

¹ FAMI: Hogares Comunitarios de Bienestar. Programa del ICBF que apoya a las familias en desarrollo que tienen mujeres gestantes, madres lactantes y niños y niñas menores de dos años, en la cualificación de las relaciones intrafamiliares y el fortalecimiento de vínculos afectivos, para que apoyen el desarrollo de los niños y niñas desde su gestación, vinculando además, otros adultos para que participen de la crianza.

o televisor siempre encendido. Hubo un hallazgo en las mujeres de una región en particular, el Huila en que durante los tres primeros meses la relación madre infante es amena y frecuente contándole a su hijo los problemas que tienen tanto en lo íntimo como en lo social y si son víctimas de desafecto a alguna otra condición que le afecte de alguna manera. Este grupo de mujeres son las que mayor apego a la tradición campesina mantiene, entre otras cosas la de envolver desde los hombros hasta los pies a sus bebés para que sus piernas se fortalezcan y puedan conciliar el sueño (FUNDAUSCO, 1996).

Para todos los grupos culturales estudiados es importante que los niños sean autónomos a temprana edad. Esta característica está más acentuada en las comunidades rurales donde autonomía significa lograr sobrevivir y defenderse solos. Con los más pequeños, autonomía se refiere a comprender órdenes y hacerse entender, comer y bañarse solos y lograr un rápido control de esfínteres.

En las comunidades donde la madre tiene muy poco tiempo para hacerse cargo de los pequeños, se les presiona para que desarrollen rápidamente la autonomía motriz. Así, mientras a los niños del área rural se les exige desde muy pronto bañarse y comer solos; en el área urbana las madres continúan encargándose de bañar y darles la comida a sus hijos hasta cuando están más grandecitos. Las madres más modernas (tanto del campo como de la ciudad) se preocupan además de lograr una autonomía social y cognitiva de sus hijos: que hablen bien, que se socialicen, que sean “avispados” y “despiertos”. Sin embargo, la mayoría de los estudios no describe la forma en que se favorece el desarrollo de estas facultades.

Ocasionalmente se hace referencia al desarrollo del lenguaje. En general, respecto del desarrollo del lenguaje las prácticas son escasas y la comprensión de para qué se desea que hablen bien los niños es sólo operativa: se quiere que el niño hable para facilitar el aprendizaje y el seguimiento de indicaciones y órdenes.

En general, se deja que los niños aprendan a hablar oyendo a los adultos, a la radio o a la televisión. Excepcionalmente algunas madres mencionan que corrigen las expresiones inadecuadas de sus pequeños. La idea de que los niños hablan debido a condiciones naturales y no del contexto se corrobora con la creencia, muy extendida en las comunidades campesinas de no cortarles el pelo al niño o a la niña antes de que hable, pues se teme que esto retrasaría la aparición del lenguaje.

En el control de esfínteres se registraron dos formas de enseñanza tradicional, una característica de la zona cafetera y otra de las comunidades indígenas. En el área cafetera se sienta a los niños en la bacinilla por largos períodos de tiempo para acostumbrarlos a hacer sus deposiciones en ese objeto. En las comunidades indígenas las madres acompañan a sus hijos en este proceso, es decir, no se espera que el niño lo haga solo, basta con que le avise a su madre y ésta se encargará de colocarlo en la posición y el lugar indicados. En las noches se levantan las veces que sea necesario para que los niños no se orinen en la cama; durante el día sostienen al niño de pie y a la niña en cuclillas para que orinen. Los indígenas del Chocó llevan a los niños al río para que hagan sus necesidades, y después éstos lo siguen haciendo solos (Universidad Tecnológica del Chocó et al., 1997).

En las comunidades del Amazonas y el Vaupés las madres llevan los niños al río y se bañan con ellos. Así aprenden a bañarse y a limpiarse imitando y jugando; cuando lo hacen mal, las madres vuelven a darles las indicaciones.

En cuanto a la socialización, en las comunidades indígenas el saber cultural se aprende escuchando a los mayores; para ello se desarrolla la escucha callada, respetuosa y paciente en los niños pequeños, como sucede entre los Cubeos el Vaupés. Esto contrasta con lo observado en comunidades en que se da la palabra al niño desde pequeño para que se dirija a los mayores, les interroga, los interpele, tratándolos en un plano de igualdad que le lleva a ser crítico con lo que éstos plantean. No obstante, a estos niños se les enseña a ser respetuosos en su trato: saludar siempre, agradecer, solicitar el favor.

En las comunidades afros del Chocó, los adultos buscan enseñar a los niños desde pequeños la solidaridad; que los niños construyan las habilidades de compartir, negociar las situaciones, ser solidarios, tolerantes y participativos.

En cuanto al valor de la vida y el equilibrio ecológico, se encontró que la protección al medio ambiente está estrechamente ligada a sus creencias religiosas, o espirituales. Por eso se les exige a los niños que pidan permiso a la naturaleza antes de arrancar una planta. Se les enseña la forma correcta de cortar los árboles para no maltratarlos y el momento correcto para coger los frutos de los árboles. También se les enseña a dejar descansar la naturaleza después de la caza para que tenga tiempo de fortalecerse.

En las comunidades indígenas del Chocó y el Putumayo se forma a los niños dentro de la religión. Para los indígenas es importante que los niños agradezcan a Dios lo que les ha brindado, tanto la comida diaria como el medio natural en que viven. En cuanto a los oficios religiosos, entre los indígenas del Putumayo se enseña a los niños a rezar el rosario, pedir bendiciones a Dios, ir a la misa cada domingo, persignarse y las oraciones diarias que se rezan en la mañana y al acostarse (Universidad Mariana, 1997).

En las comunidades del Chocó, los niños aprenden la religiosidad a través del ejemplo de sus padres; ellos van a misa y respetan la naturaleza y los niños crecen viendo este modelo. Como los hijos ven a sus padres leer la Biblia, ellos también la leen y hacen preguntas. En esta región muchos padres llevan a sus hijos a la iglesia para que se vuelvan acólitos y sirvan a Dios (Universidad Tecnológica del Choco et al., 1997).

Otro aspecto que es muy importante para las comunidades indígenas es la conservación de sus tradiciones culturales. Por eso desde temprana edad se trata de enseñar a los niños su lengua, el vestuario, la celebración de sus fiestas y carnavales en los que se visten con sus trajes típicos y realizan sus ritos tradicionales.

En el grupo cultural de la región cafetera es muy importante formar para que los niños no sean temerosos y se enfrenten al peligro. Para eso obligan a sus hijos a que hagan frente a las situaciones que les causan miedo; por ningún motivo se les permite evadir aquello que les asusta. Algunos padres acompañan a sus hijos en estos momentos y tratan de refutarles sus temores buscándoles una explicación racional.

El juego es, de acuerdo a los estudios realizados, una oportunidad para los niños indígenas puedan aprender conductas y habilidades necesarias para su desempeño como adultos, y que son alentadas y respetadas por sus padres. Esto contrasta con la perspectiva tradicional urbana que considera los juegos infantiles solamente como entretenimiento, por lo que con frecuencia son juzgados por los padres como pérdida de tiempo. En general en las comunidades afros y en las rurales de población mestiza o urbana, la actividad del juego infantil es poco alentada; los padres no participan ni les enseñan juegos a los niños y cuando se refieren a juegos infantiles generalmente se trata de juegos que reproducen la actualidad nacional incurra en una confrontación armada. Son niños que por lo general no tienen juguetes; ocasionalmente utilizan materiales de la naturaleza para elaborar juguetes.

En general las investigaciones exploraron los métodos de corrección, pero no estudiaron el para qué de la corrección. Hubo una mayor preocupación por indagar si los padres utilizaban castigo físico o medios violentos, que por averiguar qué buscan los padres cuando corrigen a sus hijos. Por lo tanto, la información recogida se refiere más a los tipos de corrección y disciplina utilizados por padres y madres que al tipo de autoridad y a los principios y valores que fundan la educación de los hijos en las comunidades.

En las comunidades indígenas del Amazonas y el Vaupés se conservan muchos aspectos de la autoridad tradicional. Están claramente definidos los comportamientos esperados, los prohibidos y formas de corrección según la edad, la falta cometida y su reiteración. Se observa una

constante en las normas entre diferentes padres: todos utilizan las mismas formas de corrección con sus hijos. Y el grupo social funciona como un control del comportamiento de los niños; todavía se acude a las grandes instancias de autoridad y se hacen cumplir sus decisiones. También se puede apreciar que la aplicación de normas cobija por igual a todos los miembros de la comunidad, sin importar que sean niños o adultos. Precisamente esta es una de las principales formas por las que los niños aprenden a respetar las normas: el ver los castigos ejemplares que son aplicados a los adultos que infringen las normas.

La mayoría de los grupos indígenas estudiados considera que antes de los siete años los niños todavía no entienden lo que se les trata de inculcar. Por esto se les hacen recomendaciones y explicaciones para corregirlos y sólo después de esta edad les piden cuentas por lo que han hecho. Además, se hace el seguimiento del resultado del castigo usado con respecto al comportamiento ulterior. El castigo físico sólo se utiliza cuando los otros métodos no han dado resultado.

4. Hipótesis de partida

- La moda del chamanismo, fruto entre otras cosas, del sistema de creencias impulsado por el movimiento de la “Nueva Era” que ha llevado a muchas personas no indígenas a la exploración espiritual, a la medicina holística y al misticismo, ha hecho que los médicos tradicionales indígenas camëntšá se constituyan en referentes para los buscadores urbanos de experiencias extáticas y “alteraciones de la conciencia”, las cuales han presionado cambios en lo simbólico e integrador de la práctica chamánica y sus rituales para la comunidad aborigen. Las modificaciones en los rituales para adecuarlos a usuarios no indígenas ha impulsado no sólo la alteración del contexto ecológico si no también al desplazamiento del curaca a los centros urbanos para el ejercicio de su saber tradicional.

Los aspectos anteriores han modificado las formas de relación con el mundo occidental, en especial en las dos últimas décadas, alterando la estructura social indígena, especialmente en los preadolescentes y adolescentes en cuanto a la asunción y percepción de los rituales como sostén de las redes sociales, afectándoles en su pertenencia y desenvolvimiento en ellas.

- La cobertura a la comunidad indígena camëntšá por parte de las instituciones del Estado, como por ejemplo, el Ministerio de Salud con la implementación de los programas de Promoción y Prevención en la Salud Sexual y Reproductiva, Infancia y el Plan Nacional de Alimentación y Nutrición o el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) con los programas de Restaurantes Escolares y

Hogares Comunitarios de Bienestar, están incidiendo en los pobladores indígenas del resguardo, modificando de una u otra manera los rituales de paso, e incidiendo en la dinámica de las relaciones en las redes sociales. Esa ingerencia estatal en los modos de vida de los indígenas, ocasiona que en algunos casos los rituales de pasaje se alteren y en otros desaparezcan del todo, trayendo como consecuencia que la estructura social se fracture y debilite al desdibujarse los hilos conductores de las redes sociales que trae consigo la celebración de rituales.

- El chamán es el centro y la referencia tanto en lo social y político como en lo ritual y espiritual para los indígenas camëntśá, se constituye en la figura que opera como consejero y referencia para todos los eventos que impliquen decisiones administrativas, sagradas o mágicas para el mantenimiento de la estructura social con sus tradiciones ancestrales. Sin el consejo de los chamanes no es recomendable tomar decisiones respecto a asuntos propios de la organización o resolución de problemas que atenten de alguna manera contra la integridad de la comunidad indígena. La figura del médico tradicional es el eje central para mantener la cohesión de la comunidad y la encargada de preservarla de las amenazas provenientes de las fuerzas malignas que pudieran atentar contra la integridad física y espiritual de sus miembros o del grupo en general.

5. Metodología y diseño experimental:

Generalmente las referencias académicas y en general los trabajos sobre los camëntšá o los inga dan por hecho que se está hablando de una cultura común, esto ocurre porque la mayoría de las investigaciones realizadas con estas comunidades se han hecho por y para instituciones como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) o el Ministerio de la Protección y la Seguridad Social, para cubrir la necesidad de caracterizarles con la intención de llevar las políticas públicas a sus habitantes, por lo tanto, los trabajos investigativos han sido de carácter funcional y mínimamente académico, por ello se cuenta con sólo siete investigaciones que tratan exclusivamente a los camëntšá como sujetos de estudio, a profundidad hay una tesis doctoral y un trabajo sobre la dinámica demográfica y otros más acerca de las características y relatos de su lengua. Todo lo demás en cuanto a festividades, sistemas de crianza, etc. hablan indistintamente de ambas etnias, sin que haya una especificidad en cuanto a la comunidad indígena camëntšá.

Lo anterior como una justificación a la metodología aplicada para la presente investigación, porque ante la ausencia de referencias bibliográficas amplias se ha optado por un estudio en profundidad bajo el modelo etnográfico. Para ello, han sido de utilidad los razonamientos de Clifford Geertz acerca de la etnografía como esencia de la antropología, considerando que "...hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área (...) Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo

intelectual: una especulación elaborada en términos de (...) ‘descripción densa’” (Geertz, 2000:21) y este trabajo de investigación ha observado una rigurosidad para el ejercicio de campo, mediante la profunda y lenta acumulación de datos, vivencias, relatos, opiniones, análisis y descripciones de todo cuanto ha sucedido entre la comunidad en lo que atañe a su estructura, redes sociales y rituales tanto en lo general como en lo particular, ya sea dentro del ambiente familiar o en el ejercicio profesional del médico tradicional.

En lo general se describen y analizan todas las ceremonias en las que participa la totalidad de la comunidad, las cuales son dos a lo largo del año: el Carnaval Indígena y la Semana Santa. Otras ceremonias como la festividad de los “Santos Difuntos” en el mes de noviembre y la navidad en el mes de diciembre, tienen un manejo distinto a la hora de realizar los rituales de rigor. Por ejemplo, la “Conmemoración del Día de los Santos Difuntos” a pesar de concentrar en la catedral a toda la población para el oficio religioso general, a la hora de llevarse a cabo el ritual que trae consigo esta celebración, éste se lleva a cabo de manera privada en cada familia que tiene los motivos para ello. La otra festividad, la navidad al estilo católico, todo el resguardo indígena se concentra en la realización de las novenas al inicio de la noche, pero lo hace reuniendo la población en el sitio comunal de cada vereda, de esta manera cada vecindad hace las novenas guardando el mandato de la Iglesia, pero en general la comunidad le agrega otros elementos rituales propios de su cultura que se ponen en práctica en cada una de las divisiones políticas que constituye el resguardo indígena.

Todas estas celebraciones fueron seguidas y descritas de forma minuciosa pero teniendo en cuenta que cada una de ellas tiene un componente cristiano católico fundamental que le quita cualquier asomo particularista, sin embargo la comunidad le imprime al ritual un toque que pareciera ser único y propio de esta sociedad en concreto, pero está sesgado por el proceso aculturador cristiano, aunque a los ojos desprevenidos de cualquier observador pudiera ser catalogado como particular y único que ha tenido difusión hacia la otra etnia, los Inga, que celebra igualmente la ceremonia en el templo parroquial de su cabecera municipal . De hecho, los camëntšá defienden la particularidad de algunos de los elementos del ritual que acompaña la celebración.

En cuanto a las conmemoraciones familiares, los rituales fueron observados y descritos con la misma rigurosidad que los colectivos. Los participantes contribuyeron a explicar las razones por las cuales cada componente está presente en el ritual. Explicaciones que sólo se dieron a partir del segundo año de estar haciendo parte de la comunidad como observador participante. Durante ese primer año, los indígenas siempre fueron cordiales, amigables y hospitalarios, nunca restringieron explícita o veladamente la participación en ningún evento familiar o social, sin embargo había silencios o explicaciones a medias a muchas de las preguntas que se les formulaba, las conversaciones de igual a igual con cualquiera de los miembros de la comunidad conocido o no eran escasas y poco fluidas. Después, para la navidad del segundo año de estar viviendo entre la comunidad, el observador participante es abordado por el presidente de la Junta de Acción Comunal para pedirle el favor de su posible gestión en la

consecución de recursos económicos para la compra de los juguetes de navidad de los niños del lugar, lo cual en efecto se hace con la donación de 200 euros que se suman a los otros recursos conseguidos por el líder comunal, con ese dinero se compran los regalos y se hace la fiesta para toda la vecindad del sector rural. A partir de ese momento la información por parte de los habitantes e informantes en general se hace amplia, fluida e incondicional. Desde ese momento el investigador pasa a constituirse en uno más de la comunidad y es objeto de otras consideraciones más que no había tenido antes y de las cuales no se daba cuenta porque ni los anfitriones ni nadie lo había dicho y tampoco existe referencia conocida a ese respecto.

Durante los meses del primer año y parte del segundo la labor estuvo centrada en la observación y seguimiento de todas las actividades cotidianas de los habitantes en los espacios sociales, familiares y laborales. Las limitaciones en la comunicación con los nativos fue considerada una característica más de estos indígenas, sin saber que se estaba presentando una restricción premeditada a la información por parte de todos los indígenas, excepto en los niños menores de diez años con los cuales se estableció rápidamente una relación muy familiar y confiada. Esas circunstancias hizo pensar por momentos que el trabajo allí pareciera concluido, sin embargo había una enorme cantidad de preguntas sin respuesta, ese estado de cosas comienza a generar desgaste que se convierte en desgano y aburrimiento. Sin embargo ese estatismo se orienta hacia la búsqueda de más información, pero esta vez al interior de las instituciones establecidas en la cabecera municipal con programas dirigidos

hacia los indígenas. Allí se logra acceder a todo un cúmulo de datos e informes realizados por investigadores y funcionarios de esas dependencias que habían trabajado con la población tanto camëntšá como inga para adaptar de alguna manera los programas oficiales al contexto de los resguardos del Valle de Sibundoy. Los funcionarios responsables de esas oficinas autorizan la búsqueda de los documentos contentivos de la información que se encuentra dispersa y olvidada en anaqueles, sótanos y estanterías sin ninguna clasificación o relación de la misma. Paralelamente se hace búsqueda en la biblioteca del pueblo y allí también se logra acceder a otros documentos sueltos y a una fotocopia del libro de Víctor Daniel, Bonilla (1969): Siervos de Dios y amos de los indios, de cuya edición realizada por el propio autor, sólo existen unos pocos ejemplares dispersos por algunas bibliotecas colombianas.

Habiendo encontrado documentación respecto a los indígenas habitantes de esas tierras del piedemonte amazónico, pasan los meses necesarios hasta lograr alcanzar la cumbre de confianza ya descritos con la comunidad indígena sujeto de esta investigación. A partir de ese momento el espectro de diálogo e interacción con los informantes y la comunidad en general se abre, pudiendo de esta manera acceder a todos los niveles de información disponible para el investigador. Es característica de esta etnia el recelo y la desconfianza siempre presente en las relaciones sociales, que se aborda en el apartado correspondiente, sin embargo es importante destacar que superadas las restricciones a los relatos, historias, descripciones y explicaciones de los indígenas a todo el acontecer de interés investigativo, hemos podido darnos cuenta que antes de romper las barreras restrictivas,

cuando no callaban la información, ésta era tergiversada o se suministraba de tal manera que daba lugar a confusiones.

Bajo las condiciones de favorabilidad para el acceso a la información, se trató de ser lo más abarcador posible, sin defecto de la claridad y coherencia requeridos, de todo aquello que pudiera brindar la comprensión de todos los elementos constitutivos de la estructura social de los camëntšá con el objeto de destacar y preservar sus leyes y normas, cuidando no estar detrás de extravagancias que pudieran hacer perder el hilo central de esta investigación. En este caso ceñido al principio metodológico de Malinowski de la ubicación adecuada y correcta cuando se está en convivencia con los indígenas para el trabajo de campo como observador participante, que fue la técnica más apropiada para esta investigación.

La riqueza de detalles que se alcanza en esta investigación por las posibilidades que brinda la comunidad estudiada, hace posible una caracterización profunda de su estructura social basados en la riqueza de sus rituales como la forma más importante para mantener la cohesión de sus miembros y resistir a los embates desestructuradores que amenazan la integridad cultural de esta etnia indígena. Parece que entre algunos de sus líderes hubiera la sensación de que sobre la comunidad se cierne una amenaza creciente de deterioro de las redes sociales, sostén de la estructura, sin embargo, hay en ellos una actitud derrotista, no manifiesta, de incapacidad para mantener la integridad estructural de su comunidad, se puede deducir de las extensas reflexiones con informantes líderes que la sombra de la cultura occidental se acerca irremediabilmente hasta cubrirles del todo que sólo atinan a mantenerse en una actitud perseverante de

mantener vivos sus ceremonias e intentar restablecer la costumbre de la comunicación a través de la lengua ancestral. La fuerza cohesionadora entre los miembros indígenas la brinda el uso de la lengua, en ella se guardan una serie de elementos simbólicos vitales para la restauración y fortalecimiento de sus vínculos a la vez que los recursos para el control y la cohesión social. Sin embargo, desde que la Escuela abrió sus puertas con modelos pedagógicos foráneos y excluyentes de la diversidad cultural, los niños indígenas abandonaron su vestido tradicional y el aprendizaje de su lengua.

Esta investigación tiene todo un cúmulo de descripciones y explicaciones desde la perspectiva de los protagonistas, lo cual ha permitido lograr el conocimiento de las categorías simbólicas y el detalle de los rituales que acompañan cada una de las actividades que hacen parte de la cotidianidad, a la vez que elemento cohesionador de las redes generales y constitutivas de la estructura social indígena. Las explicaciones e interpretaciones del investigador desde la perspectiva camëntšá, Emic, facilitan el acercamiento a los elementos subyacentes de esta cultura para ser contrastados con los fundamentos teóricos que aporta la Antropología, Etic, para alcanzar las explicaciones del acontecer ritual como fundamento para la sostenibilidad cultural de esta etnia, como se explica desde la perspectiva del profesor Espina Barrio, (1992 :161) refiriendo a Harris.

Se ha sido exhaustivos en la exploración de las características comportamentales dentro de las instituciones de esta etnia en cada uno de los escenarios en que se desenvuelven así como en las forma de establecer relaciones, por considerarlo esencial para mantener y preservar la cohesión

como grupo, detallando la manera como es llevado todo el proceso de desarrollo dentro del ciclo vital en sus diferentes ritos de pasaje para obtener una caracterización lo más fiel posible del tipo de personalidad que es característico de estos indígenas. Con ello hemos podido identificar las debilidades y vulnerabilidades individuales, familiares e institucionales que amenazan la integridad estructural de esta comunidad. En este orden de ideas, el modelo de Cultura y Personalidad brinda importantes elementos teóricos para la reflexión y comprensión de la forma en que la fuerza aculturadora occidental a través de los medios de comunicación para la implantación de nuevos estilos, concepciones y expectativas de vida que producirán un impacto negativo, primero en la estructura psicoemocional individual y familiar y por transferencia a las redes sociales con la consecuente afectación de la estructura general camëntšá.

Metodológicamente ha sido importante tener en cuenta para la descripción y análisis de este trabajo, la indagación etnohistórica que ha permitido la obtención de elementos mantenidos desde la tradición que admiten la comparación con la vivencia actual de las formas y rituales para identificar las variaciones que se han podido presentar en la configuración estructural indígena y valorar su impacto en la preservación de la misma. Siendo meticulosos en la preservación de los valores actuales sin que la investigación se constituya en factor molesto del estilo y forma de vida que lleva actualmente la comunidad, recordando mantener permanentemente una actitud de respeto por el ser humano, como lo exalta Espina Barrio (1990 : 146) de la postura lévistraussiana, al optar, como ya se dijo al comienzo, por vivir entre los indígenas, asegurándonos de llevar a cabo la

investigación mediante la técnica que mejor preserva la integridad de la comunidad en la recopilación de la información: la observación participante. Esta técnica en definitiva, por las características de esta investigación, fue la opción que más se ajustó a los preceptos etnológicos, la cual permitió recoger los datos de manera adecuada sin constituirse en intrusión. Manteniendo la actitud de observar y describir los hechos con exactitud, sin permitir que los prejuicios teóricos alterasen su naturaleza y su importancia. Esta regla implica otra, por vía de consecuencia: los hechos deben ser estudiados en sí mismos (¿qué procesos concretos los han producido?) y también en relación con el conjunto (es decir, que todo cambio observado en un punto será vinculado a las circunstancias globales de su aparición) (Espina, 1990: 302).

Así pues, los preceptos teóricos y conceptuales de la antropología estructural han acompañado la decisión metodológica de esta investigación de carácter etnográfico, por apuntar hacia la descripción de la estructura, las redes sociales y los diferentes rituales para el análisis y determinación de la forma en que estos elementos se configuran para constituir y mantener la estructura social camëntšá. Además de la observación participante, como se ha enfatizado antes, se recurrió a los informantes clave como invaluable recurso y la revisión de la documentación existente en distintas instancias tanto públicas como privadas.

Diseño

- La observación participante en la comunidad rural camëntšá se realizó desde el mes de diciembre del año 2005 hasta enero del 2006, los meses de diciembre, enero, junio y julio hasta el año 2008;

en el último año el tiempo de permanencia entre la comunidad indígena fue desde el mes de enero hasta el mes de marzo. La observación participante del 2005 al 2007 se lleva a cabo viviendo con la familia del taita Juan Bautista Agreda, dedicado al oficio de chamán local e itinerante, el cual alterna con la fabricación y comercialización de artesanías que lidera su esposa Carmen en compañía de otros miembros de la familia, Juan es además líder comunal de la vereda y ha ocupado el cargo de Alguacil mayor por dos períodos. En los meses del año 2008 la permanencia se realizó entre la familia arriba descrita y la familia del taita Santos Jamioy, otro indígena que oficia de chamán local e itinerante que alterna su trabajo con actividades agrícolas en su chagra, ha ocupado cargos de dirección como gobernador del cabildo indígena en dos ocasiones. Esos tiempos de estancia implicaron la participación en todas las actividades cotidianas, compartiendo con toda la comunidad de adultos y menores en las distintas actividades y celebraciones cotidianas relacionadas con la crianza, procesos de socialización y actividades laborales, festividades comunitarias, rituales en diversos momentos y situaciones públicas y privadas, así mismo en rituales chamánicos de toma de yagé y en el ejercicio de médicos tradicionales.

- Los informantes claves fueron padres y madres de familia, adolescentes, líderes de los indígenas y médicos tradicionales de la comunidad camëntšá.

- Se revisaron los textos, artículos, documentos e informes que tenían alguna relación con la comunidad camëntšá con autoría tanto externa como de los propios indígenas; en particular los diversos escritos fruto del trabajo en comunidad por iniciativa propia o por política institucional.
- En el contexto indígena, la información de primera mano de los protagonistas se logró mediante conversaciones informales en las cuales se abordaban temas generales o particulares según el rol, experiencia y dominio del tema que tuviera cada personaje. Se presentaron tres momentos en los que hubo oportunidad de compartir la información recopilada en torno a algunos temas de investigación para la reflexión con grupos de indígenas, especialmente con personas que habían sido cabildantes y en alguna ocasión con un grupo de mujeres que trabajaban en un Hogar Infantil para indígenas.

Dificultades.

Las circunstancias del investigador inexperto y sin referencias de otros estudios respecto a obtener la absoluta aceptación por parte de la comunidad, hizo que éste pasara por la sensación de sentirse aislado, a pesar de la convivencia con ellos por espacio de un año, ya que no obtenía ninguna información proveniente de los mismos indígenas, a pesar de mantener, en apariencia, una acogida y magníficas relaciones con sus anfitriones. Un año en el que casi se llegó a considerar agotado el trabajo de campo, parecía que toda la información disponible para su sistematización y análisis ya estaba agotada, sin embargo persistía en el

investigador la sensación de insatisfacción y carencia de otras referencias desde la perspectiva indígena.

Pero fue la persistencia de mantenerse entre la comunidad y la disposición de participar en todas las actividades familiares y sociales las que le mostraron que su trabajo aún no había iniciado. El desconocimiento del valor de la reciprocidad entre la comunidad indígena, aplicable a cualquier otra persona que viva entre ellos, y del cual no había referencia alguna, pudo haber malogrado la investigación.

El hecho de que el investigador hubiese donado 200 euros para la compra de los regalos de navidad del 2006 de los niños de la vereda donde se realizó la investigación, hizo que el conjunto de la comunidad y todos sus miembros en particular, se dispusieran abiertamente a suministrar toda la información, explicaciones, historias, creencias y detalles de la cultura no explícita. Así se dio comienzo en firme todo el proceso de acopio de la información necesaria para la realización de la investigación. A partir de ese momento, toda visita estuvo acompañada de un presente para la familia en especial productos alimenticios. Una de las cosas que enseña el trabajo de campo es que hay detalles en la forma y procedimientos que son ignorados, muchos de ellos no hacen parte de los informes de investigación, parecieran intrascendentes, pero en este caso, haber descubierto y puesto en práctica acciones retributivas, enaltecedoras del valor de la reciprocidad entre los indígenas sujeto de estudio, se constituyó en la llave que abrió las puertas a toda la riqueza cultural existente en la estructura social indígena camëntšá.

CAPÍTULO I

Contextualización teórica

1. Evolucionismo (Evolución Cultural) y Difusionismo

El paradigma del determinismo evolucionista, denominado la evolución cultural o evolucionismo, corriente de pensamiento muy teórica y deductiva pero se constituye en el primer intento sistemático de explicación científica de las diferencias culturales, sus planteamientos y focos de interés “giran en torno al desenvolvimiento paulatino de la cultura humana desde lo que se denomina salvajismo hasta el estado de civilización actual”; los etnólogos de fines del siglo XIX, convencidos del orden de la evolución, se dedicaron a delinear las etapas de la cultura, como lo definió Edward B Tylor o como períodos étnicos (por etapas) como lo hizo Lewis H. Morgan. Estos autores, así como la mayoría de los etnólogos de esa época, estudiaron la manifestación a escala mundial de las etapas culturales, no la cultura de una sociedad en particular. Una etnografía concreta sólo tenía interés de una etapa completa y de una zona geográfica amplia (Espina, 1992, p: 50, 76).

Los evolucionistas del siglo XVIII concebían la mejora progresiva de la condición humana como una evolución mental, y por eso tenían una visión idealista del proceso evolutivo. Este hecho se refleja en el lenguaje del evolucionismo etnológico del siglo XIX, en el que se encuentran expresiones como la de “desarrollo de idea de gobierno”, utilizadas por Morgan, y el frecuente uso, en la obra de Tylor, de “mente” y “vida mental” casi como sinónimos de muchos aspectos de la cultura.

Para los primeros evolucionistas de mediados del siglo XIX las diferentes culturas pasaban por diversos estadios o etapas de desarrollo, empezando por las más primitivas y acabando por la moderna civilización europea. Esas etapas tuvieron su confirmación por los hallazgos arqueológicos que le dieron mayor piso a las intuiciones y deducciones generadas desde el siglo XVIII. Esta sistematización o línea de trabajo fue consolidándose durante toda la primera mitad del siglo XIX gracias a un considerable aumento del conocimiento de nuevas sociedades y pueblos, sobretodo los grupos de nativos de África y la región del océano Pacífico que se constituyeron así en objetos de estudio que para el caso permitirían el conocimiento de las estructuras culturales antiguas de la humanidad. Esa condición permitió una gran producción de trabajos etnográficos, de hecho, Harris señala el siglo XIX como el siglo de la etnografía, por lo menos por la cantidad de los trabajos y estudios de diferentes modos y formas de vida que se llevaron a cabo en el período de 1860 a 1890 y con los cuales se utilizó el método comparativo (tomado de la biología o más aún, de los historiadores escoceses y filósofos del siglo XVIII).

El empleo del método comparativo fue uno de los recursos mayormente utilizado por los evolucionistas de finales del siglo XIX y muy ceñidos a sus preceptos, dio origen a errores de equivalencia y generalizaciones históricas con la consecuente universalización de estadios y etapas evolutivas inexistentes. Sin embargo, la sensatez y una mayor posición crítica por parte de otros investigadores como es el caso de Morgan, quien introdujo el estudio del lenguaje, los símbolos y las terminologías de parentesco permitió dejar de lado la especulación para la

reconstrucción del pasado cultural humano; esta innovación de Morgan fue impregnando de mayores elementos críticos esta corriente con la consecuente consolidación la escuela Evolucionista cultural, que se cualifica aún más al lograr integrar los datos provenientes de la prehistoria y de ramas asociadas como la arqueología, la paleontología, la geología entre otras; factores decisivos para la valoración definitiva del material cultural de la propia evolución de las sociedades. Un ejemplo de aportes es el dado al clásico sistema de edades (piedra, bronce y hierro) que fue revalidado a la luz de nuevos descubrimientos arqueológicos además de dar el impulso definitivo a las teorías evolucionistas.

Lewis Henry Morgan, uno de los más importantes evolucionistas dentro de esta escuela propuso “un método algo más fiable que la simple especulación para reconstruir el pasado cultural humano: el estudio del lenguaje, los símbolos y las terminologías de parentesco” (Espina, 1992, p: 50) para trascender el modelo especulativo acerca del pasado humano con que se venía trabajando; sobre el aspecto lingüístico se fundamentó para la reconstrucción de culturas pasadas; otro de los campos explorados por Morgan fue el de los sistemas de terminologías de parentesco. Otros autores como Frazer, Tylor y Mac lennan, aportaron desde la etnografía mucha información acerca de costumbres sociales y religiosas de muchas culturas del mundo lo que llevó a una universalización de las etapas y estadios en el desarrollo cultural que no correspondían con la realidad, constituyendo un evolucionismo unilineal, considerando que todas las sociedades progresan inevitablemente a través de las mismas etapas.

Continuando con Lewis Henry Morgan, en uno de sus libros: “La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano, desde el salvajismo hasta la civilización a través de la barbarie” (1946), libro en el que parte de la división de Robertson del pasado cultural en tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización, Morgan añade varias subetapas considerando para ello el tipo de artes de subsistencia que progresivamente las culturas habían ido empleando” (Espina, p: 76). Éste sostenía que todas las culturas históricas habían recorrido las mismas secuencias de estadios, debido principalmente al proceso de invención independiente. A este respecto, proponía un esquema de sucesivos períodos étnicos. Aún cuando sean aceptados solamente como provisorios, estos períodos serán convenientes y útiles. Se verá que cada uno de los que van a ser indicados abarca una cultura distinta y representa un modo particular de vida” (Morgan, p: 26). Los rasgos característicos de cada estadio o “períodos étnicos” son los siguientes:

- El salvajismo: en el salvajismo inferior la subsistencia se lograba gracias a la recolección de frutos y nueces; en el medio se comenzó con subsistencia a base de pescado y el conocimiento del uso del fuego y en el superior se comenzó con la invención del arco y la flecha y terminaba con la invención del arte de la alfarería.
- La barbarie: en la barbarie inferior se inventa o practica el arte de la alfarería y la media la domesticación de animales y el dominio de la agricultura, así mismo el uso de adobe o piedra para la construcción de casas. La barbarie superior “puede fijarse en la invención del

procedimiento de fundir el hierro mineral” vendrá marcada por la utilización de armas e instrumentos de metal.

- La civilización: que se caracteriza por el uso de un alfabeto fonético y la producción de registros literarios y se divide en antiguo y moderno y el empleo de la escritura. (Morgan, 1946, p: 26-28).

Este mismo esquema, aunque sus implicaciones eran diferentes, lo propuso Tylor, quien al estadio de la civilización lo caracterizaba como conocimiento del arte de escribir, que permitió el crecimiento moral e intelectual mediante la retención y acumulación de conocimientos. Estos criterios de división fueron acogidos por los marxistas quienes, como Engels, se hicieron a las conclusiones de Morgan y Tylor (Rossi y O’Higgins, 1980, p: 82-84).

En la lectura que el profesor Espina Barrio hace a Morgan, identifica un avance en la tecnología que acusa una variación en las conductas sexuales y el establecimiento de vínculos y lazos de parentesco todo ello en orden a una mayor adaptabilidad y perfeccionamiento de la especie.

Morgan, dice Espina Barrio, parte de una hipótesis nunca confirmada que es la de la promiscuidad sexual inicial del hombre. Si los primates en gran parte son promiscuos y el hombre civilizado es monógamo, la evolución no ha podido ser más que una progresiva limitación de las posibilidades de elección sexual humana. El tabú del incesto es crucial en este desarrollo y se irá imponiendo y ampliando debido a que, según Morgan, las sociedades se fueron dando cuenta de las ventajas genéticas

de no realizar matrimonios consanguíneos y por ello las fueron desestimando y prohibiendo. Las secuencias serían más o menos así:

Promiscuidad sexual total.

Tabú de unión entre padres e hijos.

Tabú de unión entre hermanos.

Prohibición matrimonio de grupo.

Es decir, se va evolucionando desde la filiación matrilineal y el incesto hasta la patrilineal y prohibición del incesto (Espina Barrio, 1992).

En el dominio de la familia, Morgan reconocía cinco formas diferentes y sucesivas, cada una de las cuales posee un régimen de matrimonio característico: 1. La familia consanguínea, basada “en el matrimonio entre hermanos y hermanas, propios y colaterales, en grupo; 2. La familia punalúa, se basada en el matrimonio entre varias hermanas, propias y colaterales, con los maridos de cada una de las otras, en grupo, no siendo indispensable que los maridos comunes estuviesen emparentados entre sí. Así mismo, varios hermanos propios y colaterales, se casaban con las esposas de cada uno de los otros, en grupo, no siendo indispensable que estas esposas estuvieran emparentadas entre sí, aunque en ambos casos esto sucedía con frecuencia (...); 3. La sindiásmica o por parejas, se basaba en el matrimonio entre parejas solas, pero sin cohabitación exclusiva. El matrimonio duraba a voluntad de las partes; 4. La familia patriarcal, se basaba en el matrimonio de un hombre con varias mujeres; por lo general

estaba acompañado por la reclusión de las esposas; 5. la familia monógama, se basaba en el matrimonio entre parejas solas con cohabitación exclusiva” (Morgan, p: 341, 342).

El gran esquema de Morgan de la evolución de las instituciones, evita sistemáticamente todo lo relacionado con la reconstrucción de las secuencias conexas con la evolución de la religión. Pero fue John Lubbock, después de Bachofen, el que aborda el estudio de la evolución de la religión, además esbozó los estadios de las creencias religiosas. Reafirmando sus ideas anteriores de que los salvajes más primitivos carecen de algo que pueda llamarse religión, de hecho influido por las presiones de su condición supersticiosa, se evidencia en la afirmación del ennoblecimiento y grado evolutivo al ir de la mano de “la difusión gradual de la luz de la religión y de las ideas más nobles, como la de la naturaleza de Dios” (Harris, 2005, p: 175). Su esquema es el siguiente:

- Ateísmo: entendiendo por este término no la negación de la existencia de una deidad, sino la ausencia de cualquier idea definida al respecto.
- Fetichismo: estadio en que el hombre supone que puede forzar a la divinidad a que satisfaga sus deseos.
- Culto de la naturaleza o totemismo: en que se veneran objetos naturales, árboles, piedras, lagos, animales, etc.
- Chamanismo: en el que las divinidades superiores son mucho más poderosas que el hombre y de distinta naturaleza. El lugar en que

residen en el mundo superior está muy lejos y no es accesible más que a los chamanes.

- Idolatría o antropomorfismo: en el que los dioses toman todavía más completamente naturaleza de hombres, si bien son más poderosos. Todavía se dejan persuadir: son parte de la naturaleza y sus creadores. Se les representa con imágenes o ídolos.
- El estadio siguiente, la divinidad, se presenta como la autora de la naturaleza y no como una mera parte de ella. Por primera vez se convierte en un ser verdaderamente sobrenatural.
- El último estadio es el que refiere a la moralidad asociada a la religión.

Todo este entramado de etapas evolutivas, dice Espina, es excesivamente teórico, sin dejar de reconocer que algunas de las secuencias tienen fundamentación arqueológica, la relacionada con sucesivas tecnologías o la que refiere a armamentos; otras por el contrario, se quedan sólo en la especulación teórica como cuando habla de organización parental y social y de otros aspectos culturales. Los críticos de Morgan la tachan de poco coherente, ya que las diferentes etapas tecnológicas no tienen esa íntima vinculación con las relaciones sociales que Morgan les asocia, es decir, un grupo que descubra el uso del arco y la flecha no implica que se prohíban paralela y cronológicamente las relaciones incestuosas o que todavía perdure la filiación matrilineal. Actualmente, además, se sabe que la cronología de Morgan está desfasada y que las culturas o pueblos que se adaptan a ella satisfactoriamente son tantas como las que no.

Esa visión unilineal en la evolución, siguiendo al profesor Espina Barrio, mantenida por autores como Tylor, explica las etapas por las que pudo haber pasado el desarrollo de las religiones: primero, el animismo, que nace como culto a los antepasados muertos para pasar después a ser ceremonia a todo tipo de ánima o espíritu abstracto. De la experiencia del sueño suspendido, el primitivo debió inferir la secuencia de continuidad más allá de la muerte. Esta creencia en la existencia de espíritus inmateriales es la base del animismo que se fue haciendo cada vez más generalizado hasta que se fueron asociando los espíritus a algún fenómeno de la naturaleza. El culto a la naturaleza, ríos, fuentes, rayos, fuego, volcanes, etc., es otro estadio dentro de la evolución de las creencias que dio paso, por progresiva antropomorfización, al politeísmo característico de sociedades como la egipcia, griega y romana. Del politeísmo se pasa finalmente al monoteísmo por depuración y progresiva racionalización de la idea de divinidad. Tylor se da cuenta de que en algunas sociedades conviven creencias monoteístas y politeístas, e incluso animistas y explica este hecho aduciendo que algunas veces pueden mantenerse durante mucho tiempo supervivencias (survivals) de estadios culturales anteriores mezcladas con pautas más modernas.

A Tylor, dice Espina, le sigue su discípulo Frazer proponiendo modificaciones al esquema de su maestro afirmando que en la evolución del pensamiento y el conocimiento humano se dan tres etapas fundamentales regidas por la magia, la religión y la ciencia, respectivamente. Frazer considera que las etapas indicadas constituyen intentos del hombre por controlar la naturaleza que le rodea. Sin embargo, estas teorizaciones son inferencias brillantes pero poco empíricas. Se basan en elucubraciones

mentales muy lógicas pero poco contrastadas que caen en un psicologismo evidente. Se pretende pensar como hubiera pensado el primitivo en su mundo, en su realidad, lo cual es imposible de lograr.

Harris (2005) destaca como puntos clave en los métodos de la escuela evolucionista de la cultura, los siguientes:

1. El comparativo: el famoso método comparativo, cuyos orígenes se remontan a su primitivo uso en el campo de la biología, consistía en la convicción de que los actuales sistemas sociales tenían un cierto punto de semejanza con anteriores culturas. La lógica lleva a pensar que aquellas tradiciones, instituciones o creencias más simples serían las predecesoras cronológicamente de aquellas más complicadas. Como hemos señalado, el éxito de este método entre los naturalistas al comprobar sistemáticamente que los entes biológicos más sencillos son los predecesores de los más complicados, anima a los antropólogos a adoptar este sistema. Sin embargo, también el método comparativo adolecía de muchas cosas: la más grave, la elaboración incorrecta de los datos a analizar. Para paliar estos fallos, los evolucionistas empleaban un gran número de muestras: Tylor usó una muestra de entre 300 y 400 sociedades distintas para fundar lo que mas adelante se llamaría método comparativo estadístico.
2. Survivals: otro punto clave al que hace referencia Harris. La esencia del concepto de survivals es que fenómenos que tuvieron su origen en un conjunto de condiciones causales de una época anterior se

perpetúan en un período en el que ya han dejado de darse las condiciones originales (Harris, 2005, p: 141). Tylor nos habla de una fuerza de hábito que perdura por tradición o costumbre y los clasifica en útiles (por lo general los biológicos y algunos culturales) e inútiles (como algunas costumbres nobiliarias). Como se aprecia, los survivalists encajan perfectamente en las teorías evolucionistas e incluso casan con el método comparativo, motivo por el cual serán objeto de una crítica intensa por parte de los detractores del evolucionismo, como lo serán los funcionalistas británicos.

3. El difusionismo: la postura de Morgan se caracteriza también por la misma indiferencia ante las cuestiones de la oposición entre invención independiente y difusión o entre la evolución paralela y la convergente. Para Steward el llamado evolucionismo unilineal o versión clásica del evolucionismo, consiste en creer que las fases de la evolución eran fijas y por lo tanto, todas las culturas habían de pasar necesariamente por todas ellas y en el mismo orden. Esta teoría no tiene en cuenta el concepto de contacto o préstamos entre diferentes culturas, es decir de la difusión, ya que llevaría al traste todo el esqueleto teórico evolucionista. Autores como Tylor intentaron combinar de un modo satisfactorio ambos conceptos, el de la invención independiente y el del préstamo o difusión, por medio de unos postulados de unidad psíquica o de condiciones mentales, y otros como Morgan, apoyaba sin tapujos el uso de la difusión dentro de la línea evolutiva de las diferentes culturas, llegando a lo que él llamaría evolución divergente. Sin embargo este difusionismo que

Harris ubica dentro del evolucionismo, Espina Barrio (1992) y Álvarez Munárriz (2007) lo asocian con la escuela histórica, ya que relacionan la escuela difusionista como reacción al evolucionismo.

Será el norteamericano Wissler quien dé forma a estas ideas del difusionismo como método del evolucionismo mediante la noción de la ley de la difusión, que reza que los rasgos antropológicos tienden a difundirse desde sus centros de origen o culturales en todas direcciones (la periferia). Con ello se pretende datar cronológicamente la edad de dichos rasgos: cuando más cerca estén del centro cultural más antiguos serán. Aunque se admita que el principio de difusión puede ser de utilidad para relacionar rasgos culturales, es incapaz, sin embargo, de dar cuenta del origen de ellos, a no ser que se llegue a una regresión infinita y absurda. Una de las mayores aportaciones del difusionismo para fijar cronologías serán las ideas de Graebner y Schmidt sobre los criterios de forma y de cantidad. Según el primer criterio las semejanzas entre dos rasgos culturales que no sean producto de la naturaleza, el material o la función que cumplen deben tenerse por resultado de la difusión. Según el segundo la probabilidad de una relación histórica entre dos elementos semejantes aumenta con el número de elementos adicionales entre los que pueden advertirse semejanzas.

2. El Difusionismo Cultural y el Particularismo Histórico

El Difusionismo, es un enfoque de la antropología social que se opone abiertamente al esquema que propone la concepción evolucionista sobre los orígenes y el desarrollo cultural de la humanidad. No se niega la evolución pero se rechaza el marco evolucionista por su dogmatismo y unilateralidad. La categoría central giraba en torno al concepto de “difusión” entendida como la dispersión de un rasgo cultural desde su lugar de origen a otras sociedades. Su punto de partida es el estudio de unidades geográficas relativamente pequeñas que están conformadas por una distribución continua de elementos culturales. (Álvarez Munárriz, 2007). Esta escuela de origen europeo se va desplazando hacia los Estados Unidos donde se implanta y constituye en el movimiento etnológico más importante de principios del siglo XX de la mano de Franz Boas.

Los iniciadores del difusionismo en Gran Bretaña, E. Smith, J. Perry y W.H.R. Rivers son llamados hiperdifusionistas por defender la existencia de un solo foco cultural para todas las culturas avanzadas del mundo, llegando incluso a ubicar el centro de desarrollo cultural en Egipto, idea a partir de la cual se formulan preceptos con características dogmáticas. Lo que para los británicos son focos culturales, para los alemanes son centros primarios denominados “círculos” por uno de los más importantes difusionistas alemanes como es Fritz Graebner, éste afirmó que en esos limitados centros primarios, aislados unos de otros y desarrollándose independientemente, aparecen una serie de complejos culturales denominados círculos. Por

difusión, esos círculos empiezan a expandirse, superponerse e, incluso, destruirse (Espina, 1992, p: 91-92).

La propuesta de focos o centros de desarrollo cultural genera la reacción de los etnólogos norteamericanos que rechazaron las reconstrucciones apresuradas de la historia de las culturas y las generalizaciones arbitrarias. El difusionismo norteamericano viró hacia la consideración de diversos centros culturales, más o menos relacionados con las distintas razas, y estableció una serie de leyes específicas en la difusión. El principal mentor de este particularismo histórico norteamericano es Franz Boas (Espina, 1992, p: 92,93). Para Boas la antropología es el estudio de la historia de la sociedad humana desde una perspectiva total, es decir, tanto en el espacio como en el tiempo. Se decantaba por el análisis y descripción de los fenómenos culturales en sociedades concretas. Pensaba que la cultura era el resultado de un proceso acumulativo de difusión, pero enfatizaba la necesidad de ver el proceso histórico relativamente único en el que van apareciendo, consolidando y conectando los rasgos culturales. Rechaza el evolucionismo y concibe los sistemas sociales como una creación única de la historia humana. Por poseer una dinámica propia, que solamente es modificada por el contacto cultural, hay que centrarse en el análisis de su evolución histórica específica. La antropología es de todas maneras un saber acumulativo pues aunque se trate de un estudio específico aspira al conocimiento de las razas, las lenguas y las culturas de todos los pueblos, es decir de la historia de toda la humanidad (Álvarez Munárriz, 2007).

En lo estrictamente etnológico, Boas insistió en la importancia de la realización de los trabajos de campo rechazando definitivamente la antropología deductiva y especulativa por una antropología inductiva y empírica. Creía que cada sociedad es una representación colectiva de su pasado histórico único. Boas rechazó el evolucionismo unilineal, la idea de que todas las sociedades siguen el mismo camino y han alcanzado su estadio propio de desarrollo del mismo modo que han podido hacerlo las demás. En su lugar, el particularismo histórico mostró que las diferentes sociedades pueden alcanzar el mismo grado de desarrollo por vías diversas. El particularismo histórico rechazó el modelo evolucionista de la cultura que había dominado hasta su aparición (Harris, 2005). Consideraba la existencia de leyes culturales pero para su descubrimiento había que seguir un largo y paciente estudio de los rasgos de muchas culturas para después inducir tales leyes sin caer en generalizaciones a priori. Los análisis por áreas y las comparaciones controladas de rasgos eran la única metodología lícita para hacer estos estudios (Espina, 1992).

El método boasiano, continúa el profesor Espina, supone un claro avance en la teoría etnológica pues representa un acercamiento a las culturas mucho más empírico y menos ingenuo que en el siglo XIX y, sobre todo, es una visión que no cae en el vicio de separar los rasgos del contenido geográfico de donde proceden. El evolucionismo descontextualizaba los rasgos y variables culturales por lo que perdían su significado genuino. Las culturas son un todo significativo, por ello sus distintas variables son solidarias entre sí y dependen en gran manera de la geografía. Por el contrario, el método de Boas también presenta

mínimamente una característica negativa como es la excesiva atomización cultural a la que estarían abocados los investigadores si se acogieran estrictamente al método boasiano. Asimismo, las variables culturales tienen diferente valor, sin embargo, el método de Boas no tiene suficientemente en cuenta estas diferencias a la hora de establecer comparaciones. La visión particularista muchas veces quedó sesgada hacia lo etnográfico y, distraída en los detalles, abandonó demasiado las inquietudes etnológicas generales. La definición de cultura de Boas en su obra *Raza, Lenguaje y Cultura* es: la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo así mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos (Álvarez Munárriz, 2007, p: 37).

El objetivo de la escuela boasiana, para Wissler, según Álvarez Munárriz fue fijar las áreas de cultura a través de una lista completa de rasgos y teniendo en cuenta su distribución geográfica. Era fundamental para esta escuela estudiar la relación entre la cultura y el medio para entender la variación cultural.

Kroeber continúa las ideas de Wissler pero trata de fijarlas sobre una base más firme que las que implica la descripción de una mera lista de rasgos. Define las “áreas de cultura” como “regiones de una cultura común o relativamente similar”. Con esta categoría pretende sistematizar el gran número de culturas particulares a fin de poder analizarlas y compararlas.

Para entender la vida de los grupos sociales que desarrollan su vida en un área es clave el concepto de cultura. Resalta la especificidad de la cultura que para él constituye una realidad única de carácter superorgánico. La aparición de lo superorgánico supone un salto cualitativo en la historia del universo como lo fue el surgimiento de la vida. Es, por tanto, la base de la estructura de una sociedad puesto que la forma en que está organizada se basa en sus patrones culturales. Para comprenderlos es también necesario tener en cuenta la importancia del medio (Álvarez Munárriz, 2007).

Retomando al profesor Espina Barrio, encontramos que la mistificación de Kroeber del concepto de cultura parecía más bien referirse a una entidad trascendental, súper psíquica, rectora por sí de los destinos de la humanidad, siendo criticada por el mismo Boas y Kroeber la delimita diciendo que el nivel cultural era un nivel autónomo de fenómenos que aunque pudiera reducirse en teoría a niveles inferiores, en la práctica no era conveniente hacer esa reducción sin perder posibilidades de comprensión. Kroeber desecha los factores individuales y psicológicos para estudiar más originalmente las formas culturales. Desde luego tuvo que reconocer que la cultura sólo existe en los individuos, en los derroteros histórico culturales. Esta postura imposibilitaba los estudios de personalidad y cultura aunque no la indagación sobre los estilos colectivos que representa cada sociedad. Finalmente Espina Barrio anota sobre Kroeber, que nunca él tuvo interés por el estudio concreto sobre cómo las formas y secuencias culturales se relacionan con las personalidades individuales, con las diferentes estructuras sociales, o con aspectos de la cultura material.

Sobre Kroeber remata Marvin Harris, la represión de lo individual no es para Kroeber más que un procedimiento metodológico de mantener constantes los vectores psicológicos y los demás factores no culturales para posibilitar el estudio de la “calidad y las secuencias” de las formas culturales. A Kroeber no le interesaba investigar sobre las relaciones existentes entre esas formas y la personalidad individual, del mismo modo que tampoco estaba interesado en su relación con la estructura social, ni con la organización social ni “con otros muchos factores”. Esos eran problemas que él dejaba para que otros investigaran. El estilo antropológico de Kroeber se mantuvo en todos los aspectos dentro del programa boasiano, y lo que añadió a él no fueron más que contribuciones a un abierto rechazo de cualquier pretensión científica (Harris, 2005).

Siguiendo al profesor Espina Barrio, encontramos la cita a uno de los representantes de una postura intermedia y reconciliadora entre los particularistas boasianos y los evolucionistas decimonónicos: Robert Lowie, quien defendió que la explicación de los fenómenos culturales consiste en relacionarlos con las circunstancias particulares que los han precedido. Lowie no descalifica los estudios históricos a pesar que al final de su obra más famosa, *la sociedad primitiva* (1920), diga que la cultura está hecha de retazos y remiendos, en realidad, piensa que el dominio cultural no está exento de leyes reguladoras aunque éstas no sean de fácil delimitación. Esta característica, junto con su repudio a sostener entidades imaginarias en las explicaciones etnológicas, son las posiciones que más le alejan de Kroeber.

Sin embargo, para Marvin Harris, Lowie, fue quien más cerca estuvo de Boas para alcanzar la más esencial de todas las normas científicas, alcanzando la capacidad de sostener una expansión continua y autocorrectiva de los conocimientos. A diferencia de la de Kroeber, la teoría cultural de Lowie fue madurando siguiendo líneas empíricamente viables y teóricamente productivas. Fue Lowie, según Harris, quien tendió el más seguro puente para salvar el abismo particularista y enlazar con los grandes maestros del siglo XIX.

La dedicación de Lowie a Boas se diferencia de la mayoría de sus contemporáneos por el esfuerzo que sólo él hizo por evaluar las implicaciones epistemológicas concretas del programa boasiano sobre el fondo de las principales corrientes filosóficas de la época. Poseía una capacidad única entre sus contemporáneos para presentar ese programa como la culminación del empirismo gracias al cual la antropología podría alcanzar y conservar una posición eminente entre las ciencias naturales. Diferente de Kroeber también en esto, Lowie no se obstinó en sostener largamente la futilidad de la ciencia aplicada a la historia. A largo término se tiene la impresión de que fracasó no porque aplicara un modelo de ciencia social defectuoso, sino porque no consiguió aplicar el modelo que defendía.

Para el profesor Espina Barrio (1992, p: 97) Lowie rechaza las fases universales de la promiscuidad inicial, del totemismo, etc. Incluso un tiempo en el que no creyó que los grupos de parentesco tuvieran mucho que ver con el nacimiento del Estado, dependiendo el origen de éste de asociaciones no parentales (grupos de edad, fraternidades tribales, et.) Sin

embargo, Lowie posteriormente aceptaría las hipótesis de Morgan y Maine sobre el nacimiento del Estado así como el interés del estudio de las terminologías de parentesco para descubrir costumbres ya idas.

3. Cultura y Personalidad

En el intervalo entre las dos guerras mundiales, la tendencia individualizadora del particularismo histórico coincidió e interactuó con las doctrinas de Sigmund Freud. A primera vista, el psicoanálisis y la antropología boasiana parecen tener muy poco en común. Freud era esencialmente decimonónico. Su teoría era un magno esquema a gran escala, evolucionista, materialista y determinista: o sea justo de la clase que más condenó Boas en sus ataques contra el método comparativo. Boas había demostrado y subrayado que la diferencia de los patrones de cultura no se puede explicar acudiendo únicamente a factores fisiológicos sino que también hay que tener en cuenta los factores psicológicos. Para comprender la relación entre el individuo y la sociedad no solamente hay que conocer su origen biológico sino que también hay que tener en cuenta el papel de la cultura que conforma la personalidad de los individuos. La configuración de la conducta y los resultados de la misma en pautas culturales hace posible que una determinada sociedad pueda funcionar en la medida que proporciona a sus miembros directrices de comportamiento tanto para cada uno de ellos como para las relaciones que mantiene con los demás individuos (Álvarez Munárriz, 2007).

Boas llevaba años defendiendo que la antropología cultural tenía que ser el estudio de la vida mental del hombre, y nadie podía negar que Freud hubiera abierto más caminos para penetrar en la mente humana que todos sus predecesores juntos. Con el tiempo, la tendencia de la antropología al mentalismo y al estudio de lo individual le hizo pasar por encima del

fiscalismo de Freud, aunque ello no ocurrió antes de que las dos escuelas sufrieran drásticos cambios: los freudianos renunciaron a su evolucionismo y sustituyeron sus complejos instintivos universales por el relativismo cultural, mientras que los boasianos por su parte dejaron a un lado su insistencia en la historia y en la difusión. El resultado podría llamarse la versión americana del funcionalismo sincrónico: cultura y personalidad.

3.1. Fundamentos epistemológicos.

De acuerdo a Marvin Harris, hay que tener cuidado en separar este movimiento, de inspiración específicamente freudiana y boasiana, de la etnología de orientación psicológica que es mucho más antigua y cubre un campo más extenso. Los análisis psicoculturales hechos en términos de un lenguaje y de unos conceptos mentalistas e ideacionales anteceden en más de mil años al moderno movimiento de cultura y personalidad. La siguiente observación sobre algunas cuestiones epistemológicas de importancia bastará para demostrarlo:

Las entidades culturales son constructos lógico-empíricos basados en la conducta verbal y no verbal de los actores humanos individuales. El vocabulario científico para la descripción de tales entidades se haya todavía en un estado muy primitivo. Todavía no han llegado a elaborarse definiciones operacionalmente válidas ni siquiera para los términos más comúnmente empleados. Y todos los intentos de desarrollar un lenguaje para las descripciones culturales han seguido invariablemente el camino intuitivo de combinar las respuestas étic con sus concomitantes emocionales y cognitivos (2005, p: 340).

Muy generalmente se acepta que la descripción etnográfica tiene que incluir como mínimo el estudio y la formulación de los objetivos y las motivaciones psicológicamente significativas para las personas estudiadas. Eso es manifiestamente lo que hacen todos los miembros del movimiento de cultura y personalidad. Se ha visto la importancia que el punto de vista mentalista o emic tuvo en la orientación que Boas impuso en su madurez a las perspectivas teóricas de la antropología cultural. Desde distintos puntos de partida, muchos otros autores convergieron con él en una similar elaboración de premisas mentalistas. Ralph Linton, una de las figuras clave del movimiento de cultura y personalidad en su fase neofreudiana, definió los rasgos culturales en un idioma mentalista. En su definición, que alcanzó gran influencia, un rasgo cultural es la asociación de una forma y una sustancia particulares con una función sociocultural y también con el sentido que una entidad así tiene para las gentes entre quienes se manifiesta o que la usan. Clyde Kluckhohn, otra figura central en la historia de los estudios de cultura y personalidad, compartía una parecida posición epistemológica. En la antropología social británica, Malinowski, que contribuyó de forma importante a la introducción en la antropología de los conceptos freudianos y de otros conceptos psicológicos, era también explícito en lo relativo a la necesidad epistemológica y metodológica de la categoría emic. (Harris, 2005, p: 340, 341)

El movimiento de cultura y personalidad tuvo su mayor éxito en la década de los treinta, coincidiendo con el auge del llamado psicoanálisis culturalista americano (al que pertenecen nombres como Horney, Sullivan, Ericsson, Kardiner, Fromm, etc.) Las iniciales experiencias que acaecen al

ser humano en su desarrollo ontogénico parece que son decisivas en el moldeamiento de su posterior conducta y personalidad. Existe, por lo tanto, una ligazón fuerte entre las prácticas de crianza de una cultura y el tipo de caracteres psicológicos mostrados por los adultos pertenecientes a dicha cultura (Espina Barrio, 1992, p: 101, 102).

El eco alcanzado por las ideas de Freud en Norteamérica dieron lugar al nacimiento de una escuela especial de psicoanalistas que modificando sustancialmente algunas posiciones freudianas mostraron gran atención tanto a los problemas individuales como hacia los sociales. Tal es así que el nombre más extendido para referirse a esta escuela es el de “psicoanálisis culturalista americano”. Uno de los principales integrantes de esta escuela es Abram Kardiner quien poco preocupado por la ortodoxia presentó una versión muy recortada del esquema original de Freud, desvalorando el complejo de Edipo y rechazando la memoria filogenético humana. Conserva, eso sí, las interpretaciones psicodinámicas al analizar las reacciones humanas ante la vida o ante las frustraciones, etc. (Espina Barrio, 1992. p: 107. 108). Pero además, libera las teorías freudianas de su etnocentrismo y amplía el alcance de las experiencias básicas que tienen consecuencias proyectivas. Valiéndose de los mecanismos freudianos de la represión, la sustitución y la simbolización, se propuso seguir las huellas de las reacciones infantiles tanto en la psique individual como en una ancha pantalla proyectiva que incluía leyendas, mitos, ceremonias y doctrina religiosa (Harris, 2005, p: 378).

Kardiner postuló la existencia de una estructura básica de la personalidad que se deriva del concepto de la personalidad y difiere de este último en que su delimitación se basa en el estudio de la cultura y no en el del individuo. La estructura de la personalidad básica representa la constelación de las características personales que resultasen congruentes con la gama total de las instituciones comprendidas dentro de una cultura determinada. Las conclusiones las basa en los resultados de psicoanálisis clínicos de individuos formados en la cultura urbana del autor, complementados con las pruebas aportadas por otras culturas estudiadas, estableciendo el autor una dialéctica entre la estructura de la personalidad básica y las instituciones. Esa dialéctica opera a través del medio del individuo. Las instituciones con las que el individuo está en contacto durante su período formativo producen en él un tipo de condicionamiento que crea, con el tiempo, un cierto tipo de personalidad. Recíprocamente, una vez establecido, ese tipo de personalidad, determina las reacciones del individuo sobre otras instituciones establecidas con las que entra en contacto y sobre las innovaciones. Y así, los cambios operados en ciertas instituciones se traducen en mutaciones de la estructura de la personalidad básica al tiempo que los cambios experimentados por ésta conducen, a su vez, a la modificación o reinterpretación de las instituciones existentes. De esa manera, en los continuos sociales y culturales coexistentes los individuos que integran la sociedad son modelados, primero, por las instituciones de la cultura para, más tarde, moldear o crear, a su vez, nuevas instituciones. Ambos continuos se encuentran en constante estado de cambio; la sociedad mediante la eliminación y sustitución de los

individuos que la componen y la cultura, a través de la eliminación, sustitución y modificación de las instituciones que la integran (Kardiner, 1945, p: 8-9).

Así, tal como fue definido por Kardiner, el término personalidad básica se refiere a las habilidades psicológicas adaptativas compartidas por todos o la mayoría de los miembros de la sociedad. Se basó en la noción freudiana de que las frustraciones infantiles pueden afectar el desarrollo de la personalidad movilizando ciertas actitudes defensivas y estimulando procesos de sustitución y compensación que podrían continuar en la vida adulta. Rechaza la idea de que las frustraciones infantiles estén filogenéticamente determinadas. A diferencia de Freud, Kardiner acentuó la técnica para criar niños, que considera configurada por pautas culturales. Así, si las frustraciones infantiles se deben a pautas de crianza culturalmente moldeadas, entonces los miembros de cualquier sociedad tendrán muchas experiencias infantiles similares y por tanto, muchos elementos de personalidad en común.

Puesto que la estructura básica de la personalidad en los miembros de una sociedad, es un producto inducido por las formas específicas de las instituciones -la forma, contenido, estilo y los medios-, para resolver los problemas de la vida, se tendrá tanta variedad de estructuras como de culturas existan; ellas también varían en el tiempo en cualquier cultura en la medida que cambian las instituciones primarias. Kardiner, un neofreudiano que enfatizaba tanto las influencias formativas de la niñez como la importancia de los determinantes culturales, dividió los aspectos

institucionales de la cultura en dos categorías: primaria y secundaria, atribuyendo a la primera una influencia clave en la formación de la estructura de la personalidad básica. Esto, porque a través de la interacción, las características de las instituciones primarias son proyectadas en -o muy influyentes para moldear- las instituciones secundarias tales como la religión, mitología, sistemas de creencias, la ideología y la política.

Insistiendo un poco más sobre las instituciones primarias, a pesar que Kardiner no elaboró ninguna lista fija de éstas, su centro de atención lo puso en la organización de la familia, la formación del grupo interno, la alimentación, el destete, la atención con o el descuido de los niños, el entrenamiento sexual y las pautas de subsistencia; o sea, aquello que impacta directamente las prácticas de socialización y de las experiencias de la niñez, por lo tanto, la categoría de primarias o no es asunto que varía de acuerdo a la cultura. En una sociedad, las pautas de subsistencia pueden causar deprivación maternal o pueden animar a un comportamiento intensivo de cuidado del niño; en otra sociedad los patrones de subsistencia pueden tener poca influencia en la socialización, de manera que no serían consideradas instituciones primarias.

Mientras que las instituciones secundarias son las que satisfacen las necesidades y mitigan las tensiones creadas por las instituciones primarias o fijas; también llamadas proyectivas, incluyen sistemas de tabú, la religión, los rituales, los cuentos populares y las técnicas de pensamiento. Estas son vistas como productos de fantasías colectivas, o proyecciones grupales de

deseos, necesidades y conflictos subjetivamente compartidos. Kardiner alega que, una vez formada la estructura básica de personalidad de una sociedad, ésta moldearía el contenido y significado de las fantasías proyectadas, tales como las creencias acerca de lo sobrenatural. Así un tipo de personalidad básica fuertemente autoritaria debería ser correlacionada con las creencias proyectadas acerca de dioses muy grandes y poderosos (Kardiner, 1945, p: 389-412).

Hasta cierto punto, la cultura y la personalidad son formas distintas de ver la misma realidad. La cultura no se ve en un lado y la personalidad en otro: sino gente que piensa, siente y actúa en cierta forma (estructura de la personalidad) bajo la influencia de valores y costumbres prevalentes en una sociedad dada (cultura), sin caer en el simplismo de las personalidades culturales (Espina, 1992, p: 212). Los antropólogos modernos admiten que los adultos llegan a un tipo de estructuración personal en la que intervienen ciertas pautas de comportamiento sin defecto de la “la conexión entre la educación, las prácticas de crianza y otra serie de normas, donde “las influencias corren en un doble sentido: de lo cultural a lo psíquico y, también de lo psíquico a lo cultural” (Espina, 1992. p: 212).

En el mismo sentido, Espina interpretando a Fromm, afirma que el carácter social realiza en cada sociedad una función clara de mediación entre las condiciones externas del medio y las actividades que el individuo ha de realizar para responder a esas condiciones y satisfacer todo tipo de necesidades. Se uniformiza la forma de ser de los individuos tanto para que estén mejor preparados en su confrontación con el entorno tanto físico como

social. Sin embargo, la situación e interacciones familiares siguen siendo fundamentales en la formación de rasgos de personalidad. La familia es la “agencia psíquica” de la cultura y en ella se moldea el carácter. Es, por ello mismo, el punto de contacto principal entre el carácter social y el individual. (Espina, 1992, p: 108).

En cuanto a las últimas orientaciones dentro del movimiento de cultura y personalidad que resulta afectado por un tipo de influencia psicológica después de la segunda guerra mundial, se destaca la de Ralph Linton, discípulo de Kardiner, el cual afirma que en estudios transculturales se pone de manifiesto que:

- “Los patrones de personalidad difieren según las sociedades.
- Los miembros de toda sociedad siempre muestran una gran variabilidad en cuanto a la personalidad.
- En todas las sociedades se encuentra casi el mismo campo de variabilidad y casi los mismos tipos de personalidad”.

Termina diciendo que: “aunque los antropólogos basen estas conclusiones en observaciones informales, parece que los resultados de ciertas pruebas mentales objetivas las corroboran”. “...Reunidos estos elementos comunes de la personalidad, constituyen una configuración bastante bien integrada que se puede denominar el tipo básico de la personalidad de la sociedad. La existencia de esta configuración proporciona a los miembros de la sociedad el entendimiento recíproco y los valores comunes, y hace posible las respuestas emotivas unificadas a las

situaciones en que estos valores se hayan en juego.” (Linton, 1982, p: 132, 133,134).

“También se encontrará que en toda sociedad hay configuraciones adicionales de respuestas que están vinculadas a algunos grupos socialmente delimitados en el seno de la sociedad misma. En consecuencia, prácticamente en todos los casos las diversas configuraciones de las respuestas son características para los hombres y las mujeres, los adolescentes y los adultos, y así sucesivamente” (Linton, 1982, p: 134). Así pues, en una sociedad se presentará un tipo básico de personalidad de la sociedad, fruto de la reunión de una serie de elementos de la personalidad. Del mismo modo, dentro de esa sociedad se presentarían estratos que configurarían personalidades del estatus social.

Del mismo tenor es la afirmación de que la incidencia de los factores de tipo congénito no son los responsables del todo de las diferencias entre los patrones de personalidad dentro de una sociedad; atribuyéndolos más bien a los factores ambientales que contienen a su vez las personas y las cosas; sin hacer la salvedad de que en ciertos casos son factores distintos de los culturales los que determinan sobre todo la producción de una configuración particular de la personalidad. Finalmente, Linton explica que en la formación de la personalidad del individuo, “...parece consistir en sustancia en la integración de la experiencia. Pero esta experiencia, a su vez, proviene de la acción recíproca del individuo con su medio ambiente, de lo que se deduce que incluso ambientes idénticos, si existieren, proporcionarían a los

individuos experiencias diferentes, las que al desarrollarse producirán los diversos tipos de personalidad” (Linton, 1982, p: 149).

“En resumen, la cultura debe considerarse como el factor dominante en la implantación de los tipos básicos de la personalidad de las sociedades, así como también en la serie de estatus de personalidad característicos de cada sociedad”. (Linton, 1982, p: 154).

El mayor impulso en lo que atañe a la metodología dentro de la escuela de cultura y personalidad, se atribuye a John Whiting y su equipo. Convergen en este grupo varias líneas de desarrollo, entre las que se destacan la neofreudiana (Kardiner), la teoría del aprendizaje (Hull) y la versión estadística del método comparativo (Murdock). El componente que viene a sumarse a lo cultural y social es el económico, ya que a este se le atribuye gran influencia en las superestructuras políticas e ideológicas, las que a su vez inciden sobre las personológicas. (Espina Barrio, 1992, p: 111).

Whiting y Child han establecido un conjunto de correlaciones que ponen en conexión los siguientes rasgos:

- a.** Ambiente natural y nivel tecno-económico primitivo.
- b.** Déficit proteínico.
- c.** Lactancia prolongada.
- d.** Tabú sexual posparto.
- e.** Poligamia.
- f.** Hijos que duermen con la madre y residencia patrilocal.

- g.** Ritos de iniciación que refuerzan la residencia patrilocal y el concepto de identidad masculina.

Tratando de encontrar una hipótesis general adecuada, Whiting tropieza literalmente con la posibilidad de que pueda operar una realimentación tecnoecológica lo bastante potente como para generar todo ese complejo. Primero explora una posible conexión con el clima. Esto le lleva al descubrimiento de una correlación entre el complejo en cuestión y el clima tropical. Luego añade una última conexión al correlacionar el clima tropical con el kwashiorkor, una enfermedad causada por las deficiencias proteínicas en la alimentación de los niños. La cadena completa se lee ahora así: las dietas tropicales, pobres en proteínas, hacen que resulte ventajosa la prolongación de la lactancia para asegurar una ingestión suficiente de proteínas durante el período crítico de la infancia. Para impedir la interrupción de la lactancia que se produciría si naciera un segundo hijo, se prolongan los tabúes sexuales mientras la madre da el pecho al primero. Ese tabú sexual propicia la adopción de la poliginia. En la unidad doméstica poligínica, el marido duerme separado de la mujer, y eso facilita el que el niño duerma en el lecho de la madre. La poliginia, por otra parte, hace más probable la adopción de la residencia patrilocal como la vía más fácil para constituir una unidad doméstica compuesta (Harris, 2005, p: 400).

Finalmente, el profesor Espina Barrio, citando a Robert A. Levine hace un resumen de las diferentes posturas teóricas que se han dado de las relaciones entre cultura y personalidad en la interdisciplinariedad de la antropología cultural, el psicoanálisis y la sociología:

- Posiciones anti – cultura – personalidad.

Son las derivadas del sociologismo durkheimniano o weberiano según el cual el orden normativo cultural prevalece sobre el individuo constituyéndose en un sistema ambiental al que el referido individuo tiene que adaptarse pero al que no puede cambiar. En esa perspectiva el modo en que las poblaciones difieren psicológicamente es de poca importancia social.

- Posiciones reduccionistas.

La postura contraria a la anterior afirma que los factores psicológicos individuales son causas independientes y principales de la conducta cultural y social. Es el psicologismo freudiano seguido por algunos autores, especialmente por G. Roheim. Los psicoanalistas americanos Kardiner, Fromm, Ericsson, etc. atemperan este reduccionismo psicológico admitiendo variables geográficas, económicas, etc., pero siempre considerando que los motivos individuales intervienen en las variaciones interculturales y en los cambios generales socio – económicos.

- La personalidad es cultura.

Ruth Benedict y Margaret Mead hablaban de diferentes patrones de personalidad para las distintas culturas considerándolas como partes integrantes de las configuraciones profundas de esas culturas. Según esto, la personalidad es un aspecto de la cultura, existiendo una concordancia total entre las capacidades cognoscitivas, las

respuestas emocionales, etc. de tal personalidad y el modelo o configuración general de la mencionada cultura. Siguiendo con el profesor Espina, se encuentra que Levine afirma: en esencia, la interpretación personalidad es cultura, toma la cultura como su concepto organizador central, mientras reduce la personalidad a un simple reflejo individual de la cultura, y el desarrollo de la personalidad, a la transmisión intergeneracional de la cultura.

- Mediación de la personalidad.

Se divide la cultura en dos partes, una de las cuales se considera formada por determinantes de la personalidad. La personalidad es el enlace o mediador entre los dos aspectos de la cultura. Kardiner denomina a estas dos partes: instituciones primarias e instituciones secundarias. Whiting y Child hablan de sistemas de mantenimiento y socialización a los que hay que añadir el sistema proyectivo que engloba los aspectos expresivos de la cultura que se derivan de las necesidades de la personalidad.

- Interpretación de los dos sistemas.

Se define la “congruencia funcional” entre la personalidad y los sistemas socioculturales. Existen dos sistemas interactuantes (personalidad modal e instituciones culturales) que tienen que conformarse psicológicamente lo más satisfactoriamente posible. La variación de uno de los sistemas provoca un cambio en el otro para que la congruencia y la estabilidad sean recobradas.

Levine, por su parte, muy influido por los esquemas de Darwin y Freud pretende, por un lado, realizar “una psicología de la población” (Levine, 1977, p: 390) en la que las características psíquicas individuales se sumarían y compararían estadísticamente entre los distintos pueblos, siempre sin perder de vista su relación con otros aspectos del ambiente sociocultural. Pretende ofrecer una aplicación del modelo darwiniano de variación – selección al estudio de la evolución de las relaciones cultura – personalidad. Por otro lado defiende la aplicación de principios clínicos freudianos a la metodología de la investigación en esta área, siempre que estos se adecuen a situaciones humanas universales y ofrezcan esquemas estructurales comprobables por la observación natural (Espina Barrio, 1992, p: 112-114).

4. Funcionalismo social

Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown son generalmente considerados como los autores de la teoría antropológica conocida con el nombre de funcionalismo. Ambos publicaron sus primeras monografías importantes en 1922; “Argonautas del Pacífico Occidental”, es el título del primero, y “Los isleños de Andaman”, la del segundo y durante los siguientes cincuenta años ocuparon un papel dominante en el seno de la antropología de Gran Bretaña. Ambas corrientes rechazan la búsqueda de causas generales de los evolucionistas y difusionistas y se centran en las razones funcionales. Como Boas y sus discípulos, los seguidores de estas corrientes, especialmente Malinowski, apoyan sin recursos la importancia

del trabajo de campo para la verdadera y profunda comprensión de una determinada cultura (Rossi y O'Higgins, 1981, p: 105).

Ellos consideran las culturas como sistemas sociales cuyas variables están interrelacionadas formando un todo funcionante. No se estiman ya los estudios tendentes a la reconstrucción histórica, para los que sólo se consideran legítimos los datos arqueológicos y se desplaza el interés hacia las investigaciones transversales que, en un momento determinado no ofrezcan una visión empírica, pero también global y funcional del estado de los citados sistemas culturales (Espina, 1992, p: 121).

El funcionalismo es un marco de investigación que se remonta a teóricos de las ciencias sociales tan relevantes como Comte, Spencer, Durkheim, P. Rivet, Lévy-Bruhl y Mauss etc. Es una teoría que parte del supuesto de que la presencia de cualquier tipo de elemento de una cultura tiene sentido en la medida que está orientada a la búsqueda y satisfacción de una o varias necesidades. Se supone que el sistema constituye una unidad y posee consistencia interna para lo cual exige la cooperación armónica de todas sus partes, ya que sin esta relación no se podría mantener en la existencia y desarrollarse. Siguiendo a Álvarez Munárriz en su cita a Malinowski, encontramos que: "Este tipo de teoría aspira a explicar las realidades antropológicas en todos los niveles de desarrollo por su función, por la parte que desempeñan en el sistema integral de la cultura, por la forma en que se hayan conectadas unas con otras dentro del sistema y por la forma en que este sistema se encuentra relacionado con el medio físico" (2007, p: 33).

Las premisas teóricas fundamentales de Durkheim que influyeron en la antropología fueron enormes aunque pasaran varias décadas para que las concepciones boasianas fueran alcanzadas y desplazadas. Alfred Reginal Radcliffe-Brown, principal teórico de este movimiento, es absolutamente explícito en lo que se refiere a la importancia de Durkheim. Por un lado recoge la definición de “función” del autor, de la que dice, según Harris (2005, p: 445): “es la primera formulación sistemática del concepto que se aplica al estudio estrictamente científico de la sociedad”; por otro, rechaza explícitamente las definiciones de función que no se relacionan con “la estructura social”, concepto éste que a su vez puede demostrarse que se inspira principalmente en la insistencia de Durkheim en la solidaridad social. La combinación de “función” con “estructura social” es lo que ha dado origen a la denominación de “funcionalismo estructural”, cuya suposición básica es la de que los sistemas sociales se mantienen así mismos, a lo largo de importantes intervalos temporales, en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros se caracterizan por un alto grado de cohesión y de solidaridad. La única diferencia entre Radcliffe-Brown y Durkheim a este respecto es que el primero usa los términos de “unidad”, “armonía” y “consistencia”, y el segundo usa “solidaridad”.

Pero más allá de los términos y las coincidencias entre los autores citados en el párrafo anterior, está la posición de Radcliffe-Brown y Malinowski frente al funcionalismo y el estructuralismo, que puede considerarse intermedia. Se diferencia de la posición de Malinowski en que considera la cultura como una abstracción, por lo que hay que interesarse sobre todo por las manifestaciones de esa cultura en cuanto elementos de

la estructura social. La estructura social representa las maneras cómo los grupos e individuos están organizados entre sí en la entidad funcionante que es la sociedad. Radcliffe-Brown es por su sistemática precursor de un estructuralismo que ya adoptan antropólogos británicos como E.E. Evans-Pritchard, M Fortes, o franceses como Cl. Lévi-Strauss (Espina, 1992, p: 125).

En síntesis, el funcionalismo estructural ve la sociedad como un proceso que consiste en un conjunto de acciones e interacciones de los individuos que se ajustan a una serie de normas. Es una actividad que consta de múltiples aspectos que tienen su origen en la conducta específica de los miembros que integran la sociedad. A primera vista aparece como un fenómeno supremamente complejo y confuso por el carácter irregular de las acciones de los individuos. Sin embargo, el antropólogo intenta eliminar esa aparente confusión a través del establecimiento de una serie de rasgos generales desde los cuales se comprende como un fenómeno coherente. Para ello abstrae del comportamiento social de los individuos y se centra en las regularidades que permiten entenderlo como un conjunto de partes relacionadas entre sí, es decir, como un todo. Busca las formas estructurales del proceso social. La manera concreta de llevar a cabo esta tarea es a través de la observación directa del individuo, organizado en instituciones y participando de unas mismas costumbres o cultura (Álvarez Munárriz, 2007, p: 33).

5. El estructuralismo.

Para el profesor Espina Barrio, a inicios de la segunda mitad del siglo pasado se impone en las Ciencias Humanas y, entre ellas, la Antropología, la moda Estructuralista, que no da lugar a una escuela nítidamente definida, sino más bien un enfoque metodológico para las ciencias humanas, como la antropología cultural, la lingüística, la historia pero que aglutina las obras de autores dispersos en torno a una serie de ideas en alguna forma conectadas con la lingüística estructural y con el interés de encontrar las estructuras subyacentes al lenguaje, el pensamiento, las instituciones o la cultura humana. El autor por excelencia, aunque no el único que representa esta corriente de pensamiento es Claude Lévi-Strauss. El pensamiento de éste recibe influencias y aportes anglosajones y franceses; sin embargo, es con la escuela sociológica francesa con la que mejor conecta el trabajo de Lévi-Strauss.

Desde las posturas de Harris y Álvarez Munárriz, la escuela estructuralista francesa nace, como la americana, bajo la batuta de un gran maestro, en este caso Emile Durkheim. Como la escuela norteamericana de Boas, la francesa se aleja del evolucionismo y propone una visión emic de los hechos culturales. Durkheim, uno de los padres fundadores de la moderna sociología, acuña el concepto de solidaridad social además de dar un empuje a la creencia cohesionadora de la novedosa división del trabajo. Con ello la sociedad avanzaría al mismo paso que el aparato legal y administrativo: el Estado. A partir de estas premisas Durkheim se propone crear y normalizar una nueva disciplina que se ocupará de las cuestiones sociales. En su obra *Las reglas del método sociológico* emprenderá esa

ambiciosa misión: la ciencia de lo social, la sociología. El primer paso, por lo tanto, sería la concreción y definición de los hechos sociales, diferenciándolos de los individuales. Para Durkheim el hecho social se diferencia del individual por su fuerza coercitiva sobre la conducta individual y su causa misma debe buscarse siempre entre los hechos sociales precedentes. De todo este entramado surgirá finalmente el alma colectiva, expresión final de la consciencia colectiva social, es decir, para Durkheim los hechos sociales serán representaciones colectivas expresadas en las mentes y en la conducta de los miembros individuales del grupo social.

Mas adelante, y centrado en el estudio de la división del trabajo, Durkheim propone una novedosa explicación de la causa principal de dicha división. Desde siempre, por lo menos desde Adam Smith, se había creído que la división del trabajo era debida a su mayor aprovechamiento y eficiencia frente a los resultados económicos, además de llevar a una mayor felicidad a los trabajadores. Durkheim rechaza de plano estas pretensiones apoyándose en sus ideas de la solidaridad social y en el apogeo del movimiento obrero, además de demostrar que la productividad era una consecuencia y no la causa de la división del trabajo. La solución del sociólogo será que la división del trabajo surge para reducir la competencia, fomentar con ello la dependencia mutua y por lo tanto, preservar la solidaridad social.

Tras la muerte de Durkheim, en 1917, un discípulo de éste, el antropólogo Marcel Mauss, se encarga de continuar el trabajo dedicándose al estudio de las representaciones colectivas de los grupos sociales y concentró su foco de investigación en un caso crucial –sociedades

esquimales- que aborda mediante la aplicación del concepto de don. En su obra *L'essai sur le don* lo entiende como “una forma elemental” que permite articular y entender hechos culturales muy dispares y tratarlos como un hecho social total. Todas las manifestaciones del don serán tratadas como hechos sociales totales por Mauss, en los que todos los tipos de instituciones, religiosas, legales, morales y económicas, encuentran expresión simultánea. Esta concepción acercará mucho los estudios sociológicos a los psicológicos y abrirá caminos a una posible vía de acercamiento entre ambas disciplinas. Mauss, mediante la aplicación del concepto de don, se propone reducir a una forma elemental conceptos culturales muy dispares entre sí (como el kula o el potlach): todos estos fenómenos serán ejemplos de una forma arcaica de cambio de la que se da una circulación de los objetos junto a una circulación de las personas y los derechos. Tal circulación no se mantiene ni por regateo, ni por compra, ni por utilidad económica, sino por la triple obligación profundamente impresa en el espíritu humano de dar, recibir y devolver. Pero si tanto Durkheim como Mauss habían centrado en las representaciones constatables experiencialmente, será Lévi-Strauss quien centre sus investigaciones en la dimensión inconsciente de la mente humana en la que quedan expresadas esas representaciones colectivas (Harris, 2005; Álvarez Munárriz, 2007). Hasta aquí el aporte antropológico-sociológico.

En cuanto a los aportes recibidos, desde la lingüística, contribuye el método en el análisis de los problemas sociales y culturales. Se buscan las oposiciones, las conexiones, las leyes cuasi-gramaticales que subyacen y regulan las manifestaciones y hechos sociales. Éstos, a su vez, son sólo

considerados en cuanto significante, es decir, en cuanto tienen una relación con el ámbito del signo humano. Así, Lévi-Strauss piensa que los fenómenos sociales ofrecen el carácter de signos y que cualquier sociedad puede ser estudiada como un sistema de signos, de las que se puede considerar por ejemplo, las reglas del matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar entre los individuos y los grupos cierto tipo de comunicación. Es decir, una sociedad puede ser considerada como un juego de signos, de lenguaje o de comunicación, aunque a diversos niveles: comunicación de mujeres (prohibición del incesto, exogamia), comunicación de bienes o servicios, comunicación de mensajes. El método para su estudio será descubrir la estructura o sistema de ese juego. Dado que, en cualquier caso, se trata siempre de fenómenos sociales que pueden ser considerados como signos, la metodología puede ser la misma que la empleada por la lingüística estructural.

La segunda mitad de siglo, la escuela francesa, será dominada por Lévi-Strauss, a su vez discípulo de Mauss. Su obra, *Las estructuras elementales del parentesco*, será pieza clave en muchas investigaciones posteriores, y todavía hoy es objeto de estudio. En ella aplica las propuestas de Mauss referentes a la circulación de bienes, a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de las principales variedades de los grupos de parentesco. Este bien es el más precioso don que un grupo puede dar a otro: las mujeres. El fenómeno fundamental subyacente a todos los sistemas matrimoniales es un resultado

de la prohibición del incesto. La función de esta prohibición consiste pues, en impulsar el intercambio de mujeres (Lévi-Strauss, 1987, p: 101).

Todo esto llevará a Lévi-Strauss a hacer un cambio brusco de sentido en sus estudios sobre el parentesco. La realidad estructural siempre se esconde debajo de la superficie, que induce al error. Por una parte el estudio de los fenómenos conscientes debe dejar paso al estudio de su estructura consciente. En segundo lugar, los términos o rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. En tercer lugar deben formularse leyes generales bajo la forma de relaciones invariantes necesarias o interculturalmente válidas y no contentarse con suponer concatenaciones arbitrarias al azar.

Con todo, considera Espina Barrio, que no puede reducirse absolutamente el trabajo del etnólogo belga a una aplicación, más o menos complicada, de principios semiológicos al estudio de la cultura. Existe una aportación original por su parte al tratar, por ejemplo, el parentesco, el chamanismo, etc.; aunque, eso sí, toda su obra queda mediatizada fuertemente por la herencia de Saussure, recibida, principalmente, a través de Trubetzkoy y de R. Jakobson: los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos. Para Lévi-Strauss es secundario el hecho de que la Antropología se denomine social o cultural, lo decisivo es que con ella se llegue al conocimiento total del hombre. Lo social lo hace desde las producciones del hombre; la cultural, desde las representaciones. Sin

embargo, se trata de dos aspectos complementarios que se anulan y se disuelven cuando se sitúan en el corazón de la cultura (Álvarez Munárriz).

Siguiendo con las relaciones entre el estructuralismo y otras escuelas, Espina Barrio (1992) afirma que muy lejos de los análisis del materialismo cultural, o de los estudios sobre el potencial ecológico y demográfico de una cultura, están los trabajos de Lévi-Strauss para quien la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes. Precisamente el alineamiento del etnólogo belga con el estructuralismo estático de Saussure hará que se hagan incompatibles historia y estructura. La elección de Lévi-Strauss es bien conocida y conlleva un descuido de la dialéctica y la historia que fue denunciado rápidamente por los ambientes marxistas.

Del mismo cuño, emparejada con el marxismo, está la vertiente psicoanalítica de Lévi-Strauss, pues la teoría freudiana es otra forma de abordar lo oculto no sólo en el individuo sino también en lo social. Además, el psicoanálisis considera, al igual que Lévi-Strauss, que las manifestaciones más irracionales –los actos fallidos, las conductas pre-lógicas, etc.- son las más significativas y, por supuesto, susceptibles de un estudio racional revelador de importantes magnitudes humanas y culturales.

5.1 El principio de reciprocidad de “Las estructuras elementales de parentesco”

Para Rossi y O’Higgins, Lévi-Strauss clarifica la aportación de Mauss y da una más convincente explicación de ella. La triple obligación de dar, recibir y devolver, no puede ser explicada adjudicando a los objetos

intercambiados una fuerza intrínseca propia. De hecho, el don recibido y el don devuelto no son, en la mayoría de los casos, comparables, ni por su contenido, ni por su uso, ni por su importancia práctica. El intercambio de dones es más importante que los dones mismos. Mediante el intercambio continuado, se crean entre los individuos y los grupos lazos espirituales, que establecen y organizan entre ellos un sistema de relaciones de complementariedad. Según Lévi-Strauss, este sistema de mutuos derechos y deberes resulta posible gracias a la estructura misma del intelecto humano, que funciona percibiendo similitudes y diferencias, organizando el universo y resolviendo las contradicciones que encuentra en él. La novedad del enfoque estructural de Lévi-Strauss consiste fundamentalmente en el acento que pone en las relaciones mismas, antes que en la naturaleza de los términos (los objetos intercambiados) mediante los cuales se establecen dichas relaciones (los objetos constituyen el principal foco de interés de lo que Lévi-Strauss llama la antropología empírica). Dichas relaciones deben ser estables para evitar el hundimiento del sistema, que se funda en un conjunto de constantes relaciones establecidas entre los individuos y grupos que forman el sistema. A este conjunto de constantes relaciones le da el nombre de estructura social (Rossi y O'Higgins, 1981, p: 121, 122).

La estructura social tiene un fundamento clave en el estudio del parentesco al que el profesor Espina Barrio (1992) atribuye a Lévi-Strauss como dimensión esencial de la Antropología social. Dos razones lo explican: primero, el interés evidente que ya tenía para los antropólogos el tratamiento de la estructuración de parentesco, porque no hay variable más rica en aportes de información sistematizada de una cultura que su código

de clasificación de parientes. Segundo, la similitud con el campo de la lingüística. El paralelismo entre Sociología y Lingüística ya había sido puesto de manifiesto por otros autores, pero es Lévi-Strauss quien efectúa la tarea concreta de aplicar los descubrimientos de la Fonología y la Lingüística estructurales a otros tipos de códigos, esta vez, de naturaleza social.

A mediados del siglo pasado, el terreno del parentesco seguía considerándose como un ámbito heterogéneo muy reacio a una sistematicidad, a la que, por otra parte, según Espina Barrio, se debía apuntar. Las características que siempre van a tener los principales objetos de estudio de la obra lévi-straussiana, son las siguientes:

- Proximidad con la Lingüística.
- Apariencia de presentar un dominio heteróclito.
- Relativo fracaso de los tratamientos anteriores, al menos en lo referente a encontrar leyes universales.

El parentesco presenta estas características. Mas se pregunta el profesor Espina Barrio ¿Cuáles son las condiciones generales del parentesco?, la respuesta es: en el año de 1965 Lévi-Strauss las formula como “la función fundamental de un sistema de parentesco es definir categorías que permitan determinar cierto tipo de regulaciones matrimoniales”. Es decir, no es comprensible una nomenclatura del parentesco si no se liga a una serie de relaciones personales y, más en concreto, a las relaciones afines que se logran mediante las uniones sexuales legitimadas (1992, p: 134).

Los lazos consanguíneos y el proceso biológico de descendencia no pueden realizarse en la especie humana sin la reglamentación de lo social. Esta ideación es imprescindible y, además, se convertirá para Lévi-Strauss en piedra de toque de lo humano.

El matrimonio no es nunca un acto aislado, responde a una situación dada ya de antemano, y su principal normativa es la derivada del principio de reciprocidad. En la teoría del parentesco de Lévi-Strauss es más importante esta reciprocidad comunicativa que la pretendida “pasión del incesto”, tan comúnmente exaltada (1992, p: 134). Es cierto, continúa diciendo el profesor Espina Barrio, que ambos fenómenos: reciprocidad en el intercambio e incesto, responden a los aspectos positivos y negativos del mismo hecho: la necesidad humana de relación, pero la mayor originalidad de Lévi-Strauss está en escrutar las consecuencias positivas de esa universal prohibición del incesto. Precisamente por esta inicial restricción, modelo de todas las demás reglas, puede inaugurarse el espacio propiamente humano que es el cultural. Pero, es el hecho de la regla, independientemente de sus modalidades, lo que da la razón de ser a la prohibición del incesto, y no al revés (p: 134).

La pregunta que se formula Espina Barrio ¿por qué la prohibición del incesto ocupa un lugar tan importante en la instauración de las reglas? La responde argumentando que a pesar de la influencia psicoanalítica que muestra el mayor exponente del estructuralismo, la respuesta es algo diferente a la del psicoanálisis. La teorización psicoanalítica da primacía al instinto sexual y su desarrollo, en el que resalta la etapa dominada por la prohibición real del incesto, que está asociada al conflicto edípico. Es lógico

que esa primera gran prohibición de la evolución ontogénica quede como patrón de las subsiguientes, en especial de las relacionadas con la interacción personal afectiva.

Lévi-Strauss, dice el profesor Espina, se centra también en el instinto sexual para explicar el paso de la naturaleza a la cultura. Aunque reconoce que el instinto sexual pertenece de lleno a la naturaleza, tiene, sin embargo, una característica que lo diferencia de los demás instintos (hambre, abrigo, eliminación de desperdicios, etc.) y es que para constituirse necesita del otro. Aparte de esta característica, recordaría otra cualidad de esta pulsión y es su capacidad de poder diferirse y la flexibilidad que le permite ser susceptible de derivación por caminos alternativos (sublimaciones, etc.) Esto, unido a esa necesidad del otro, hace que sea a través de lo sexual posible una alteración del orden natural (de lo universal, espontáneo, etc.) que dé lugar al orden de la cultura (lo particular, sujeto a norma, etc.)

La prohibición del incesto, paradigmática restricción sexual, participa así de lo natural, pero es también un fenómeno social, una regla. Es el concepto articulador que Lévi-Strauss necesita para dar una base biológica (y psicológica) a su teoría del parentesco que, sin embargo, quedará después tristemente confinada a la explicación socio-lingüística (1992, p: 135).

Frente a las posiciones natural y sociológica, Lévi-Strauss se inclina, de derecho, una explicación que tenga por igual los dos polos de la dicotomía naturaleza-cultura, aunque, de hecho, sólo estudiará la configuración de la regla. Justifica tal proceder al afirmar que en el campo de la sexualidad la naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura

sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Es decir, por el lado biológico sólo existe un difuso apremio a la unión sexual y es en el plano de lo social donde es posible estudiar su reglamentación (Espina Barrio, p: 136).

Con respecto a esto, Lévi-Strauss en el año 2005 se refiere al tabú del incesto en los siguientes términos: "...pero lo interesante es que esa obligación exogámica, de buscar pareja fuera del círculo familiar más estrecho, puede tener muchas formas distintas. En el Egipto antiguo se aceptaba el matrimonio entre primos; en otras civilizaciones, en caso de muerte de la esposa es obligado casarse con la hermana; en otras, la regla establece otros grados de parentesco. La invariable, la regla, está en la obligación constante de tener que buscar pareja en otra familia y así constituir sociedad. Si las culturas difieren es porque, dentro de la regla, caben muchas variables. En la naturaleza existen leyes que pueden ser universales y constantes, y si encontramos en la cultura reglas que puedan tener ese mismo carácter universal que las leyes, entonces podemos comprender mejor el paso de la naturaleza a la cultura. Ése es el interés de la prohibición del incesto (Clarín.com, 2005).

En cuanto a la poligamia, el profesor Espina Barrio refiriendo a Lévi-Strauss, la defiende como la tendencia natural del hombre: la monogamia se debe a la represión cultural y lejos de desmentir la competencia sexual, es su expresión más extrema y su límite. En los ámbitos donde domina la escasez incluso en las sociedades monogámicas, pues, en algunas de ellas, el privilegio polígamo de los jefes o los brujos, pese a su apariencia de excepción, trastoca todo el equilibrio natural de los sexos ya que los

adolescentes varones a veces no encuentran esposas disponibles entre las mujeres de su generación.

Existen soluciones a esta situación, difícil por lo demás si se considera el destino al que se ven abocados los solteros de estas sociedades, que pasan por la instauración de la poliandria fraterna o por la homosexualidad. Respecto de esta última vía, Lévi-Strauss se muestra algo contradictorio, según la postura de Espina Barrio, ya que por una parte, parece que la presenta como una solución de reemplazo y, sin embargo, tiene su propia regulación independiente. En el caso de los nambiquara se da entre los primos cruzados, quienes se supone no tendrán problema para arreglar matrimonio pues después intercambiarán sus hermanas. Además, este amor mentira comienza en una etapa temprana de la adolescencia y siempre dejará huella en el comportamiento mutuamente afectivo de los adultos. Pero, pese a que la sexualidad humana tiene una gran variedad de manifestaciones culturales y, por supuesto no se ciñe con exclusividad a la heterosexualidad monogámica, Lévi-Strauss piensa que la tendencia poligámica, casi se diría promiscua, de tal instinto hace que siempre aparezca escaso el número de compañeras asequible. Por esta razón el matrimonio nunca es algo dual, debe ser sancionado y limitado por la sociedad.

En el triángulo matrimonial lévi-straussiano están los miembros de la pareja, más “el que podría estar” en lugar de uno de los dos miembros. Este ausente –que viene a representar el grupo- influye en la estructuración del matrimonio más de lo que podría pensarse. Este hecho es el que puede generalizarse para todas las culturas.

Hay una constante en la teoría de Lévi-Strauss sobre el parentesco y es que el matrimonio siempre se considera, incluso en occidente, como un acto simétrico de donación entre grupos. No es una transferencia individual y asimétrica ya que son siempre los grupos, aunque a veces de forma tácita, los que dirigen el intercambio.

Para el estudioso de Lévi-Strauss, Espina Barrio, la valoración de esta teoría del parentesco no puede ser más que positiva, ya que es en el parentesco, incluso más que en el estudio de los mitos, donde se sitúan las mejores aportaciones etnológicas de Lévi-Strauss. Con todo, sigue Espina Barrio, no se dejan ocultar algunas insuficiencias manifiestas, que se centran en el descuido, nunca total, de los factores psicológicos o en un uso ambiguo de los mismos. Programáticamente, Lévi-Strauss no quiere prescindir de esta dimensión humana pero, en la práctica, o bien la amalgama inadecuadamente con explicaciones sociológicas o bien se olvida de ella absolutamente.

5.2 El pensamiento salvaje y el mito.

Siguiendo al profesor Espina Barrio en la auscultación de la obra de Lévi-Strauss, se encuentra un caso particular de los modos de captación y observación de las culturas, cuando éstas tienen una relación directa con la naturaleza y tal relación traspasa todos los ámbitos del conocimiento se da en “el pensamiento salvaje” o “lógica de lo concreto”. El pensamiento salvaje no es el pensamiento de los salvajes, sino el pensamiento en su estado salvaje, sin domesticar, primigenio, tal como está presente en nuestra cultura en el trasfondo de las obras de los poetas, artistas, etc.

Las culturas llamadas primitivas poseen un elenco desarrollado de conocimientos botánicos, metereológicos, zoológicos, etc., que puede ponerse en comparación con el que hoy en día aporta el conocimiento científico. La manera de obtener estos conocimientos, desde luego, es distinta en el caso de esa ciencia primera del de la ciencia actual. El pensamiento salvaje actúa como un bricolaje, es decir, como alguien sin un plan absolutamente determinado, va incorporando los retazos y fragmentos de otras producciones culturales anteriores. De cualquier forma, a pesar de que esta actividad se efectúa sobre un universo de restos extraños, nunca resulta del todo arbitraria. El universo en que actúa es cerrado y los elementos que se oponen llevan en sí un acondicionamiento que los hace ser preferidos en unos casos para formar parte de una especial estructura.

Es en el seno de ese pensamiento salvaje, que trabaja en sus clasificaciones con oposiciones naturales, donde se debe situar la comprensión del totemismo y de otro fenómeno de interés para la cultura: el mito. Según el análisis estructural, un elemento o significante no recibe interpretación simbólica por sí mismo sino en cuanto se opone a otro elemento. Además, no hay sólo un universo de interpretación de estas oposiciones simbólicas, sino que existe un conjunto de códigos diferentes. El método estructuralista divide las narraciones míticas en sistemas mínimos o mitemas, que clasifica en paradigmas. No descuida las variantes de los mitos, sino que trabaja tanto a nivel sintagmático como paradigmático. El problema estará en esa ausencia de significado que late debajo de todas las ordenaciones logradas según este método.

5.3 *Estructuralismo sintáctico*

Desde la perspectiva de Álvarez Munárriz, para Lévi-Strauss lo social y lo cultural se trata de dos aspectos complementarios que se anulan y se disuelven si se sitúan en el corazón de la cultura. Más en concreto: en esa forma invisible e inconsciente que constituye la raíz de cualquier hecho social. Desde ella se pueden descubrir las categorías universales que por ser invariantes explican el funcionamiento del espíritu humano.

El punto de partida de las investigaciones del etnólogo belga no serán las leyes que explican la naturaleza de la subjetividad sino la observación de pueblos lejanos en el tiempo y en el espacio para obtener categorías universales del pensamiento que sirvan para comprender al hombre. A través de ellas se puede lograr un conocimiento científico del fenómeno humano. Ahora bien, antes de la descripción e interpretación del funcionamiento de esas sociedades se debe conocer qué es el estado de sociedad o cultura que no poseen las agrupaciones animales.

Desde el punto de vista evolutivo existe una discontinuidad entre el estado de naturaleza en la que se desenvuelve la vida de los animales y el estado de cultura o sociedad que alcanza el hombre. A pesar de esta discontinuidad, se produce una síntesis de ambos aspectos en el hombre puesto que es un organismo biológico y social. “la cultura no está simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de nuevo orden”, sostiene Lévi-Strauss. Y ello es evidente puesto que la raíz de la conducta humana es el hombre como un todo aún cuando analíticamente se puede atribuir un determinado acto a una parte del

hombre. La dificultad comienza cuando se pretende aislar y delimitar cada uno de esos rasgos y tratar de comprender el papel que desempeñan (Álvarez Munárriz, 2007, p: 40-42).

Así mismo, el autor de referencia, destaca el reconocimiento de Lévi-Strauss, en que la oposición naturaleza - cultura no es un dato primitivo ni un aspecto objetivo de orden del mundo sino una creación artificial de la cultura. Toda cultura se reduce a materia. Sin embargo no ha sido una reflexión estéril, ya que se constituye en el lugar metodológico desde el cual se puede explicar el funcionamiento y la estructura de la sociedad de una manera objetiva. Prescindiendo de los diversos usos que hace de la oposición naturaleza/cultura tiene una función decisiva: eliminar la visión del hombre como yo personal y una concepción de la sociedad compuesta de sujetos conscientes. Es entonces cuando afirma que está compuesta de individuos y grupos que se comunican entre sí, donde lo relevante no son los sujetos sino la comunicación y sus reglas (Lévi-Strauss, 1987, 301).

La noción de identidad personal se adquiere por inferencia y siempre queda en el ámbito de lo ambiguo. Rousseau, y con él Lévi-Strauss, animan a realizar identificaciones libres y a atenuar el antagonismo yo-el otro, que algunos políticos y filósofos habían excitado. Se invita, en suma, a poder hacer compatibles: mi sociedad y las otras sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida.

La lucha contra el etnocentrismo no es más que la lucha contra una especie de egoísmo, aquél por el que se piensa que las personas son modélicas y esenciales. "Lévi-Strauss proclama por la disolución de la identidad personal: ha de aprehenderse como función inestable y no como

realidad sustancial, como lugar y momento, igualmente efímeros, de concursos, intercambios y conflictos” (Espina Barrio, 1990, p: 146).

5.4 El concepto de estructura social.

Para iniciar este apartado es importante citar la definición de estructura por parte de Jean Starobinski, citado por Paolo Caruso (1969, p: 9-10): “En su formulación más general, el estructuralismo no es otra cosa que una atenta disposición a tener en cuenta la interdependencia y la interacción de las partes dentro del todo. De ahí viene su validez universal, que lo hace aplicable a la lingüística, a la economía, a la estética, etc.; de ahí viene también la necesidad de precisar el programa del análisis estructural, mediante la definición, para cada disciplina cuando no para objeto particular, de un método específico y de una herramienta eficaz”. Sobre la base de esa definición es que es comprensible la diversidad de trampas ideológicas y la filtración de esquemas doctrinales de uno y otro cuño; lo que hace del estructuralismo un referente ideológico impreciso, que se presta a toda variedad de especulaciones por parte de todo aquel que quiera involucrarse en el tema desde cualquier perspectiva menos desde los mismos estructuralistas que ven con desconfianza las diversas especulaciones y generalizaciones ideológicas que no corresponden a la acuciosidad de su trabajo.

Tan escurridizo es el concepto que el mismo Lévi-Strauss lo ha tratado con delicadeza y tacto académico al referirse a la noción de estructura social consciente de los problemas que evoca su abordaje. Hablar de estructura social es hacer referencia a los aspectos formales de

los fenómenos sociales; abandonando el campo de la descripción y se abordan nociones y categorías que no pertenecen en sentido propio al campo de la etnología, que sin embargo querría que pudiera hacerse como desde otras disciplinas lo han hecho.

Para el estructuralismo, “un sistema no está constituido por la suma de las partes, sino que el sentido del conjunto es inmanente en cada uno de sus elementos constitutivos. Sea cual fuere el ámbito en que se utiliza, el método estructural tiende a comprender adecuadamente los organismos complejos precisamente en su organicidad y siguiendo la red de relaciones internas que determina su coherencia”. El estructuralismo de hoy tiene su origen lingüístico, referido a Ferdinand de Saussure, quien afirma que “Es preciso partir de un todo solidario para obtener, por medio del análisis, los elementos que contiene” (Caruso, 1969, p: 11-12).

Con esas aclaraciones, Lévi-Strauss afirma que el principio fundamental de la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; Lévi Strauss se está refiriendo a: estructura social y relaciones sociales. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de

análisis estructural empleadas en diferentes dominios (Lévi-Strauss, 1994, p: 301)

Lévi-Strauss piensa que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones:

- Una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás.
- Todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.
- Las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.
- El modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados (Lévi-Strauss, 1994, p: 301).

Uno de los aportes importantes de esta corriente, es la consideración de que la sociedad es todo un organismo, que es un sistema donde se cumplen las funciones necesarias para la subsistencia humana; todos los fenómenos económicos y educativos, políticos, instituciones, etc., son necesarias y contribuyen a preservar la existencia del sistema.

La estructura es una conceptualización formal realizada mediante un proceso de abstracción, de manera tal que permite entender el modo como

están dispuestas las partes, independientemente de otros aspectos que pueda presentar el objeto que se observa.

Una estructura, no es, pues, una realidad empírica observable sino un modelo explicativo teórico construido no como inducción sino como hipótesis. Se diferencia así "estructura" de "acontecimiento". Quiere decir que la estructura de la realidad social no es un dato concreto, directamente observable; más bien una estructura latente, es decir, una estructura oculta en esa realidad y que es preciso descubrir, es la representación mental de la disposición de las partes de un todo; este concepto implica una interrelación de diversas partes que se arreglan de cierta manera para constituir el objeto que es materia de análisis.

Así pues, sabemos que las investigaciones estructurales tienen por fin estudiar las relaciones sociales mediante el uso de modelos.

Ahora bien, no es posible concebir las relaciones sociales fuera de un ambiente común que les sirva de referencia. El espacio y el tiempo son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada. Consisten en un espacio social y un tiempo social, lo cual significa que no tienen otras propiedades que las propias de los fenómenos sociales que las pueblan. Las sociedades, según su estructura particular, han concebido de maneras muy distintas estas dimensiones.

6. Ecologismo cultural y nuevas tendencias.

6.1 Neoevolucionismo, ecología cultural y materialismo cultural.

El particularismo histórico, el configuracionalismo y el funcionalismo introdujeron el uso de principios rigurosos en el estudio de la cultura, que llegaron a contrarrestar de manera efectiva los esquemas preconcebidos del evolucionismo del siglo XIX. Una nueva conceptualización de la evolución, no obstante, añadió muy pronto una dimensión de la que el funcionalismo carecía por completo.

6.2 El neoevolucionismo de Leslie White y de Alfred Louis Kroeber.

En sus trabajos sobre la evolución, White se mostraba sobre todo interesado por el desarrollo de la cultura universal (la cultura humana en su conjunto), más que por determinadas culturas en concreto. Sus planteamientos con respecto a la evolución cultural, por lo tanto no se aplican a ninguna cultura en concreto. Veía la evolución de la cultura como algo a la vez progresivo y unidireccional. Veía la cultura como algo compuesto de rasgos y racimos de rasgos, cuya finalidad era la de satisfacer las necesidades corporales y espirituales del hombre; los rasgos mejor adaptables eran los que sobrevivían en medio de la competencia cultural. Los fenómenos culturales, por tanto, podían ser considerados de manera suprabiológica y estudiados de acuerdo con sus propios principios y leyes.

Para White, dice el profesor Espina Barrio, el hombre se esfuerza, entre otras cosas, por perpetuar su especie y por hacer su vida segura y soportable. Su necesidad primaria y fundamental es el alimento. Después

existen otras necesidades: protección, compañía, etc. El hombre, a diferencia de los demás animales, posee algo que le hace adaptarse al medio ambiente con gran versatilidad: la herramienta. Con este medio desarrolla una cultura que es la forma concreta que tiene de asirse al mundo. Una cultura comprende una organización social, sistemas de parentesco y matrimonio, instituciones, normas de conducta, ceremonias mágico-religiosas, creencias, mitos, arte y actitudes sensibles. Para White el nivel de una cultura y su complejidad dependen básicamente del poder mecánico de que disponga para controlar el mundo y para producir medios de vida mediante técnicas particulares (fuerza animal, aprovechamiento de las corrientes fluviales, máquinas de vapor, etc.) Según esto, concentraciones mayores de energía y formas más elevadas de organización producen niveles más altos de cultura.

Kroeber, por su parte, si bien trataba también la cultura como un fenómeno supraorgánico –una entidad que obedece a leyes propias, que pueden ser estudiadas independientemente de sus portadores- se mostraba en desacuerdo con algunos de los puntos de vista de White. Rechazaba, en concreto, las nociones evolucionistas de White referidas a la dirección del desarrollo cultural, así como sus presupuestos materialistas. Frente a esto, subrayaba los aspectos ideales de la cultura, como la filosofía de cada civilización, sus estilos artísticos o su ciencia. Para él, cada actividad tenía su propio estilo, “un conjunto de maneras y cualidades específicas”. Para él, la interpretación de la cultura implicaba simplemente una “descripción en términos de contenidos”. De ahí que su tarea fuera la de determinar los

aspectos particulares de cada cultura concreta para hacerlos encajar en la totalidad de la cultura (Rossi y O'Higgins, 1981, p: 110-114).

6.3 Materialismo cultural.

Otro desarrollo teórico es el representado por el materialismo cultural de Marvin Harris, cuyo trasfondo ideológico con fuerte impacto en los teóricos de la cultura, dice Espina Barrio, es el de una versión modernizada del materialismo cultural. Considera Harris que habría que desarrollar una teoría de la evolución sociocultural mediante principios análogos a la doctrina de la selección natural de las especies. Este principio metodológico al que se le da el nombre de determinismo técnico-ambiental, "sostiene que la aplicación de tecnologías similares a entornos similares tiende a producir disposiciones similares de la producción y la distribución, lo que, a su vez, da lugar a tipos de agrupación social similares que justifican y coordinan sus actividades por medio de sistemas similares de valores y creencias" (Rossi y O'Higgins, 1981, p: 118, 119).

El materialismo de Harris no es monádico ya que no atiende sólo a aspectos puramente económicos sino que estima otras muchas variables aunque todo tenga que ver con lo infraestructural, afirma el profesor Espina Barrio; más aún, dice que a Harris debemos la divulgación de las dos estrategias radicalmente diferentes que suelen adoptar los etnólogos para estudiar una cultura: la perspectiva "emic" y la "etic", de las cuales dice Harris, son los enfoques para enfocar los pensamientos y conductas de una cultura desde dos perspectivas contrapuestas: desde los propios participantes y desde la de los observadores. Agrega además, que en ambos casos son posibles las descripciones científicas y objetivas de los

campos mentales y conductual. Desde la perspectiva emic los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes; y desde la perspectiva etic, los conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores (Harris, 1990, p: 33).

Harris, dice el profesor Espina Barrio, prefiere la modalidad etic y por ello sus textos son prolijos en el tratamiento de conceptos como los de: sistema de energía alimentaria, capacidad de sustentación, ley de los rendimientos decrecientes, etc. Una de estas variables es la producción y el consumo de energía alimentaria como uno de los aspectos más importantes de cualquier ecosistema humano. Este tipo de análisis, continua Espina Barrio, pone de manifiesto el interés que los etnólogos tienen en la actualidad por conocer cuantitativa y cualitativamente los aspectos ecológicos y del ecosistema en el que se asienta un grupo humano. Ahora, bien, la producción y el consumo de la energía, con ser cuestiones muy relevantes no puede explicar y dar origen a todos, ni aún a la mayoría de los aspectos de una civilización (Espina barrio, 1992, p: 161, 162).

7. Estructuralismo marxista.

Desde la óptica de Rossi y O'Higgins, los orígenes de este movimiento son las contradicciones internas de los sistemas socioculturales. Para comprender las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales, los científicos sociales no sólo deben estudiar estas contradicciones, sino que deben tomar parte en los propósitos dialécticos que conducen al progreso hacia el comunismo. La contradicción más importante en todas las sociedades es la que existe entre los medios de producción (tecnología) y las relaciones de producción. En palabras de Karl Marx: " El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino que, al contrario, su existencia social es la que determina su conciencia".

El interés de Marx por la sociedad primitiva se funda en el hecho de que en ésta no se daba la alienación ni el aparato político del Estado. Podía observarse subordinación, pero no alienación, mecanismos de control social, pero no Estado. En consecuencia, creía Marx, a partir del estudio de los pueblos primitivos resultaba posible profundizar nuestros conocimientos de las posibilidades humanas y la naturaleza y la extensión de las deformaciones sufridas por el hombre bajo el capitalismo. Como consecuencia de las exigencias adquisitivas y competitivas del moderno capitalismo, la humanidad (según Marx) se había convertido en gran medida en un conjunto de reflejos económicos, una humanidad disminuida que con frecuencia, y erróneamente, era tomada por la humanidad en general. Marx

estaba especialmente interesado en estudiar de qué modo la sociedad se había desarrollado desde sus formas primitivas hasta las formas capitalistas contemporáneas suyas, así como por los cambios evolutivos que ligaban entre sí a los diversos tipos de sociedad civilizada (Rossi y O'Higgins, 1981).

Tal como aparece recogida en los Grundrisse, la visión que Marx tenía de la evolución cultural era dialéctica, y no mecanicista o unilineal. Los mecanismos del cambio social, tal como Marx los describe, son variados, complejos y contingentes; incluyen, entre otras cosas, la guerra, la conquista, la superpoblación, la concentración de riquezas, y los conflictos entre los distintos estratos sociales. En todos los casos, los medios de producción y las relaciones de producción ejercen una importante influencia sobre el resto del edificio social. Dicha influencia varía de un estadio a otro.

El enfoque general que Marx imprime a todos estos problemas implica la teoría del materialismo dialéctico. En esta teoría los actores humanos aparecen respondiendo a su entorno social y natural, no de una manera mecánica o totalmente determinista, como ocurre en el materialismo cultural o mecanicista, sino de una manera creativa, produciendo siempre resultados nuevos e impredecibles. Los posteriores desarrollos de su pensamiento no han dejado de tener un carácter complejo y controvertido. Dos líneas principales pueden distinguirse dentro de ellos. Uno que se podría denominar "dialéctico-crítica" y la otra a la que cabría calificar como "positivista". La tradición dialéctico-crítica conserva los intereses básicamente humanistas del pensamiento de Marx y, en Francia, en concreto, se ha intentado llevar a cabo una combinación del marxismo

crítico con el estructuralismo, con vistas a desarrollar una etnología profundamente marxista (Rossi y O'Higgins, 1981, p: 142-144).

Godelier se asume como uno de los abanderados en esta tendencia en el campo de la antropología intentando “combinar el análisis de las estructuras y el análisis genético y captar la relación entre historia, la teoría económica y la sociología económica y construir un modelo de ‘historia razonada’ que casi no tuvo imitadores” (Espina Barrio, 1992, p: 162). Lo cual implica “Ir más allá de una morfología estructural es describir a un tiempo unas formas, unas funciones, un modo de articulación y unas condiciones de transformación de las estructuras sociales en el seno de las sociedades concretas estudiadas por el historiador y el antropólogo” (Godelier, 1976, p: 65).

8. Estructuralismo sociocognitivo.

Para este apartado, la contribución de Álvarez Munárriz será quién guíe esta exposición, plantea él que una de las más aceradas críticas contra cualquier interpretación especulativa del sistema cognitivo humano es el que proviene de todas aquellas investigaciones que toman como punto de referencia para su análisis la vida cotidiana de las personas. Es un enfoque orientado a superar la concepción formal de los procesos cognitivos que aparece en el estructuralismo de Lévi-Strauss. Se parte de la existencia de una serie de “representaciones colectivas” que sirven de marco teórico para comprender la vida social, pero centra la investigación en cómo la gente percibe, piensa y actúa en la vida diaria. Se destacan dentro de esta orientación las obras de Mary Douglas, especialmente en *Pureza y peligro* y *Símbolos naturales* en los cuales demuestra la base social de la cognición retomando los presupuestos iniciales de la sociología del conocimiento de Durkheim y las ideas de Lévi-Strauss sobre el simbolismo para desvelar las tendencias y correlaciones entre el tipo de sistemas simbólicos y sistemas sociales. Conecta con las tesis de Berger y Luckman en la que se afirma que la realidad es una construcción social y las ideas de Berstein para quien el sistema lingüístico de los miembros de cualquier sociedad está predeterminado por la estructura social. Trata de demostrar que las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y la materia. “Allá donde hallemos elementos afines en lo que concierne a los sistemas sociales, hallaremos también un sistema natural de símbolos, un sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible. La sociedad no es sencillamente un modelo que ha

seguido el pensamiento clasificador; son las divisiones de la sociedad las que han servido de modelo para el sistema de clasificación” (Douglas, 1988, p: 14) Pretende explicar los tipos de sociedades y los símbolos por medio de los cuales se expresa la naturaleza, es decir, las cosmovisiones que dimanen de esos sistemas sociales.

Douglas identifica cuatro sistemas distintos de símbolos naturales. Corresponderán a sistemas sociales en las que la imagen del cuerpo humano se utiliza de formas diferentes para reflejar y acrecentar la experiencia social de cada persona. El primero de ellos considerará al cuerpo humano como un órgano de comunicación. Las preocupaciones que se consideren más importantes serán aquellas que surjan en torno a la eficacia o no eficacia de su funcionamiento; la relación de la cabeza con los miembros a ella subordinados constituirán el modelo del sistema de control; las metáforas relativas al arte de gobernar se inspirarán en la circulación de la sangre por las arterias, en la restauración y mantenimiento de la salud. De acuerdo con el segundo sistema, el cuerpo humano, si bien representará el vehículo de la vida, será vulnerable de diversos modos. Los peligros no derivarán en este caso de la falta de coordinación, ni de la mala alimentación, ni de la falta de descanso, sino en la imposibilidad de controlar la calidad de aquello que el cuerpo absorbe. Características de este sistema serán el miedo al envenenamiento, la protección exterior, la aversión a los residuos corporales y las teorías médicas que recomiendan purgas frecuentes. El tercer sistema se interesará por el posible aprovechamiento de todo aquello que expelle el cuerpo humano y manifestará gran serenidad ante el uso de las materias residuales orgánicas y el beneficio que pueda

derivarse de tal práctica. La distinción entre la vida interior y el cuerpo no despertará el menor interés. En los lugares donde impera ese tipo de sociedad se producirán escasas controversias acerca de la distinción entre materia y espíritu. Pero en el otro extremo del espectro, allá donde la mayoría está dominada por los pragmáticos, aparecerá una actitud diferente. Aquí el cuerpo no será el vehículo primario de la vida. Esta se considerará algo puramente espiritual, y el cuerpo como algo carente de importancia. Será en este aspecto de sociedad donde podremos detectar las tendencias milenaristas que van desde nuestra más temprana historia hasta la actualidad. Para los milenarios la sociedad es un sistema que simplemente no funciona, y el cuerpo humano es la imagen visible de ese sistema. El individuo siente que sus relaciones personales, tan inexplicablemente estériles, están siniestramente sometidas al sistema social. De ello se sigue la tendencia a considerar el cuerpo humano como símbolo del mal, como sistema estructurado opuesto al espíritu puro, el cual, por naturaleza, es libre e indiferenciado. Cree en un mundo utópico en el cual la bondad puede prevalecer sin artilugios institucionales. Filosóficamente distingue el espíritu de la carne, la mente de la materia, pero la carne no representa una posibilidad de concupiscencia y de placer físico, sino la corrupción del poder y la organización social. Para el milenario el espíritu se encuentra en la naturaleza y en lo salvaje, no en la sociedad (Douglas, 1988, p: 18, 19). Para esta autora las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y la naturaleza.

De acuerdo con este supuesto realiza su trabajo de campo para mostrar la existencia de cuatro tipos de sociedades con sus correspondientes cosmovisiones: clasificación alta, grupo reducido, competitiva e impersonal. En todas ellas el conocer es una actividad condicionada socialmente y en consecuencia el conocimiento, la creación social por excelencia. El estilo de pensamiento establece las condiciones previas a cualquier cognición, determina lo que se considera una pregunta razonable, verdadera o falsa y además condiciona los juicios sobre la realidad. Con este bagaje histórico y antropológico intenta elaborar una teoría de la cognición humana que tenga en cuenta su origen sociológico, una teoría de la cognición que permitirá comprender de una manera adecuada las instituciones. Éstas se pueden definir como una agrupación social legitimada. Niega que la legitimidad de las instituciones provenga de los intereses individuales. Además considera insuficiente la actual teoría sistémica de la sociedad en la que ésta codifica toda la información necesaria para tomar decisiones en nombre de los individuos (Álvarez Munárriz, 2007, p: 45,46).

9. Antropología simbólica y hermenéutica.

La importancia del advenimiento del estructuralismo y su presencia es indudable. Pero Lévi-Strauss se centra en el código de la cultura, es decir, en su sintaxis y gramática. Ello supone un empobrecimiento de la significación que pretende ser remediado por una antropología de corte más simbólico. Se entra a lo que en antropología se ha llamado giro narrativo, el tránsito hacia un tipo de investigación que trata de desvelar e interpretar el sistema de símbolos que constituyen la dimensión esencial de la vida cotidiana (Álvarez Munárriz, 2007, p: 47).

La antropología simbólica también se centrará en el estudio de los ritos y los símbolos pues en ese ámbito parece que se ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo y en él los hombres expresan lo que más les conmueve. Además, como las expresiones de referencia son convencionales y colectivas en ellas se puede rastrear fácilmente los valores del grupo y, en general, encontrar la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas. Los mentores de esta antropología simbólica, como Víctor Turner, acuden a un concurso de métodos y perspectivas a la hora de tratar lo simbólico que es mucho más amplio que el utilizado por los estructuralistas (Espina Barrio, 1992, p: 163).

Turner forma parte de la tradición antropológica británica del estructural funcionalismo y de sus máximos representantes: Durkheim, Gauss, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown.

Los antropólogos funcionalistas, como se ha dicho, comparan la sociedad con un organismo vivo. Los antropólogos deben explicar las

funciones y partes integrantes de la sociedad, estudiando los hechos sociales y la interdependencia entre ellos.

El funcionalismo ha elaborado conceptos como estructura social, rol, norma, etc. Así para Radcliffe-Brown la necesidad básica de toda sociedad es el ajuste mutuo de los intereses de sus miembros. Para él la cultura permite homogenizar sentimientos, conductas, valores, etc. A través de símbolos y rituales. La cultura y la estructura social son dos abstracciones de la misma realidad (son inseparables en la realidad) pero el análisis teórico permite separarlos. La antropología estudia sociedades no culturas. Para comparar culturas primero habrá que determinar su estructura social para determinar posteriormente los rasgos culturales distintivos. La cultura especifica en cada contexto cada relación estructural. Distintos rasgos culturales pueden cumplir funciones iguales y, al contrario, rasgos culturales iguales pueden cumplir funciones distintas.

Hay que decir que si bien Turner se encuadra dentro de esta tradición estructural-funcionalista, y que el concepto de drama social es obviamente funcionalista, rompe con el modelo estático caracterizado por el estructural-funcionalismo para poner mucho más énfasis en el proceso social como un sistema en continuo cambio caracterizado por varias etapas de rupturas/crisis/reintegración.

9.1 Definición y clases de ritual.

Un ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. Celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetivos o intereses de los que lo llevan a cabo (actores del ritual).

Los rituales pueden tener carácter estacional llevándose a cabo en un momento de cambio en el ciclo climático o de comienzo de actividad estacional tal como la siembra o la recolección, o bien pueden tener un carácter contingente: esto es, para hacer frente a una situación de crisis bien individual o colectiva. Este ritual de carácter contingente puede ser dividido en dos: a) rituales de ciclo vital que son llevados a cabo para demarcar el paso desde una fase en el ciclo de vida a otra, como por ejemplo los nacimientos, fallecimientos, matrimonio, etc. b) rituales de aflicción, que son llevados a cabo para exorcizar o aplacar a las entidades o fuerzas sobrenaturales que se creen que son responsables de dicha aflicción: enfermedad, daños físicos, problemas de descendencia, etc.

Otras clases de ritual son los que tienen un carácter adivinatorio. Son ceremonias llevadas a cabo por las autoridades políticas para asegurar la salud y fertilidad de los seres humanos, animales y cosechas o la iniciación en asociaciones religiosas, o de iniciación al sacerdocio a ciertas deidades que van acompañadas de rituales de libación u ofendas de comida a los dioses, a los espíritus de los ancestros o a ambos.

Turner está interesado en determinar el significado del ritual general. Esto es, quiere definir sus términos metodológicos de tal forma que los pueda aplicar al estudio concreto de los rituales llevados a cabo en sociedades diferentes.

El término semántico se refiere al significado, especialmente de las palabras.

El símbolo ritual es “la más pequeña unidad que contiene las propiedades específicas del comportamiento ritual”. Es decir, la última

unidad de la estructura específica en un contexto ritual es la estructura semántica, y trata de las relaciones entre los símbolos y signos y las cosas o ideas que representan.

La estructura semántica del símbolo tiene los siguientes atributos:

- Múltiples significados: las acciones y los objetos percibidos por los sentidos en un contexto ritual (esto es el vehículo simbólico) tiene múltiples significados.
- Unificación de la aparente disparidad de significados. Esto es, los aparentes significados distintos están interrelacionados por analogía o asociación de hecho o de pensamiento.
- Condensación o concentración. Muchas ideas, relaciones entre las cosas, acciones, interacciones y transacciones son representadas simultáneamente a través del vehículo simbólico.
- Polarización de los significados. Esto es, los símbolos principales en el proceso ritual tienden a ser agrupados en dos polos semánticos opuestos: Un polo normativo o ideológico del significado simbólico que recoge los múltiples significados morales e ideológicos que tienen los símbolos. Un polo sensorial que agrupa los deseos y sentimientos que se expresan en el proceso ritual.

9.2 El poder de los símbolos.

Turner quiere dejar bien claro que el ritual no es tan sólo un lenguaje simbólico sino también un conjunto de acciones llevadas a cabo por los

participantes (actores) que están afectados por el rol que desempeñan en la representación del ritual.

Ya se ha apuntado que la segunda característica del símbolo es el de la condensación o concentración. El ritual no es sólo una concentración de referentes acerca de los valores o normas, no es simplemente una guía práctica del conjunto de paradigmas para la actuación en cada caso (por ejemplo de cómo deben tratarse mutuamente los cónyuges, cómo los pastores deberían clasificar y cuidar de su rebaño, o de cómo deberían comportarse los cazadores en diferentes hábitat salvajes, etc.) El ritual es también una fusión de los poderes que se creen que son inherentes a los objetos, personas, relaciones, hechos e historias representadas por los símbolos del ritual.

Los objetos, los actos, en el proceso ritual no son meras cosas abstractas sino que participan de los poderes y virtudes que representan.

Cada símbolo representa muchos temas y cada tema puede ser representado por muchos símbolos. El tejido cultural está construido por una gran variedad de símbolos y temas. Esta trama de símbolos y temas son un almacén de información no sólo sobre la percepción que tienen los actores en el ritual sobre su entorno natural sino también sobre sus valores éticos, estéticos, legales, e incluso lúdicos.

Cada símbolo es un almacén de información para los actores en el ritual como para el investigador. Pero para especificar que conjunto de temas contiene un rito particular es necesario determinar las relaciones entre los símbolos del ritual y los vehículos de expresión de los mismos incluyendo el comportamiento simbólico verbal.

Las ventajas de la comunicación por medio del ritual en las sociedades que no tienen tradición escrita son muy grandes, ya que en este caso el lenguaje simbólico tiene un carácter nemotécnico que viene a sustituir la falta o carencia de tradición escrita en estas sociedades.

Turner habla de diversos niveles en la significación de un símbolo cultural:

- Nivel de la interpretación endógena (exegética), dada por el nativo.
- Nivel de la significación operacional: que dice de la utilidad que ese símbolo puede tener en la cultura.
- Nivel de significación posicional: da la significación referida por Lévi-Strauss que se deriva de las relaciones estructurales que los símbolos, ritos y normas, mantienen entre sí (Espina Barrio, 1992, p: 163).

La dimensión exegética consiste en las explicaciones que los participantes en el ritual dan al investigador, suministrándole una gran cantidad de datos. El investigador debe inferir de esta rica fuente de información cómo los participantes perciben el ritual y que piensan sobre le mismo (punto de vista emic).

En la dimensión operacional el investigador compara el significado del símbolo con su uso. El investigador observa lo que los actores hacen en el ritual, graba sus expresiones, gestos y todos los aspectos no verbales del comportamiento de los actores a fin de descubrir los valores que representan (gozo, enfado, triunfo, modestia, etc.) Es decir, en la dimensión operacional el antropólogo estudia diversos géneros del lenguaje no verbal desde la iconografía hasta el movimiento del cuerpo, los gestos faciales, etc.

no sólo está interesado en la estructura y organización de los individuos que participan en el ritual (que operan con los símbolos) sino también de aquellos que están ausentes de la situación, ya que esta exclusión formal en el ritual revela una fuente importante de información acerca de los valores y actitudes de la sociedad objeto de estudio.

En la dimensión situacional el investigador encuentra el contraste de un símbolo determinado con otros símbolos una fuente importante del significado total. Es decir, los grupos de símbolos pueden ser vistos como una cadena que contiene un mensaje global. Este mensaje no se circunscribe a actos concretos o situaciones específicas del ritual sino a la estructura básica de la cultura: pensamientos, valores éticos, estéticos, normas y leyes que imperan en la sociedad estudiada.

9.3 Formas y atributos de los ritos de paso.

Se podrían definir los ritos de paso como aquellos que van acompañados de un cambio en la situación social, en el estatus o en la edad (ciclo vital) de los individuos.

En todos los ritos de paso se puede encontrar tres fases:

- Separación: comprende el comportamiento simbólico significando la desvinculación individual o del grupo del estatus que tenía (antes del ritual) prefijado en la estructura social.
- Liminalidad (o marginalidad): es más confusa o ambigua. Las características del ritual pasan a una esfera o dimensión en la que no posee ningún (o muy pocos) atributos del estatus pasado o del futuro.

- En la tercera fase (de agregación o reincorporación) el rito es consumado y el sujeto vuelve a recuperar estabilidad nuevamente, y en virtud de ello se vuelve a una situación donde los individuos vuelven a tener derechos y obligaciones en cuanto vuelven a tener ya un estatus claramente definido en la estructura social del grupo.

Siguiendo al profesor Espina Barrio, dice que en cuanto a la sociedad en general, Turner advierte que lo social no es idéntico a lo socio estructural ya que existen otras modalidades de relación social. En concreto habla de las *communitas*, relación directa entre individuos concretos sin mediación de roles o estatus determinados. La *communitas* no es una estructura estable ni jurídico-políticamente establecida, sino una espontánea, inmediata y libre relación entre individuos. La noción de que hay un vínculo genérico entre los hombres y su sentimiento de relación y pertenencia a la humanidad no es un fenómeno de algún tipo de instinto gregario sino el producto del hombre en la completa totalidad de sus facetas y circunstancias.

Liminalidad, marginalidad e inferioridad son condiciones sobre las que se han generado mitos, símbolos, ritos, sistemas filosóficos y producción artística. Estas formas culturales proveen a los hombres de un conjunto de modelos que son en un primer nivel periódicas reclasificaciones de la realidad y de las relaciones humanas con la sociedad, la cultura y la naturaleza. Pero son más que clasificaciones puesto que incitan a los hombres a la acción y al pensamiento. Cada una de esas producciones tiene un carácter multívoco, esto es, múltiples significados, cada uno de los cuales es capaz de mover a los hombres simultáneamente hacia varios niveles psico-biológicos (Turner, 1988, p: 101-108).

9.4 La dialéctica estructura anti-estructura.

Turner señala que hay una dialéctica entre estructura y la antiestructura.

Todos los individuos por el hecho de vivir en sociedad tienen asignado un estatus en la estructura social y desempeñan un determinado rol. Esta posición que ocupan dentro de la estructura social obliga a cumplir las normas que garanticen la supervivencia de la misma y su funcionamiento. No pueden dejar de cumplir las normas y funciones que estructuralmente les corresponde, de forma que la estructura se torna como una especie de corsé que les asfixia, estallando a veces en múltiples conflictos que no pueden resolverse normalmente en el curso de la propia estructura, necesitando una vía de escape donde puedan manifestarse las contradicciones y los conflictos inherentes a la misma estructura. Esto es lo que ocurre precisamente durante la dinámica del proceso ritual.

Los ritos de paso, durante la fase de liminalidad, el sujeto se ve liberado de la estructura (desaparece cualquier referencia a rango o estatus social, y los sujetos son reducidos a la uniformidad y al igualitarismo) ingresando en las *communitas*, es decir en una situación anti-estructural. Como señala Turner, el sujeto es entregado desde la estructura a la *communitas* y sólo vuelve a la estructura revitalizado por su experiencia en las *communitas*. Lo que es cierto según señala Turner, es que ninguna sociedad puede sobrevivir sin este proceso dialéctico. Turner prefiere usar el término *communitas* (tomado directamente del latín) en lugar del de comunidad para distinguirlo como un modo particular de relaciones sociales en un área determinada de individuos que llevan una vida común).

Es la antiestructura la que alimenta la estructura. Dicho de otra forma, la *communitas* no podrá mantenerse de forma permanente como anti-estructura. La *communitas* podrá convertirse en algo rutinario (por la fuerza de la costumbre) transformándose de ese modo como algo estereotipado dentro de la propia estructura. Es importante destacar este carácter estructural de la anti-estructura.

Turner señala también cómo la exageración de la estructura puede muy bien conducir a manifestaciones patológicas de la *communitas* “fuera de la ley o contra la ley”.

La exageración de las *communitas* en ciertas religiones o movimientos políticos puede ser rápidamente seguida por despotismo, sobre-burocratización u otros modos de extremada rigidez social.

9.5 El estatus reverso: la función de la máscara.

Se ha señalado ya cómo en la fase liminal el individuo debe mostrar una condición humilde y debe aceptar las humillaciones de que es objeto sin ningún tipo de queja.

En occidente las huellas de ritos de inversión de roles de edad y sexo persisten en algunas tradiciones como la fiesta de Halloween cuando los poderes de lo estructuralmente inferior se manifiestan en el dominio liminal de los chicos preadolescentes. Las máscaras de monstruos que ellos llevan a menudo representan principalmente poderes demoníacos (brujas, esqueletos de muertos, etc.) o figuras que van contra el sistema, numerosos trucos similares a los que se asocian a los poderes de algunos espíritus tales como las hadas, obbies, elfos, etc. En cierto sentido se puede decir

que estos chicos actúan de mediador entre la vida y la muerte, ya que no están en una edad muy lejos del vientre materno.

Los chicos durante la fiesta de Halloween ejemplifican numerosos motivos liminales: las máscaras les aseguran el anonimato y por tanto, no es posible distinguir la clase social a la que pertenecen, edad, sexo, pero, como en la mayoría de los ritos de estatus invertido, el anonimato no tiene por objeto la humillación sino la agresión. La máscara les dota de poderes sobrenaturales o de poderes criminales.

Cognitivamente, nada resalta más que lo que es paradójico o absurdo. Emocionalmente nada satisface más que el comportamiento extravagante o ilícito permitido de manera temporal. Ambos aspectos: cognitivo y emocional, aparecen en los ritos de estatus invertido. Haciendo lo “bajo” “alto” y lo “alto” “bajo” se reafirma el principio de jerarquía. Haciendo mofa o ridiculizando el comportamiento de los que ocupan el estatus superior se subraya la “sensatez” del comportamiento predecible normalmente (en el día a día) de los diversos estados de sociedad (Turner, 1988, p: 185-192).

Buscando la forma de la simbolización y formalización del conflicto ritual (en los ndembu, expresado principalmente por la oposición entre los principios de la matrilinealidad y virilocalidad) Turner descubrió que esta simbolización (y la de cualquier otra dualidad) estaba integrada en un modo de clasificación tripartita, que se relacionaba con los colores blanco, rojo y negro. (Turner, 1980: p: 94,95).

Según Turner, “la biología humana exige determinadas experiencias de relación intensas. Si hombres y mujeres tienen que engendrar y parir,

amamantar y efectuar determinadas excreciones, deben entablar entre sí relaciones, relaciones que quedan impregnadas por la tensión afectiva de esas experiencias”. Experiencias que tienen que ser ritualizadas (Turner, 1980, p: 100).

“Los colores representan experiencias físicas de gran tensión que trascienden las condiciones de experimentación normales; se conciben por tanto como deidades (hinduismo) o poderes místicos, como lo sagrado, en tanto que contrapuesto a lo profano” (Turner, 1980, p: 99).

El siguiente apartado está tomado de una comunicación publicada en Internet por Enrique Anrubia Univ. Católica San Antonio de Murcia, (España): se puede decir que en el trabajo respecto a los símbolos, Turner parte del principio de unidad psíquica de la humanidad entendiendo por ello que los procesos cognitivos que tienen lugar en la mente humana son los mismos o, dicho de otra manera, hay una sola estructura cognitiva en la humanidad que articula experiencias diversas.

Turner en concordancia con Van Gennep, define el ritual como una secuencia estereotipada de actos (que comprende gestos, palabras, objetos, etc.) que son llevados a cabo por un grupo de personas y que tiene por finalidad influir en las fuerzas sobrenaturales. El ritual es llevado a cabo mediante la utilización de un lenguaje simbólico. La estructura simbólica tiene varios atributos: en primer lugar es multívoca (tiene múltiples significados); en segundo lugar, hay una unificación aparente en la disparidad de significados; en tercer lugar, hay una concentración o condensación; y en último término, hay una polarización de significados (hay un polo normativo o ideológico y un polo sensorial, que hace referencia a los

deseos y sentimientos que expresan esos símbolos durante el proceso ritual). El autor indaga a continuación sobre las dimensiones semánticas del símbolo, distinguiendo tres dimensiones: exegética, operacional y posicional para posteriormente reflexionar sobre el poder de los símbolos (los símbolos a veces representan una idea y tienen un carácter metafórico) pero otras veces actúan en dos planos, tanto metafórica como metonímicamente.

Turner especula también sobre la relación entre mito y ritual y en cierta medida viene a decir que el ritual es muchas veces la reconstrucción de un mito.

Una de las principales aportaciones de Turner a la Antropología es precisamente la introducción del concepto de liminalidad o ser liminal entendida como aquella fase en la que los actores del ritual son sujetos que están al margen de la estructura social de manera temporal, ingresando en lo que él denomina *communitas* (una relación interhumana que va más allá de cualquier estructura social). Turner por último, analiza el proceso dialéctico que se da entre la estructura y la antiestructura y los conflictos que surgen en este proceso, así como la manera de resolverlos. Para él todos los individuos desempeñan un rol y ocupan un estatus en la sociedad del que no pueden sustraerse, a veces la estructura es tan rígida y asfixiante que estalla provocando un conflicto, constituyendo el ritual una vía de escape donde se liberan las tensiones y contradicciones que son inherentes a la propia estructura. Podría decirse en cierto modo, que el proceso ritual constituye una especie de catarsis donde exorcizar todas las tensiones y conflictos. Lo paradójico de esta dialéctica es el carácter

estructural de la anti-estructura, ya que los conflictos se resuelven dentro de la propia estructura.

En general, afirma el profesor Espina Barrio (1992): Turner se dedica a interpretar rituales de paso, de inversión o de elevación de rol, de entrada en grupos religiosos, así como el papel que juegan en los grupos humanos aspectos como la humildad, la pobreza o la jerarquía.

Igualmente, el profesor Espina Barrio, destaca otras formas que la Antropología simbólica ha adoptado como la denominada Antropología cognitiva y Antropología hermenéutica.

En lo que concierne a la Antropología cognitiva, esta escuela tiene en Dan Sperber a uno de sus más significativos representantes, al respecto Espina afirma que esta corriente intenta investigar los procesos humanos subyacentes (perceptivos, procesuales, cognoscitivos, etc.) a las actividades culturales. Influida por la psicología cognitiva y del procesamiento de la información humana, las explicaciones de esta escuela parten del hecho de que, citando a Sperber, "las estructuras de la mente constituyen un conjunto de medios organizativos y posibilidades a disposición de la empresa cultural humana, que posee la libertad de ponerlas o no en funcionamiento, así como investir las con un contenido significativo". Dice Sperber que esta corriente de pensamiento surge de premisas y principios latentes en la Antropología estructural y la Antropología simbólica, a la vez es el resultado de la evolución de dos fenómenos simultáneos en la Antropología cultural: 1) si la diferenciación en la especialización produce énfasis diversos tales como, el hombre económico, locuaz, lúdico, simbólico y otros, 2) por otro lado, y como consecuencia de la primera, se recurre a la

interdisciplinaria. En última instancia, cuando se quiere explicar el fenómeno humano en su totalidad, se dirige a la unidad sistemática biológica-ecológica-cultural (Sperber, 1978, p: 7).

En el tema del simbolismo este enfoque se ha revelado fructífero, al considerar que las similitudes entre las producciones simbólicas o míticas de los pueblos se deben no a arquetipos universales sino a dispositivos cognitivos procesuales que posee todo hombre en toda cultura.

En cuanto a la Antropología hermenéutica (interpretativa o exegética), el profesor Espina Barrio dice que ella pretende algo más que explicar un suceso: se trata de “entender el significado, el valor y el mérito de las formas expresivas. La Antropología ofrece una alternativa al análisis cuantitativo del fenómeno humano al complementarlo y ahondarlo con una profunda y reflexiva penetración cualitativa; mientras que el científico busca leyes que funcionan independientemente del intérprete, el antropólogo encuentra al sujeto dentro del significado”.

La Antropología hermenéutica, de acuerdo a Álvarez Munárriz, es el camino adecuado para comprender las intenciones de las personas y de la vida social de una comunidad. Uno de los creadores y representante de esta corriente interpretativa es el profesor Lisón Tolosana cuyas investigaciones sobre la cultura de Galicia son modélicas y además constituyen una verdadera contribución al desarrollo de la antropología social. Parte de la idea central de Evans-Pritchard de que los sistemas sociales no deben ser vistos como sistemas naturales sino como sistemas morales. Rechaza el positivismo y se decanta por un enfoque cualitativo del trabajo antropológico. “La realidad que el antropólogo aprehende no es ni

unívoca ni inherente al soporte fáctico o vehículo que la hace patente; es más, no hay realmente contacto inmediato entre sujeto y objeto, porque aquél anticipa el significado de éste. Es el Ego trascendente, intersubjetivo en su actividad práctica y constituyente el que genera, crea y asigna significado y, por tanto, realidad; las cosas, los sucesos y hasta las personas son, en gran medida correlatos de ese Sujeto intencional que desde su experiencia vital imparte lo que de él dimana: significado...” (Lisón Tolosana, 1983, p: 124, 125).

“El vivir y convivir de los hombres en tanto en cuanto esa vida y convivencia es portadora de significado; la mente como generadora de complejos significativos y las formas mentales objetivadas; más explícitamente: la objetivación de normas, pensamientos, valores y creencias; más concisamente: la objetivación del significado subjetivo” (Lisón Tolosana, 1983, p: 126). Subraya que la interpretación y comparación de diferentes culturas es el único punto firme en que se debe apoyar cualquier intento de comprensión del ser humano. El esquema que guía su investigación se condensa en un conjunto de complejos culturales que desempeñan el papel de categorías clave y desde las cuales se pueden describir los elementos universales de cualquier sistema sociocultural.

El antropólogo es para este autor el poeta de la etnografía. Por ello trabajo de campo e interpretación se funden, antropología y hermenéutica se identifican. “Como el Otro significa mucho más que dice y, por otra parte, como la primera o material realidad encubre una plétora de heterogéneas posibilidades, el etnógrafo se encuentra en su tarea de campo con el necesario imperativo hermenéutico de seleccionar” (Lisón T. p: 132). Y en

otro de sus escritos enfatiza la etnografía y el valor del antropólogo, por ser ella la que “nos proporciona conocimiento empírico, nos adentra en las constelaciones particulares de situaciones humanas, nos pone en relación con hombres y mujeres en su diario vivir, con sus tradiciones, costumbres, creencias, temores, esperanzas y tensiones, con sus normas y trasgresiones (...) El antropólogo es esencialmente explorador de la ilimitada capacidad humana para dotar de significado y conferir valor a virtualmente todo” (Lisón Tolosana, 2005, p: 608).

10. Posmodernismo

En general se afirma que el movimiento se origina en Estados Unidos en los años setenta, y sobre ciertos estados como California. Influyen en él ciertos sectores de la antropología americana, algunos grupos minoritarios que se consideran víctimas de un discurso dominante, como gays, lesbianas, así como movimientos feministas que piensan que la antropología practica un discurso etnocéntrico y sesgado. Aunque, dice Carlos Reynoso (2003), en sus inicios, parece haberse acuñado a propósito de cierto giro paradigmático ocurrido en el seno de las tendencias internas de la arquitectura, en la que se comenzó a poner en tela de juicio el concepto de vanguardia.

Como grupo toma el nombre de una moda intelectual denominada “posmodernismo”, cuya presencia se puede detectar en diferentes ramas del saber: arte, literatura, filosofía, arquitectura, etc., y se caracteriza más por lo que niega que por las propuestas que sustituyan el pensamiento moderno que rechaza. En efecto, se oponen a una orientación abstracta y formal de la antropología que identifica con el modelo clásico de esta disciplina. Es una antropología fuertemente narrativa que ensalza la subjetividad del investigador frente a la que consideran orientación abstracta del saber antropológico basado en leyes generales alcanzadas a través del análisis causal. Es lo que Lyotard ha denominado el momento posmoderno que critica y reconstruye las grandes narraciones como las que proporcionan la técnica y la ciencia para privarles de toda legitimidad. Ha sido este filósofo el que de una manera más sistemática ha tratado de dar

forma a este movimiento filosófico. Parte de la necesidad de superar las aspiraciones dogmáticas del saber metafísico, el terror de las ciencias positivas y las ilusiones emancipatorias de la filosofía crítica. Todas ellas quedan encuadradas dentro de la categoría de “metarrelatos” que deben ser sustituidos por la forma narrativa que admite la pluralidad y el juego de lenguajes.

La denominada antropología posmoderna incluye un variopinto mundo de antropólogos ninguno de los cuales se deja englobar en esta corriente, por ejemplo, la afirmación de Clifford Geertz: “Nunca estoy de acuerdo con las clasificaciones que se le dan a mi obra y eso es instinto natural” (Silvia Hirsch y Pablo Wright, 2006). Sin embargo, aceptan que cualquier antropólogo que trate de entender el pensamiento y el comportamiento de los miembros de un grupo social necesariamente lo sustenta en el trabajo etnográfico. Pero esto sólo es posible si existe una traducción entre los esquemas cognitivos del investigador y del informante. Para ello es necesario reconocer que la neutralidad del antropólogo no solamente es imposible sino que además sus conceptos constituyen esquemas privilegiados de la cultura occidental y que no tienen mayor validez que el de otras culturas. El enfoque reflexivo trata de poner de manifiesto estos condicionamientos y llevarlos hasta sus últimas consecuencias. Geertz en *El antropólogo como autor*, reconocía que “la objetividad científica” se ha transformado en una “mera estrategia retórica” y tanto él como sus seguidores consideran a la antropología como género literario y al antropólogo como escritor. Pero parecen estar más interesados por la traducción que por la comprensión del otro (Álvarez Munárriz, 2007).

10.1 Antropología posmoderna

Dice Carlos Reynoso (2003), que el surgimiento de la antropología posmoderna es, en sentido estricto, un proceso de transformación experimentado por una de las tantas corrientes internas de la disciplina, la llamada antropología interpretativa. Tras una fase tibia de antropología de “antropología simbólica” en la década de 1960 y 1970, y luego de un falso arranque bajo las banderas de la fenomenología, los interpretativos hallaron en un posmodernismo que algunos reputarán predigerido y fragmentario su marco de referencia más afín. A despecho de la naturalidad con la que los posmodernos asumen su propia transición en el relevo de las modas, la polémica que se ha desarrollado en torno del movimiento es una de las más tensas y delicadas de la historia disciplinar.

Siguiendo a Reynoso, Gianni Vattimo, un filósofo italiano que está entre los primeros que se han definido como posmodernos, realiza a fines de la década de 1970 una apología al nihilismo y una celebración de la muerte del pensamiento humanista, acordes con la idea de que estamos en una nueva clase de sociedad, experimentando una condición diferente. Los referentes de Vattimo son, en última instancia, Heidegger y Nietzsche. Uno y otro, dice Vattimo, pusieron radicalmente en tela de juicio la herencia del pensamiento europeo, aunque se negaron a proponer una “superación” crítica, pues ella habría significado seguir prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese pensamiento. La modernidad se puede caracterizar, en efecto, como una forma de pensamiento dominada por la idea de una historia del pensamiento, entendida como progresiva “iluminación” que se desarrolla mediante una apropiación cada vez más

plena de los “fundamentos”. La modernidad se caracteriza a veces como la “época de la historia”, en contraste con la mentalidad antigua o primitiva, denominada por una idea naturalista y cíclica del curso de las cosas.

Pero si la posmodernidad implica una superación de esta idea, ¿no se está incurriendo en la misma falacia? Decir que se está en un momento ulterior respecto de la modernidad y asignar a este hecho un significado decisivo presupone aceptar lo que más específicamente caracteriza el punto de vista de la modernidad: la idea de historia con todos sus corolarios, el concepto de progreso y el de superación. Para Vattimo, ésta sería una objeción vacía e inconsistente, característica de los juicios puramente formales. En la posmodernidad la categoría de lo nuevo y de la superación ya no tienen vigencia. La posmodernidad no sólo se caracteriza como novedad con respecto a lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del “fin de la historia”, la cual no se representa, por lo tanto, como una etapa superior de la historia humana (Reynoso, 2003, p: 15).

La posmodernidad ha estado influida por pensadores aparte de Vattimo, por Derrida, Lyotard, Braudillard, Bajtín en tópicos generales, aunque algunas veces todo el discurso posmodernista lo han focalizado hacia corrientes antropológicas específicas como las lideradas por Lévi-Strauss o Godelier. En lo específico del posmodernismo antropológico, las críticas de los ya enunciados han sido adoptadas sin miramiento alguno ni tampoco la totalidad del pensamiento posmoderno en antropología se deriva sin cuestionamiento alguno de un posmodernismo cerrado, predecible y acabado. En ciertos ámbitos de la antropología interpretativa es

incuestionable, por ejemplo, la influencia de la teoría crítica de la Escuela de Francfort, de la filosofía de Nietzsche o la semiótica de Peirce, o las referencias a Habermas o a Wittgenstein. Con todas esas discusiones y reflexiones, dice Reynoso, la antropología norteamericana va haciéndose a una preparación en lo concerniente a texto, lenguaje y discusión para la emergencia de la antropología posmoderna, que ha surgido de su seno.

A juicio de Reynoso, en la antropología posmoderna se distinguen tres grandes líneas:

1. La corriente principal, llamada “meta-etnográfica” o “meta-antropológica”, en la que participan James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, Marilyn Strathern, Robert Trotón, Michael Fischer y muchos otros a los que se ha sumado recientemente Clifford Geertz, ahora muy rezagado y marginado entre quienes presumen de vanguardia. Esta orientación se preocupa sobre todo de analizar críticamente los recursos retóricos y “autoritarios” de la etnografía convencional y de tipificar nuevas alternativas de escritura etnográfica. Esta corriente ha sido caracterizada eventualmente como una “antropología de la antropología”. Su objeto de estudio no es ya la cultura etnográfica, sino la etnografía como género literario por un lado y el antropólogo como escritor por el otro. Dentro de la órbita textualista habrá que situar también formaciones reactivas como el cosmopolitanismo crítico de Paul Rabinow, quien ha intentado

situar la discusión no ya alrededor de los textos sino de las instituciones que promueven su escritura.

2. La segunda corriente vendría a ser la que proporciona a la primera el material que ha venido a caracterizarse como “etnografía experimental”. Si la primera corriente encarna una modalidad de reflexión teórica, la segunda se caracteriza por una redefinición de las prácticas, o por lo menos en las formas en que las praxis del trabajo de campo quedan plasmadas en las monografías etnográficas. Los pioneros de esta orientación podrían ser Vincent Crapanzano, Kevin Dwyer y Paul Rabinow. Dentro de las nuevas corrientes de escritura etnográfica hay una que últimamente ha alcanzado una definición más clara que las restantes; es la etnografía (o antropología) dialógica, elaborada casi en soledad durante unos diez años por el antropólogo Dennis Tedlock, de la Universidad de Buffalo en Nueva York.
3. La tercera corriente no se interesa ni por el análisis pormenorizado de la escritura antropológica tradicional ni por la renovación de la literatura etnográfica; su espíritu es más bien disolvente, por cuanto proclama no sólo la caducidad de determinada forma de escribir antropología, sino la crisis de la ciencia en general. Esta tercera tendencia encarna a la vanguardia posmoderna, a la versión más extrema de la doctrina, y está representada por Stephen Tyler y Michael Taussig. El primero (acompañado por otros antropólogos

pertenecientes al autodenominado Círculo de Rice) ha propuesto una epistemología irracionalista que reformula todo el proyecto científico desde la raíz, en términos todavía programáticos; el segundo ha hecho estallar el género y la “autoridad etnográfica” mediante el uso simbólico del montaje y el collage.

Las tres corrientes podrían situarse a lo largo de una línea que involucra primero la situación de la escritura etnográfica como problema, luego la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura y por último el estallido de los géneros literarios académicos a través de la pérdida de la forma en Taussig o de la pérdida de la escritura misma en Tyler (Reynoso, 2003 :28-29).

11. Clifford Geertz

A Clifford Geertz se le ha enmarcado dentro de la antropología posmoderna, pero él mismo se declara ignorante de lo que se trata afirmando: "...Bueno, no estoy seguro de saber de que trata la antropología posmoderna. A veces se me llama a mí posmoderno, así que realmente no sé qué significa. Hace tiempo alguien mencionó que el postmodernismo iba a tener un gran impacto en la antropología pero no iba a ser duradero, y creo que eso es cierto. El postmodernismo ha generado preguntas, preguntas serias que no fueron planteadas en los años cincuenta, sesenta o setenta y ochenta sobre el método antropológico, la interpretación antropológica. Se plantearon problemas serios que algunos antropólogos como yo mismo y mis sucesores van a tener que responder. Y algunas de las obras me gustan, por ejemplo la obra de James Clifford. Pero no creo que el postmodernismo sea una actividad continuada que tenga mucho futuro porque es tan crítico, tan escéptico que es difícil saber cómo se va a sostener en el tiempo. No creo que sea una buena idea para los estudiantes empezar por el final de la historia, lo cual no significa que no deban leer acerca de eso, porque lo torna a uno tan escéptico antes de empezar que uno no se compromete en absoluto. Y por supuesto tiene todo tipo de dimensiones políticas. Pero no soy hostil porque pienso que por ejemplo, lo hecho por James Clifford ha sido muy importante. Algunos de los trabajos de George Marcus son excelentes. No creo que el pos modernismo tenga mucha continuidad, pero creo que algunas de las ideas que ha aportado han sido importantes" (Entrevista, 2006).

Sin embargo, para Carlos Reynoso Clifford Geertz hace parte de la antropología posmoderna en la corriente principal denominada “meta-etnográfica” o “meta-antropológica”.

Para ahondar aún más en la discusión acerca de la corriente por la cual se mueve el discurso de Clifford Geertz, cabe una pregunta: ¿Es Geertz un miembro de la “Antropología Simbólica”?, si la respuesta fuera de aceptación, esta ubicación no es de la conveniencia del mismo Geertz, quien más bien se auto clasifica en la tradición interpretativa según su declaración en la entrevista que le realizaron en el año 2006, sin clasificarse fenomenólogo aunque con la tradición de algunos de los más significativos representantes de esa corriente de pensamiento: “...No estoy seguro de saber de que trata la antropología posmoderna. A veces se me llama a mí posmoderno, así que realmente no sé qué significa”; luego enfatiza su desacuerdo afirmando que “nunca estoy de acuerdo con las clasificaciones que se le dan a mi obra y eso es instinto natural. Pero es justo decir que he sido influenciado por la fenomenología. El nombre que se menciona es Merleau-Ponty, y al principio fue influyente. Sí, yo diría que los fenomenólogos, ya sea Schutz o Merleau-Ponty, han sido importantes en mi trabajo, pero no me considero un fenomenólogo, y pienso que entro más en la tradición interpretativa que viene de Gadamer, Charles Taylor, Ricoeur. Esa es la tradición de la cual me considero parte. Si voy a ser miembro de algún club, probablemente sería de ése, no estoy dispuesto a ser parte de ninguno, pero ése es el que mejor me acomodaría”.

A pesar de sus afirmaciones y en el afán académico de ubicarle dentro de alguna corriente, buscando afinidades dentro de su discurso,

usualmente la figura de Geertz suele inscribirse en un campo de la antropología muy específico: la “Antropología Simbólica”. Dando unos rasgos sesgados de esta corriente se podría mencionar como eje bascular de la misma la tesis de que el hombre como ser cultural predispone por naturaleza un mundo simbólico al que acogerse o al que, por usar las referencias etimológicas, hace “habitabile” a través de la mediación simbólica de su acción en él. “En el caso del hombre, lo que le está dado innatamente son facultades de respuesta en extremo generales...si no estuviera dirigida por estructuras culturales –por sistemas organizados de símbolos significativos-, la conducta del hombre sería virtualmente ingobernable, sería un puro caos de actos sin finalidad y de estallidos de emociones, de suerte que su experiencia sería virtualmente amorfa” (Geertz, 2000 :52). Es en este aspecto donde la noción de “significado” desvela toda su importancia.

Respecto a lo que se considera o denomina Antropología simbólica, dejemos que sea el mismo Geertz quien describa los orígenes en los años 60 y 70. Su gestación apunta a la Universidad de Chicago donde “...enseñé durante diez años (...) que era un lugar muy distinto a Harvard; en ese lugar empecé a pensar mucho más por mi cuenta. No era que en Harvard no pensara por mí mismo, pero en Chicago empecé a generar mis propias ideas, acerca de la manera como debía desarrollarse la antropología. Después de esos diez años vine acá. Y aquí he estado desde entonces, hace veintidós años, en una situación en la cual soy el único antropólogo (...) donde había un gran fermento intelectual y el desarrollo de la antropología simbólica e interpretativa (no creo que haya surgido allí, pero

creo que era el centro de eso) y algunos de mis colegas y yo le metimos el “cucharón” a esos temas...” (Entrevista a Clifford Geertz, 2006). Sin embargo, Geertz viendo todo eso como una empresa hermenéutica, un ejercicio de clarificación y definición, no una metafrase o una decodificación, además, “incómodo con las connotaciones misteriosas y cabalísticas de símbolo”, prefirió el nombre de antropología interpretativa al de antropología simbólica, aunque algunos otros hayan preferido la denominación de “semiótica” (Geertz, 2000 :39).

Geertz se cuestiona el concepto de cultura, basado en el problema de “nadie sabe a ciencia cierta lo que la cultura es. No sólo es un concepto esencialmente impugnado, como el de democracia, religión, simplicidad o justicia social; es un concepto definido de múltiples maneras, empleado de otras muchas e indefectiblemente impreciso” (Geertz, 2002 :31-32); cuestionamiento con el que se encuentra de frente cuando llega a Harvard y encuentra allí a Kluckhohn y Kroeber interesados en realizar una compilación acerca de las definiciones de cultura, y es a él a quien le corresponde hacer la decantación de todos los hallazgos a ese respecto, generando tal intensidad en ese trabajo que fue finalmente lo que le orientó su trayectoria intelectual, afirma él que fue eso: “...lo que más tarde aprendí a llamar la problemática de mi campo” (2002, p: 32).

Las ideas que sobre cultura aparecen ante los ojos del investigador, comienzan a perder fuerza ante el análisis de Geertz, deja de ser por lo tanto, una “conducta aprendida, superorgánica, que moldea nuestras vidas como un molde da forma a un pastel o la gravedad a nuestros movimientos, que se despliega como lo hace el absoluto de Hegel bajo las leyes

ingeneradas hacia una integridad perfecta” (2002, p: 34) y comienza a constituirse en una especie de conjunción antropológica y semiológica (antropología simbólica), según la cual las ideologías, las cosmovisiones, se constituyen a partir de los sistemas culturales. Eso implica dejar de lado la concepción de cultura como “complejos esquemas concretos de conducta – costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos-, (...) sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (...) que gobiernan la conducta” (Geertz, 2000 :51); esto es lo que sabemos del Geertz de 1973.

Sin embargo, diez años más tarde en el Geertz de 1983, encontramos otros elementos que van sumando para ir adquiriendo una idea de cultura que muestra visos diferentes a los presupuestos anteriormente, ello proviene de los matices que ocupan a la antropología en que “los sistemas son la verdadera sustancia de la antropología cultural, interesada básicamente en intentar determinar el significado de lo que están haciendo ese o aquel pueblo, este proceso es inherente a ella. Incluso en sus modos más universales (...), la antropología siempre ha asumido la dependencia que lo observado tiene del lugar en que se observa, y de aquello junto a lo que se observa” (Geertz, 1994 :12). En este escenario abre la discusión acerca del sentido común como un sistema cultural y a ese sistema le añade que el sentido común tiene más que ver con el modo en que se aborda un mundo en que se producen tales cosas –el agua moja, las rocas son duras, etc.- que con el mero reconocimiento de que ocurren de ese modo; por lo que deja de ser un componente cultural en sentido estricto

para constituirse en un elemento propio de la estructura mental “como la fe o el legalismo”.

Para el año 2000 Geertz al abordar el tema de cultura, con el cual ya no se siente a gusto, aplica su reflexión dentro de una perspectiva de contexto que “implica descubrir quiénes piensan ellos que son, qué creen que están haciendo y con que propósito piensan ellos que lo están haciendo, algo mucho menos directo que los cánones ordinarios de una etnografía de Notas y Cuestionarios...” (2002 :36). Para finalmente, esperando su último libro que se titula *After the Fact*; un juego de palabras: Tras el hecho, después del hecho, poder encontrar sus nuevos acercamientos al concepto de cultura que aborda allí; mientras tanto podemos concluir que Geertz se compromete profundamente en la naturaleza simbólica de los rasgos culturales, esto es, los significados que tienen en el entorno donde se producen y tienen validez o constituyen identidad; lo que denomina las ‘estructuras simbólicas’. De esta manera trata de romper con la observación distante y curiosa de antropólogo que analiza la escena desde fuera y propone la inmersión en el ambiente, la descubierta, a través de la vivencia humana y cercana -captar la perspectiva del nativo-, de las texturas culturales, esto es, de las redes de significación tejidas por quienes a pertenecen a una cultura.

No podría quedarse por fuera de este recorrido por lo que significa cultura para Clifford Geertz, la conjunción de dos disciplinas que han mantenido una relación desde los prismas propios: la psicología desde la exploración del interior y la antropología orientada hacia lo exterior sobre la manera en que el significado es construido, aprendido, activado y

transformado. Esta posición obliga a dejar de lado la suposición de que el cerebro actuara o funcionara autónomamente del contexto en el que se encuentra. Los aportes paleontológicos respecto al hecho de que el cerebro y la cultura coevolucionaran, “dependientes el uno del otro incluso para su misma comprensión, ha vuelto insostenible la concepción del funcionamiento de la mente humana como un proceso intracerebral intrínsecamente determinado que los recursos culturales –lenguaje, rito, tecnología, enseñanza y el tabú del incesto- adornan y extienden, pero que apenas generan. Nuestros cerebros no están en una cubeta, sino en nuestros cuerpos. Nuestras mentes no están en nuestros cuerpos, sino en el mundo. Y por lo que respecta al mundo, éste no se halla en nuestros cerebros, nuestros cuerpos o nuestras mentes: éstos están en él junto con dioses, verbos, rocas y política”; así pues, que somos un todo que se integra con todo y que hay una deriva que lleva a unos y a otros pero como sistemas dentro de un gran sistema (Geertz, 2002 :194).

La incursión de Clifford Geertz en el mundo de la “cultura, la mente, cerebro/cerebro, mente, cultura”, apoyado en Andy Clark y Michael Cole, lo pone aún más cerca a las intuiciones de Turner y abre una perspectiva de avance investigativo por terrenos controvertidos e incipientes que a la postre requieren de una visión interdisciplinaria para aventurarse a una necesaria e incontrovertible realidad de las mutuas afectaciones que unos y otros sufren por su condición de hacer parte de un mismo paisaje, un enfoque posestructural. Dice Geertz que “todo esto –la evolución conjunta de cuerpo y cultura, el carácter funcionalmente incompleto del sistema nervioso humano, el componente significativo del pensamiento y del pensamiento en

la práctica- sugiere que el camino hacia una avanzada comprensión de lo biológico, lo psicológico y lo sociocultural no se logra mediante su disposición en algún tipo de cadena jerárquica del ser que ascienda de lo físico y biológico hasta lo social y semiótico, emergiendo y dependiendo de cada nivel del (y, con un poco de suerte, siendo reducible al) que se encuentra por debajo. Ni tampoco se logra tratándolos como realidades soberanas y discontinuas, dominios clausurados y aislados, conectados externamente unos con otros por fuerzas, montantes y causas vagas y adventicias. Constitutivas unas de las otras, recíprocamente constructivas, es así como deben ser tratadas: como complementos, no como niveles; no como entidades, sino como aspectos, como paisajes y no como regiones” (Geertz, 2002 :194, 195).

De la mano de toda la elucubración acerca del intento de definición y el concepto de cultura, en Geertz, están las implicaciones del simbolismo. Aferrado al neoevolucionismo de Kroeber, Geertz aborda al hombre como creador de sí mismo, ya que según él la cultura no se agrega al hombre sino que se constituye en el mismo a través del desarrollo y perfeccionamiento de las herramientas, el desarrollo tecnológico y el hecho de valerse cada vez más de sistemas de símbolos que fueron dando amplitud al cerebro hasta constituirse en el homo sapiens plenamente humano y de gran cerebro. Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro, se creó un sistema de realimentación positiva en la cual cada parte modelaba el progreso de la otra; un sistema en el cual la interacción entre el creciente uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y la corteza cerebral es sólo uno de los ejemplos más

gráficos. Al someterse al gobierno de programas simbólicamente mediados para producir artefactos, organizar la vida social o expresar emociones el hombre determinó sin darse cuenta de ello los estadios culminantes de su propio destino biológico (Geertz, 2000 :54).

Afirma Geertz que somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas altamente particulares: la forma javanesa, italiana, hopo, la forma de los estratos superiores y de los inferiores, la forma académica y comercial. La gran capacidad de aprender que tiene el hombre, su plasticidad, se ha dicho con frecuencia; pero lo que es aún más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica.

Aunque es cauteloso, sin embargo con la seguridad que dan algunos trabajos en la ciencia cognitiva, al hablar de la obra inconclusa de Turner en cuanto a los aspectos de la neurología y el comportamiento, del cual Geertz auguraba muchos adelantos; éste en sus ensayos de 1973, en la relación que establece entre cultura y desarrollo del sistema cerebral, no deja de asomarse de alguna manera a esa interrelación entre el continente humano y su contexto como eje del desarrollo cultural: “Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados” (2000, p: 56); más aún con la afirmación de Andy Clark cuando “...la imagen simbólica de

la mente está a menudo asociada con la presencia de un sistema central que recibe y procesa la información de una variedad de sistemas periféricos” (Clark, 1999 :19).

Finalmente, a pesar que al 2006 los conceptos emitidos por Geertz, han sido cuestionados por él mismo, no puede dejarse a un lado el concepto de cultura expuesto en *La interpretación de las culturas* para auscultar la forma en que se implica el simbolismo en la cultura: “Cuando se la concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas” (2000 :57).

En cuanto a la etnografía como el fundamento esencial de la antropología, Geertz argumenta que el quehacer antropológico actual requiere de la elaboración de descripciones densas: leer la cultura como si fuese un texto. De este modo, desde el análisis de la cultura se pretende «desentrañar» las estructuras de significación, así como determinar su campo social y el alcance de tales estructuras. Para ello, resulta crucial la elaboración de etnografías. “Porque en antropología o, en todo caso, en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía. Y comprendiendo lo que es la etnografía o más exactamente lo que es hacer etnografía se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis

antropológico como forma de conocimiento” (Geertz, 2000 :20). En última instancia, Geertz argumenta que hacer etnografía no es una cuestión de métodos. “...hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de (...) ‘descripción densa’” (Geertz, 2000 :21). El proceso “descripción densa” (una noción que tomó prestada del filósofo Gilbert Ryle, de los años cincuenta) implica el hecho de que cualquier aspecto del comportamiento humano tiene más de un significado. La conducta es el movimiento del cuerpo que posee más capas significativas; el comportamiento humano tiene, desde el punto de vista de Geertz, una variedad de niveles de significado. Encontrar y explicar estas intenciones es el papel del etnógrafo quien, en el proceso, afila su mejor arma, el concepto de cultura. De este modo, puede decirse que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: Es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en rescatar “lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones precepciones y fijarlo en términos susceptibles de consulta (Geertz, 2000. p: 32).

En la entrevista del año 2006, Geertz, en un tono más coloquial a la vez que de implicación personal sin dejar de lado su profundidad académica, enfatiza la importancia del trabajo de campo como una característica esencial de la antropología, además que marca la diferencia con otras disciplinas: “Considero que es tremendamente importante.

Realmente no soy un patriota de la antropología, no me preocupa mucho la definición de la antropología o mantener una fachada. Considero que es muy importante ver y participar en formas de vida distintas de las propias. Por supuesto que hay antropólogos que no hacen eso y que hacen trabajo de campo en los Estados Unidos o donde sea que vivan. Pero en mi caso he hecho mucho trabajo de campo, he pasado gran parte de mi vida como adulto haciendo trabajo de campo y esto ha sido muy formativo para mi manera de pensar las cosas, que odiaría ver que esto desapareciera. Es tremendamente importante insertarse y ver una forma de vida diferente de la propia, porque eso ofrece una perspectiva intelectual. Creo que es una buena idea ir a un lugar donde todo resulta poco familiar, donde hay que comprender a la gente que uno no cree comprender. Considero que la etnografía no ha muerto. Creo que es fundamental y que el trabajo de campo es una parte esencial de la etnografía. Pero eso no significa que no haya otro trabajo que hacer. La experiencia del trabajo de campo cambia quién eres y qué eres, y es algo que constituye a la antropología. No estoy tan preocupado por la identidad pública de la antropología, pero la identidad privada es importante. Somos transformados por el trabajo de campo y me molestaría ver a la antropología convertida en una versión diluida de la sociología, sería una pena”.

CAPÍTULO II

Contexto Geopolítico

1. **República de Colombia** De acuerdo con los datos disponibles en el Instituto Geográfico Agustín Codazzi, entidad encargada de producir el mapa oficial y la cartografía básica de Colombia, además de adelantar investigaciones geográficas como apoyo al desarrollo territorial, la República de Colombia está localizada en el extremo noroccidental de América del Sur, aproximadamente entre los 4° 13" de latitud sur y 17° 50' de latitud norte y entre los 66° 50' y los 84° 46' de longitud al oeste de Greenwich, incluyendo sus territorios marítimos. Tiene costas y dominios territoriales sobre el Océano Pacífico y el Mar Caribe. Su territorio continental limita con Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador y Panamá, en tanto que sus dominios marítimos limitan con Venezuela, Haití, República Dominicana, Jamaica, Islas Caymán, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y Ecuador.

La superficie total es de 2.070.408 Km², de los cuales 1'141.784 corresponden a tierras emergidas, tanto continentales como insulares y el 928.660 a dominios marítimos.

Su territorio continental está constituido en un 33% por montañas y un 67% por llanuras bajas. La zona montañosa ocupa la mayor parte de la mitad occidental del país y las llanuras ocupan la mitad oriental del país y gran parte de las tierras bajas al norte de los Andes, sobre el Mar Caribe, y al oeste, sobre el Océano Pacífico. Colombia es un país rico en aguas fluviales, y por su situación geográfica tiene un clima tropical, con temperaturas altas y constantes durante todo el año y en general bastante húmedo. En la zona montañosa la principal característica del clima es la es

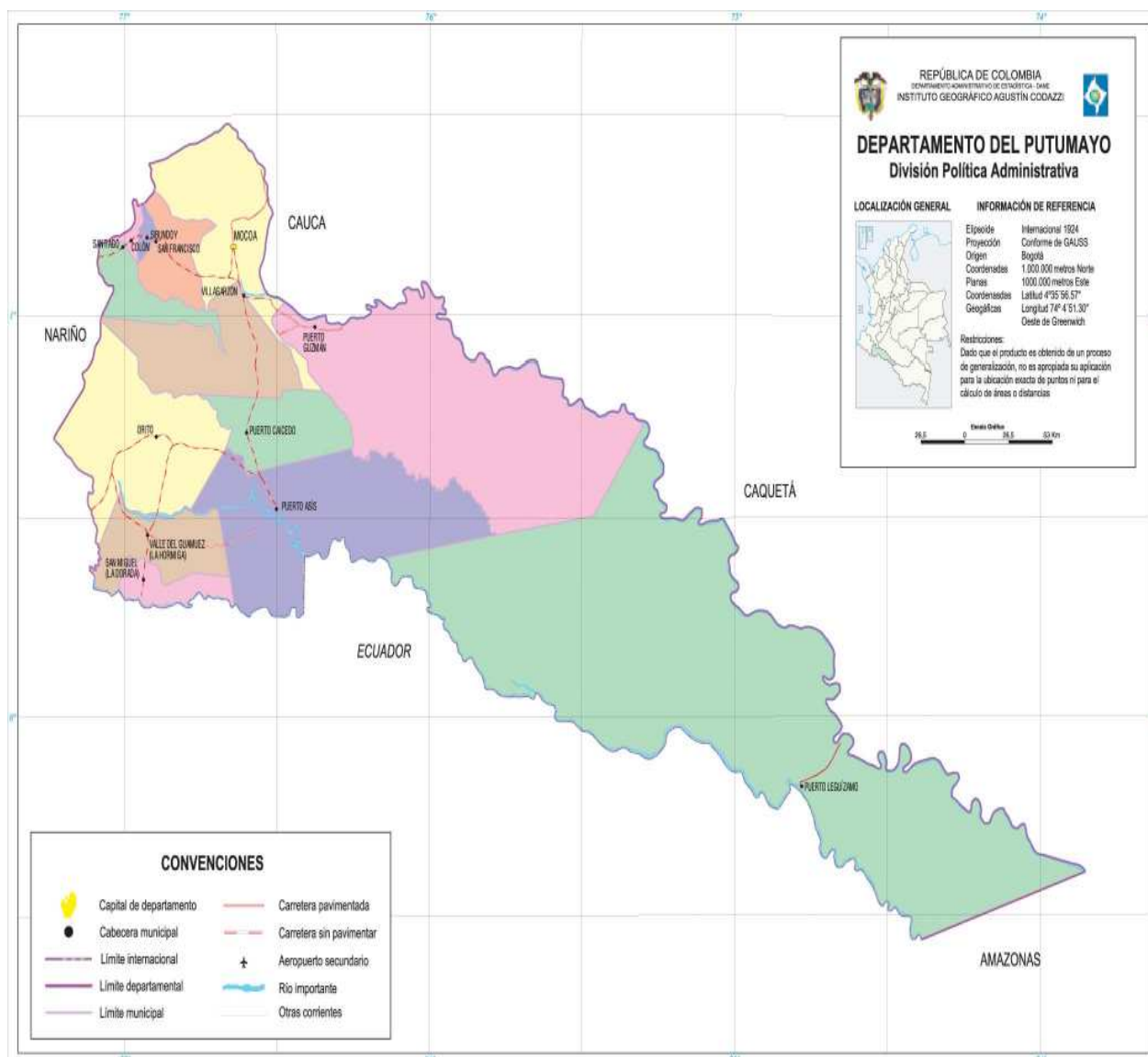
la variación altitudinal de la temperatura y de la lluvia. De 1.200 a 2.000 metros sobre el nivel del mar, las temperaturas medias oscilan entre los 18 y 24° centígrados, entre 2.000 y 3.000 metros de altura, la temperatura media llega hasta los 12°, entre 3.000 y 4.800 m. y en adelante las temperaturas son muy bajas.



Base 802670A1 (R00820) 6-01

En Colombia habitan, de acuerdo al censo del 2005 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), 87 pueblos indígenas (ver anexo 1), aunque otros organismos no gubernamentales como Oxfam y la Onic hablan de 102.

2. Departamento del Putumayo



Ubicación y localización geográfica

Igualmente el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) refiere de este departamento como ubicado en la parte sur del territorio colombiano entre

los 0° 40' de latitud sur y los 1°25' de latitud norte y los 73°50' y 77°10' de longitud al oeste de Greenwich. Con una superficie de 24.885 km² y limita por el norte con los departamentos del Cauca y Caquetá, por el oriente con el Caquetá y el Amazonas, por el sur con las Repúblicas del Ecuador y Perú y por el occidente con el departamento de Nariño.

División administrativa

El departamento está dividido en 13 municipios: Mocoa, ciudad capital, Colón, Orito, Puerto Asís, Puerto Caicedo, Puerto Guzmán, Puerto Leguizamo, San Francisco, San Miguel, Santiago, Sibundoy, Valle del Guamuez y Villagarzón; dos corregimientos, 56 inspecciones de policía, numerosos caseríos y sitios poblados.

Clima

Respecto al clima, el (IGAC) indica que en la región del piedemonte con el aumento de la altitud, las precipitaciones inicialmente aumentan hasta llegar a su óptimo pluviométrico entre los 2.300 y 3.500 mm, para luego descender rápidamente. La llanura se caracteriza por las altas temperaturas superiores a los 27°C, con una precipitación promedio anual de 3.900 m.m.; todo el departamento tiene una humedad relativa del aire superior al 80%. Sus tierras se distribuyen en los pisos térmicos cálido, templado y bioclimático páramo.

Demografía

Según datos preliminares del Departamento Nacional de Estadística (DANE, 2008) actualmente el Putumayo cuenta con 310.132 habitantes, de los cuales 135.616 corresponden a la capital del departamento. La población de 10 años y más, según condición de actividad, está distribuida en 50%

económicamente activa, 20% estudiantes, 26% oficios del hogar y el 3% en otra situación. Existen varias etnias indígenas, en su mayoría pertenecientes a los grupos inganos, witotos, sionas kofanes, camëntšá, coreguajes, quechuas y paeces.

Actividades económicas

Siguiendo los datos oficiales del (IGAC, 2000) para el departamento del Putumayo, las actividades económicas de mayor importancia son la agricultura, la ganadería y la minería. Se destacan los cultivos de maíz, papa, plátano, yuca, piña, chontaduro, caña de azúcar y en menor escala arroz, ñame, ajonjolí, hortalizas y frijol. La ganadería presenta grandes excedentes lácteos principalmente en el valle de Sibundoy. Se han descubierto yacimientos de petróleo en el municipio de Orito, considerados entre los más grandes del mundo. Existen yacimientos de oro de veta y aluvión en las formaciones geológicas del denominado Macizo Colombiano. Se encuentra gran variedad de maderas para la construcción, plantas medicinales, oleaginosas, fibrosas, resinosas como caucho, incienso (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2000).

3. El Valle de Sibundoy

Generalidades

En cuanto al Valle de Sibundoy, territorio perteneciente al departamento del Putumayo y conforme a los datos consignados en el Plan de Ordenamiento Territorial del Municipio de Sibundoy para el año 2002 (POT), a toda esta región se le conoce también como Alto Putumayo, está conformado por los municipios de Santiago, Colón, Sibundoy y San Francisco. Está situado a 67 kilómetros hacia el oriente de Pasto, capital del departamento de Nariño.

Se encuentra localizado al sur occidente de Colombia en las estribaciones de las montañas del Macizo Andino. Es un altiplano aluvial a 2.060 metros de altura sobre el nivel del mar. Las coordenadas geográficas en el centro del Valle de Sibundoy son: 1° 10' de latitud Norte y 77° 22' de longitud al Oeste del meridiano de Greenwich; hace parte de la hoya alta del río Putumayo (conocido también como Iza), que comprende desde su nacimiento hasta su salida por la garganta de Balsayaco, conformando así el Cañón del Volcán Patascoy al occidente; y, las montañas de Portachuelo al oriente (IGAC, 2000).

Este valle se localiza al noroccidente del departamento del Putumayo y se encuentra a 91 kilómetros de su capital, Mocoa.

Límites

El Valle de Sibundoy está limitado al norte y al este, por la cordillera del Portachuelo “Puerta del Sol”; al norte, por los ramales del cerro de Bordoncillo y el Cascabel; al sur con el sistema volcánico del Patascoy; por el oriente, con el Páramo de la Tortuga; al occidente con los ramales que se forman entre el Patascoy, Bordoncillo y Cascabel (POT, 2002).

Fisiografía y superficie.

En cuanto a la topografía fisiográfica de toda el área que contiene el Valle de Sibundoy, de acuerdo al (POT, 2002), tiene forma de una gran elipse de aproximadamente de 52.500 hectáreas, que en forma descendente se divide así:

1. Zona alta montañosa con una extensión de 25.000 hectáreas y alturas desde 300 a 2.800 metros sobre el nivel del mar.
2. Zona intermedia con una extensión de 19.000 hectáreas y alturas de 2.800 y 2.200 metros.
3. Zona del Valle (Valle geográfico propiamente dicho) con una extensión de 8.500 hectáreas. Presenta topografía plana a cóncava con pendientes de 1% en promedio ubicada a 2.000 metros sobre el nivel del mar.

El Valle de Sibundoy como tal tiene un área de 34.000 hectáreas, de las cuales 8.500 pertenecen a la parte plana y se encuentran rodeadas por cerros y mesetas semimontañas. Está regado por los ríos Putumayo, San Francisco, San Pedro, Tamauca y Quinchoa, que con otras quebradas van a engrosar el canal del nacimiento Putumayo (IGAC, 2000).

Climatología.

Aunque el Valle de Sibundoy no es la región más lluviosa de Colombia, ni es malsana, a pesar de lo pantanoso de la mitad meridional del valle, presenta una precipitación media anual de unos 1.400 m.m. (promedio de cinco años), el 50% de las lluvias caen en los meses de mayo a agosto y el resto está distribuido en porcentajes aproximadamente iguales entre los períodos de enero - abril y septiembre - diciembre. El período más seco

corresponde a los meses de noviembre a febrero. Los meses más cálidos son los de octubre, noviembre y diciembre. El mes más frío del año es septiembre (INCORA, 1989).

Las temperaturas medias anuales oscilan entre 15.5° C y 17,6° C, siendo la media anual de 16.3° C. La temperatura máxima media anual es de 22 a 23° C, con muy poca variación. La temperatura mínima media anual oscila entre 10 y 11° C, también con pocas variaciones (INCORA, 1989).

Aspecto económico

El (POT, 2002) igualmente registra en su información que el Valle de Sibundoy se distingue por su economía agrícola; contrario a lo que sucede en la generalidad nacional, la población se concentra mayormente en la zona rural, con excepción de Sibundoy en donde la relación población rural versus población urbana se invierte, 41% frente al 59%; no obstante esta situación, gran parte las familias que residen en los cascos urbanos dependen económicamente de la producción agropecuaria, ya sea como rentistas de la propiedad, administradores, jornaleros, comerciantes o intermediarios. Los productos que sobresalen son la ganadería lechera, cría de especies menores, cultivos de frijol, maíz, papa, tomate de árbol, manzana; de estos el frijol ha ido tomando mucho auge impulsado por su precio y la posibilidad de comercialización de las variedades de bolón rojo, balín e híbrido; el maíz, más que por su rentabilidad comercial, posee mucho peso por su tradición indígena, básico en la alimentación y elaboración de la chicha, así como acompañante previo en los cultivos de frijol utilizando el tallo del primero para sostener al segundo. Datos del POT (2.002) hablan de una concentración de minifundios en el 72.7 % con

parcelas con menos de cinco hectáreas, pero el Instituto Nacional de Adecuación de Tierras (INAT, 1997) habla del 93% de propiedades con menos de cinco hectáreas, este panorama describe un poco la realidad en cuanto a la tenencia de tierras y lo que de allí deriva para el sostén de las familias rurales (Diagnóstico situacional, ICBF, 2001).

4. Resguardo indígena de Sibundoy

El resguardo indígena de sibundoy, está ubicado en la jurisdicción del municipio del mismo nombre y está conformado por las siguientes veredas: Las Cochas, Egido, Leandro Agreda, Llano Grande, Machindinoy, Palmas, Resguardo, Sagrado Corazón de Jesús, San Felix, San Antonio, Las Vegas y Tamabioy (Comunidad Camëntšá, 1989). Como tal, el resguardo es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por la comunidad indígena camëntšá, de la cual poseen el título de propiedad comunitaria y se acogen para su manejo al fuero indígena de sus pautas y tradiciones culturales (Decreto 1088 de 1993), ajustadas al artículo 329 de la Constitución Política Colombiana de 1991.

Demografía

De todas las aproximaciones existentes en cuanto al número de habitantes indígenas del resguardo, el dato más completo, aunque no actualizado, es el correspondiente al censo que realizaron los mismos indígenas en el año de 1989, que arrojó una población de 3.489 personas; la distribución por género es de 50.75% para el femenino y 49.25% para el masculino.

Distribución etárea

Grupos de edad	Porcentaje
0-12 años	35.42
12 a 24 años	26.99%
24 a 36	8.45%
36 a 48	9.94%
48 a 60	8.45%
60 a 72	4.01%
72 a 84	1.26%
84 y 108	0.31%

La conformación de las familias hasta ese año, tenía como base el matrimonio católico en el 63.43%; el 9.98% en unión libre y el 15.61% conformado por viudas y viudos que en su mayoría vivían en los hogares de sus hijos o familiares más cercanos. Se agrega a estos datos que el 10.97% de las familias lo constituían las madres solteras sin responsabilidad paterna, de quienes se registró que el 24.11% de la población infantil menor de 12 años eran hijos naturales.

Otras informaciones demográficas posteriores, 1997, del Departamento Nacional de Planeación hablan de 4.022 habitantes sin distribución ni caracterización etárea. El Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Sibundoy (POT, 2002) tasa la población camëntšá en 4.514 personas de un total del municipio de 14.311 habitantes, de los cuales el 67.89% es población colona.

Las tendencias en la configuración sociodemográfica elaborada por el colectivo de la comunidad indígena camëntšá para el año de 1989, de acuerdo a lo observado y a las entrevistas realizadas, se mantiene.

Vereda Tamabioy

De las veredas que constituyen el resguardo indígena de Sibundoy, el trabajo de investigación estuvo centrado en Tamabioy, sin defecto de cubrir durante el tiempo de observación, gran parte de las demás. Tamabioy tiene los siguientes límites: por la parte occidental va desde la carretera principal que comunica a Sibundoy con San Francisco hasta los ríos San Francisco y Putumayo y por la parte baja con el canal que le separa de la vereda San Félix y por la parte norte la vereda Carrisayaco.

Demografía

Realizado un censo in situ, 2007, se encontró que la vereda Carlos Tamabioy del municipio de Sibundoy, departamento del Putumayo, cuenta con:

- 110 viviendas en total
- 24 viviendas desocupadas
- 86 familias residentes: de las cuales 68 son indígenas y 18 de colonos.

El total de la población indígena de la vereda es de 340 personas, con promedio de cinco miembros por familia.

Distribución etárea:

Número de familias con niños menores de 13 años: 51

Familias exclusivamente con adolescentes entre 13 y 18 años: 6

Familias constituidas exclusivamente por adultos: 13

Las familias con ambos padres como cabeza de hogar: 37

Familias con sólo la mujer cabeza de hogar: 9

Familias con sólo el padre como cabeza de hogar: 5

Situación higiénica sanitaria

La vereda Tamabioy cuenta con acueducto, sin ningún tratamiento del agua, con una planta física en mal estado, con empobrecimiento ecológico en la fuente del agua, con desabastecimiento en el verano y alta vulnerabilidad a los cortes en el servicio doméstico en los períodos de lluvias abundantes por efecto de los deslizamientos de tierra y empantanamiento del agua.

En el año 2006, el promotor de salud de la vereda, Antonio Guerra, dice: “hace un año el número de familias que vivían en la vereda era de 96; (...) no cuenta con alcantarillado, las necesidades las hacen a campo abierto, en especial los mayores, que se resisten a otras modalidades de salubridad; otros tienen sanitarios y aguas servidas dirigidos hacia los cauces por donde circula el agua del sistema de canales existentes en el Valle de Sibundoy; las demás familias cuentan con letrina. En la mayoría de las familias se presenta hacinamiento, regularmente las casas son pequeñas y la cama se comparte por más de dos personas”.

El hacinamiento del que da cuenta el funcionario público, no podría ser catalogado como un problema sanitario sino más bien como un factor de protección frente a las condiciones de la vivienda, que por la forma en que está construida, el interior queda expuesto a las corrientes de aire frío que hace que los niños al dormir en la misma cama y en un mismo cuarto les permite tener un mayor abrigo y protegerse de las enfermedades del aparato respiratorio.

En general los niños caminan en chanclas, con botas pantaneras o descalzos; los adultos, tanto hombres como mujeres, usan botas pantaneras, muchas otras personas caminan y trabajan descalzos, especialmente los más adultos. La tasa de mortalidad infantil es de 16 por mil nacidos vivos, inferior a la tasa nacional que es de 21 por mil nacidos vivos (Ministerio de Salud, 2007).

Actividades económicas

“Los indígenas hemos tomado la tierra simbólicamente como la madre, de ella depende nuestra existencia material y guardamos a ella el respeto sagrado, porque es ella parte de la naturaleza y a la vez maestra del mismo hombre. Nuestros mayores hablan de la sabiduría de la tierra al decir que el comportamiento de la tierra es una respuesta a nuestra conducta (...) si después de una cosecha agradecemos a la tierra, ella estará alegre y dispuesta a brindarnos más alimentos. En caso contrario estará triste y puede castigarnos” (Comunidad Camëntšá, 1989, p. 20)

Para los indígenas existe un abierto choque de concepciones entre su visión indígena y la ambición material del colono, porque éste toma la tierra para explotarla y dominarla como instrumento, mientras que ellos buscan lo que les brinda la tierra según las necesidades de sus habitantes. Pero en los últimos años las tierras para los indígenas han ido perdiendo el matiz espiritual infundido por la tradición, a medida que han ido pasando a manos de personas ajenas a la comunidad.

Queda claro que el fundamento de su economía es la agricultura, sus habitantes dependen económicamente de la producción agropecuaria, en algunos casos son productores en pequeñas parcelas o chagras, en otros

como rentistas, pero en la mayoría como jornaleros. Las actividades que sobresalen son la ganadería lechera, la cría de especies menores, cultivos de frijol, maíz, papa, tomate de árbol, manzana; de estos el frijol ha ido tomando mucho auge impulsado por su precio y la posibilidad de comercialización de las variedades de bolón rojo, balín e híbrido. El maíz, más que por su rentabilidad comercial, posee mucho peso por su tradición indígena, básico en la alimentación y elaboración de la chicha, así como acompañante sostén para los cultivos de frijol utilizando el tallo del primero para sostener al segundo.

La disponibilidad de tierra de cultivo se hace más escasa para los nativos, por ejemplo, el que fue gobernador indígena en el año 2006, Taita Santos, dice que en la actualidad el resguardo cuenta con 3.400 hectáreas para el uso de los indígenas y que el déficit para cubrir las necesidades de todos los habitantes del resguardo es de 5.000 hectáreas. Esta situación ha ocasionado que el resguardo como tal no satisfaga las necesidades de ocupación, empleo y producción requeridas para el sostenimiento de las familias indígenas; las plazas como jornaleros u otras actividades productivas en su territorio, no son suficientes. Pero, contrario a lo que sucede en el interior de su nicho ecológico, la demanda de recolectores de hoja de coca es creciente.

Las personas, generalmente los jóvenes, salen a trabajar al bajo Putumayo y a Nariño como recolectores de hoja de coca y llamados popularmente como “raspachines”. De su actividad devengan un jornal diario que oscila entre \$40.000 (16 euros) y \$50.000 (20 euros) en concepto de las arrobas de hoja recolectada, por las que les pagan \$5.000 (2 euros).

En un período de tres meses traen a sus casas cerca de \$3.000.000 (1.200 euros) fruto del ahorro en ese tiempo. Para aquellos que realizan otros oficios relacionados con el proceso de la hoja de coca, reciben una paga de \$50.000 (20 euros) diarios.

En el Valle de Sibundoy, los hombres y mujeres se ocupan como jornaleros en un 58.93%, por lo cual les pagan al día \$10 u \$11.000 (de 4 a 4.4 euros). La jornada de trabajo va desde las siete de la mañana hasta las cuatro de la tarde, de lunes a viernes, excepcionalmente los sábados. Los campesinos llevan sus alimentos ya preparados desde sus hogares.

Otra fuente de ingreso, reservada exclusivamente a las mujeres, es el trabajo como servicio doméstico de familias de colonos en su mayoría, residentes en el casco urbano del municipio y también en unas pocas familias indígenas dedicadas a la artesanía. Por este trabajo reciben una paga que oscila entre \$100.000 (40 euros) y \$150.000 (44 euros). En el casco urbano como trabajadoras en restaurantes y cafeterías les pagan desde \$60.000 (24 euros) hasta \$120.000 (48 euros) al mes. Otra fuente de ingresos viene de la elaboración y venta de artesanías, de la cual derivan su sustento el 10.4% de la población. En este trabajo se concentran los miembros de la familia, aunque sea una labor puntual y dependa de los pedidos que les hagan, en estos casos hay vinculación de mano de obra aparte de la familia. El 2.95% de las familias obtiene ingresos mediante la compra y venta de productos entre los mismos indígenas. Un 15.89% de las familias no se identifica con un trabajo definido, por lo cual es mano de obra disponible para trabajos de albañilería, carpintería, aserrío, mecánicos y motoristas (Comunidad Camëntšá, 1989).

Contrasta con los datos anteriores los revelados por el ICBF en el 2001 que nos informan que el 33.4% de las familias indígenas con una composición que va entre los cinco y diez miembros, de acuerdo a su estudio con base a las fichas familiares, viven con menos de un salario mínimo mensual (182.4 euros). Pero en la realidad colombiana, los jornaleros reciben ingresos por debajo del salario mínimo. El Valle de Sibundoy no es la excepción y de acuerdo a los datos recogidos en las mismas veredas y los aportados por la encuesta realizada por la comunidad indígena en el año de 1989, se puede afirmar que el 90% de las familias indígenas de la vereda Tamabioy y del resguardo indígena en general, tienen ingresos que no llegan al 50% del salario mínimo, lo que indica que estas personas en su mayoría viven con menos de 100 euros al mes, lo que indica que una familia debe satisfacer sus necesidades básicas con 3.33 euros diarios.

Otro ingreso económico es el procedente de los servicios como “médico vegetal”¹, especialmente como dador de yagé y ocasionalmente para el tratamiento de enfermedades. Esta ocupación está concentrada en tres personas de la vereda: Taita Martín, Taita Juan y Taita Floro; el primero realiza su trabajo exclusivamente en casa, los otros dos en su domicilio pero salen con alguna frecuencia a prestar sus servicios como dadores de yagé a ciudades capitales de departamentos colombianos e incluso a Quito, capital del Ecuador. Las personas que buscan los servicios de la “medicina vegetal” y para la toma de yagé, vienen tanto del resguardo como de otras ciudades

¹ Médico vegetal, médico tradicional, chamán o brujo son los nombres con que se denominan en diversos contextos sociales, sin embargo entre la comunidad indígena, la denominación más frecuente es la de médico vegetal o chamán.

y departamentos, aunque la mayoría de los usuarios de sus servicios son personas ajenas a la comunidad. Los servicios como médico vegetal tienen un valor que lo tasa el usuario, ellos no tienen tarifa. Para las sesiones de yagé, cada usuario paga \$20.000 (8 euros) y cuando prestan los servicios fuera de su región cobran \$30.000 (12 euros) por sesión y piden que haya por lo menos 15 personas para cada ritual.

Las dos personas que realizan sesiones de toma de yagé en otras regiones de Colombia, son las que han accedido a un nivel económico mayor, que les da la capacidad de modificar sus viviendas y optar por estilos arquitectónicos similares a los existentes en los centros urbanos, compra de vehículos automotores usados y electrodomésticos.

Otras formas de ocupación laboral se dan cuando alguna familia, especialmente de Pasto, se lleva a jóvenes preadolescentes como servicio doméstico en calidad de internas, con la autorización de sus padres.

De esta modalidad basta relacionar el caso de una joven de 11 años que una familia de “blancos” se llevó para Pasto, le pagaban \$200.000 (80 euros) al mes, “ellos eran muy buenos conmigo” y “trabajé hasta los 20 años” cuando regresó a Sibundoy para no volver más a Pasto. Es una familia de la cual ella se siente muy agradecida y con muy buenos recuerdos. La muchacha tiene ahora 27 años, es madre de un niño de cinco años. La razón para regresar a su lugar de origen fue la enfermedad de su padre y la planeación de su matrimonio con un novio con el cual tuvo una relación de tres años.

La elaboración de artesanías es otra fuente de ingreso para las familias. En el taller participan todos sus miembros; excepcionalmente

contratan mano de obra de otras personas de la comunidad. Para los contratados por fuera de la familia, los salarios son similares a los asignados a las empleadas del servicio doméstico; su jornada de trabajo va desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde y les suministran el almuerzo.

En la vereda existen dos talleres de artesanía y uno en el que otro miembro de familias de la vereda se dedica a producir objetos artesanales que venden a los almacenes. En uno de los talleres familiares tienen contratadas cuatro jóvenes para la producción artesanal. Esta última familia tiene a su vez un almacén de artesanías en el municipio de Sibundoy que atienden ellos mismos.

Finalmente otras familias reciben un subsidio del gobierno por debajo de los 90 euros dentro del Plan Nacional de Familias Guardabosques y otros se dedican a trabajar como ayudantes de la construcción y en los talleres para automotores.

Entretenimiento

Los medios audiovisuales de entretenimiento para los menores y los adultos son la televisión y la radio. La televisión llega con muchas deficiencias tanto de imagen como de sonido y sólo hay dos canales: Señal Colombia y el Canal Uno. El tiempo de exposición diaria de los niños a los programas es de una hora en la tarde. El número de hogares donde hay televisores es aproximadamente 30, ven los programas de Plaza Sésamo, Pilín pin pin, y Madelaine. La radio, es el otro medio presente en los hogares de la vereda y disponen básicamente de tres radiodifusoras de noticias locales, programas de la Diócesis, transmisión de la misa diariamente y programas musicales. Su emisión termina a las 10 de la noche.

Con respecto al uso de palabras que denotan agresión, los informantes afirman que no las hay como tal, pero aclaran que el hablar su lengua camëntšá lleva implícito el doble sentido, el mismo que en determinado momento se puede constituir en una ofensa al interlocutor o adversario.

Dos informantes, uno exgobernador y el otro, un académico, sostienen que la lengua es una de las más difíciles de aprender por la diversidad de designaciones que tiene para actividades similares que se desarrollan en diferente contexto. Por ejemplo, ellos tienen nueve pronombres personales, además existe el singular, el dual y el plural.

CAPÍTULO III

Etnohistoria camëntšá



1. Ubicación

Los indígenas camëntšá están ubicados en le Valle de “Sibundoy”, éste es el nombre toponímico recibido probablemente de un cacique indígena, y que en camëntšá se denominó “Tabanoy”. Los cronistas llamaron al valle Sebundoy, Simundoy, Sebondoy, Sigundoy, Abunduy y Pueblo Grande. Durante el período que comprende los años desde 1931 a 1935, lo denominaron Las Casas.

El municipio de Sibundoy fue descubierto en julio de 1535 por los españoles Hernando Cepeda, Juan de Ampudia y Pedro de Añasco (Córdova Chávez (1982), p: 55-57).

Los camëntšá están en el territorio del Valle de Sibundoy desde fechas no registradas y comparten territorio con la etnia Inga que están ubicados en su mayoría en los municipios de Colón y Santiago; a la llegada del ejército conquistador, estas tierras estaban ocupadas por las mismas etnias enunciadas; sin embargo, los camëntšá tienen algunas particularidades culturales que les diferencia de los Ingas, a pesar de compartir por siglos un mismo territorio. Una diferencia es la lengua; los Ingas hablan el dialecto inga, perteneciente a la familia de la lengua quechua, los camëntšá hablan la lengua de su mismo nombre, la cual no tiene vinculación con ninguna otra lengua o dialecto conocido.

2. Control del territorio

Durante todo el período de la colonia hasta inicios del siglo XX, el territorio del Valle de Sibundoy estuvo, de alguna manera, aislado de las ingerencias de diferentes actores con ambiciones territoriales, gracias a las barreras geográficas que les brindaban las cumbres andinas. Hasta finales del siglo XIX tuvieron una relativa tranquilidad en el manejo de su territorio, exceptuando los litigios que se presentaron con el capitán Diego Ortiz que fueron llevados por las instancias legales a las cuales poco se acogió el mencionado invasor de ciertos terrenos indígenas.

La documentación original consultada por Daniel Bonilla (1969) en el Archivo Central del Cauca, en la capital del departamento de Nariño y en la

capital ecuatoriana, muestran elementos importantes de análisis de la forma en que los encomenderos ejercieron su poder en el Valle de Sibundoy, teniéndose pocos datos de lo sucedido en los siglos anteriores al XVII.

Se sabe que en la segunda década del siglo XVII el maestro de campo don Martín Díez de Fuenmayor gozaba “en segunda vida” de las encomiendas de Sibundoy Grande, Santiago, Quiña, Obonuco y Patascoy. Existen referencias de que en 1620, el visitador real, don Sancho de Mújica, encontró en Santiago 67 indios tributarios, lo que representaba 300 habitantes y un año más tarde, don Luís de Quiñones empadronó en Sibundoy Grande a 125, lo que mostraba una población de 450 personas.

Esta discriminación se explica por la forma en que se realizaban los empadronamientos. En primer término figuran los indios principales: caciques, gobernadores y alcaldes. Después vienen los útiles tributarios de más de 18 años, seguidos de los reservados (ancianos de más de 50 años, lisiados y ausentes) y de las indias casadas, viudas y solteras de 12 años para arriba; cerrando con los muchachos y jovencitas de 18 años para abajo (Bonilla, 1969 : 29).

El número reducido de habitantes se explica por la extinción a la que habían sido sujetos por las luchas contra los invasores y por las epidemias de sarampión y viruela heredada de los blancos, además de las deficiencias en los empadronamientos.

Sin embargo, estos datos, cualesquiera sean las deficiencias, demuestran el avance evangelizador sobre esa población.

Don Luís de Quiñones no solo logró obtener los datos poblacionales, sino darse cuenta de las altas tasas tributarias de los indígenas, así mismo de su incorporación a la economía monetaria, la explotación de los animales domésticos y la presencia de una autoridad española entre ellos.

También supo de los abusos de que eran objeto y procedió a la dotación de dos resguardos para los naturales, hecho que no reñía con la existencia de las encomiendas, por no constituir éstas título alguno de propiedad sobre la tierra de los indígenas encomendados (Bonilla, 1969 : 30).

Las acciones de este funcionario se han considerado como actos protectores de los indios; sin embargo, después de ellas sobrevienen una serie de hechos que atentan contra esa legitimidad asignada sobre esos territorios que fueron gobernados por el cacique Carlos Tamoabioy.

De este cacique se tienen referencias por copia de los documentos que existen en Pasto y en Santiago; del existente en esta última población, se deriva fundamentalmente el trabajo del historiador Sergio Elías Ortiz (1935 :228-235) con respecto a los recursos legales interpuestos por los indígenas para preservar la herencia dejada por su líder.

Se sabe de Carlos Tamoabioy, que en el año de 1.700, "...tiene dos hijos varones en la Feliciano Tajamanchoy, llamados don Pedro y don Marcos Tajamanchoy y una hija, doña María Tajamanchoy, a los cuales declara sus herederos, lo mismo que a don Melchor Temaquandioy, su sobrino y albacea" (Ortiz, 1935 :230).

Hacia el mes de marzo, el cacique enferma y llama a dos testigos no indígenas para que estén presentes a la hora de realizar su testamento; éste contenía la distribución de los territorios de su dominio en dos partes, una que correspondía a la parcialidad de Aponte y la otra a las del Valle. La distribución de las tierras asignadas por don Luís de Quiñones tenía como objetivo resguardarlas de los intereses de apropiación por parte de algunos habitantes no indígenas del Valle de Sibundoy. Elaboró varias copias y fueron distribuidas en los cabildos indígenas de Santiago, Sibundoy Grande y Aponte.

Refiere Bonilla (1969 :34) que “Don Carlos inició 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 con la Cruz Alta acostumbrada y se diga una misa cantada de cuerpo presente con su vigilia. Es mi voluntad”.

Para el año de 1701, con motivo de las reales cédulas y sus consecuencias en la aplicación, en lo que al cobro de impuestos atañe “sin consideración alguna”; el encomendero de Sibundoy, Santiago y Obonuco, al no cumplir con los mandatos, por la real cédula del año de 1711 fue desposeído de dicha encomienda; pero no hubo acato a tal disposición y por el contrario fueron adjudicadas de nuevo, en primera vida, a don Cristóbal Manuel de Salazar y Santa Cruz; y en 1721, a su hijo Tomás. El habría de poseerlas en compañía de su esposa, doña Juana Basora y Zamborsi, durante medio siglo, al cabo del cual llegó a su término este régimen colonial en el Valle de Sibundoy (Bonilla, 1969. p. 35, 36).

Respecto a los mandatos reales, hubo quienes les acataron y quienes no. Pero hubo vasallos que se preocuparon por hacerles cumplir y hacer respetar los alcances de los mismos para los nativos americanos. Uno de ellos fue el marqués de San Juan de Rivera, quien, por ejemplo, en su inspección de 1722, exigió al encomendero de San Andrés de Putumayo y Ecija de los Sucumbíos que “observe y guarde el buen tratamiento con todos los indios..., sopena de la privación de las encomiendas”.

A este marqués se debe la elaboración de lo que ahora se denominaría censo en la comunidad de Sibundoy. De ese documento se derivan algunos aspectos que vale la pena resaltar:

- “La justificación de la antigua amplitud del país Sibundoy, pues los nombres de las familias indígenas de gran parte de los pueblos del altiplano nariñense comenzaban en una de las nueve consonantes y terminaban en el sufijo toponímico oi, característica de la lengua sibundoya”.
- “La costumbre indígena de adoptar un nombre personal castellano y apellidarse con el del predio familiar o del pueblo en que habitaban –Tamoabioy, Quinchoa, Pujatamuy, Buesaquillo, Patascoy, Sibundoy, Putumayo, etc.... A excepción de las familias más transculturizadas, que habían adoptado apellidos o calificativos españoles. Tal era el caso de Sibundoy Grande, único pueblo del Valle donde se encontraban indios con apellidos Agreda, Gonzáles, Jiménez, Pérez, Criollo, España, Narices, Muchacha-soy, y Juan-janoy”.

- “La determinación del número de individuos de cada tribu y una cierta reconstrucción de parentescos y genealogías, especialmente de la clase gobernante. Destacándose entre ellas ciertas familias cuya influencia habría de seguir ejerciéndose durante los siglos siguientes: Agreda, Chindoy, Juajibioy y Narices, en Sibundoy; Buesaquillo, Chisoy, Tasoy, Jacanamejoy, Jansasoy, Pajajoy y Quinchoa, en Santiago y Putumayo”.
- “Finalmente, se observa: a) la avanzada edad a que solían llegar buen número de indígenas –don Carlos Tamoaboy y don Baltasar Juajibioy pasaron de los setenta años, la señora de Tamoaboy y la cacica laguna Cantoca de los ochenta; y, b) la concentración preferencial en sus predios ancestrales, no obstante existir numerosos matrimonio intertribales...” (Bonilla, 1969 :36, 37).

A la aplicación de las normas de la corona por parte de algunos funcionarios, hubo la suficiente resistencia y triquiñuelas para mantener la hegemonía sobre las tierras que la real cédula había restablecido para los indígenas; un caso fue la invasión realizada por la familia Ortiz a las tierras de los nativos, cuyo control mantuvieron por siempre mediante la venta de su propiedad a otras familias y la posterior legalización de dichos actos irregulares. A esas acciones, los indígenas interpusieron acciones legales sin resultado, pero manteniendo su vocación pacífica (Ortiz, 1935 :228-235).

No sólo estuvieron expuestos a la invasión de sus territorios, también al clásico sistema de esclavitud impuesto por los colonos agravado por las

altas contribuciones a favor de la Iglesia y el tener que comprar a los hacendados las reses muertas, aunque, por imposibles de comer, tuviesen que ser desechadas.

Es decir, que terminado el período de las encomiendas seguían subsistiendo –bajo la mirada cómplice de las autoridades locales- idénticos desmanes a los denunciados un siglo atrás por el oidor Matías de Peralta.

Durante el lapso que va desde la finalización de las encomiendas hasta el proceso de constitución de la República, hubo un cierto aislamiento del territorio del Valle de Sibundoy por carecer de importancia política o estratégica para los intereses emancipadores de los patriotas, así como por la pérdida de importancia como botín de los extintos encomenderos.

Sin embargo, ese período de ausencias foráneas coincide con toda la actividad sísmica, que trae consigo la pérdida de numerosas vidas humanas, diezmando la población.

Dentro de los eventos naturales con consecuencias desastrosas, se destaca el terremoto que en 1834 destruyó la ciudad de Pasto; convulsión geológica que alteró el paisaje y relieve de toda esa región y produjo accidentes geográficos que fueron haciendo más vulnerables este territorio a las inundaciones. Estas circunstancias llevaron a un desplazamiento interno de la población que restableció e incrementó las cifras demográficas de tal territorio.

De otra parte, los primeros colonos llegan al valle acosados por las erupciones del volcán Doña Juana entre 1897 y 1899; una de las cuales, la última, dejó más de cincuenta muertes. Los indígenas les acogieron con su

tradicional hospitalidad y les prestaron sus chozas y les permitieron instalar pequeñas sementeras.

En ese tiempo la representación del régimen republicano y eclesiástico era escasa en todo ese espacio geográfico; para 1828 había un solo prefecto ubicado en el villorrio de Mocoa, un vicario y un ayudante. El padre Ramírez se encargaba de visitar las regiones de su incumbencia, entre ellas el Valle de Sibundoy al cual se desplazaba una o dos veces por año, a cambio recibía estipendios en oro que era recogido en los ríos mediante el sistema de extracción de oro artesanalmente llamado “mazamorreo”; sin embargo, este abandono evangelizador oficial era al parecer, copado por otros sacerdotes como se relaciona en el archivo misional de Santiago (Bonilla, 1969 :42).

3. La colonización

Después de que en 1899, los nativos acogieron a los colonos refugiados de las erupciones volcánicas, éstos comienzan a construir su caserío sobre los territorios indígenas. La reacción de los camëntšá e Ingas no se hace esperar y acuden a las autoridades, el prefecto del Caquetá y el gobernador del Cauca. La gestión consigue que se expida un decreto mediante el cual se ordena la restitución de las tierras. Los misioneros entraron en defensa de los nativos tratando de hacer cumplir la norma expedida por la autoridad civil.

Sin embargo, el resultado fue inverso porque “los blancos, lejos de obedecer a la autoridad que les mandaba desocupar el territorio, no hicieron otra cosa que burlarse de dicho decreto y hacer blanco de sus odios a los misioneros” (Bonilla, 1969 :72).

La situación se hace cada vez más difícil, los ataques de lado y lado se intensifican y entre esas trifulcas se hayan en medio los padres capuchinos, por asumir la defensa de los que estaban siendo desposeídos.

Esta situación requiere de salidas que apacigüen los habitantes del valle; fue por esos días cuando llegó Fray Lorenzo de Pupiales, quien al advertir cómo el antagonismo racial se había apoderado inclusive de los niños, pensó en remediar la situación erigiendo un poblado especial para blancos. Al efecto desarrolló una intensa campaña para convencer a los indios de la necesidad de regalar a aquellos colonos un pedazo de tierra al extremo oriental del valle, para alejar así los maltratos e injurias que recibían.

Finalmente, el 2 de junio de 1902 fray Lorenzo logró su objetivo: el cabildo de Sibundoy accedió a obsequiar a los colonos “una zona de terreno extensa y bellísima”; y aunque cuatro familias tenían allí sus casa, sementeras y rastrojos, “todo lo abandonaron” a la orden de sus superiores. Y el cacique, don Mariano Juajibioy, lo hizo saber al obispo pastense en la siguiente nota:

“Al Sr. Padre Superior ham pedido un pedazo terreno para los pobres blancos, y le damos el punto de Guairasacha o San Francisco, les damos voluntariamente para que edifiquen a los pobres blancos” (Villanova, 1947, T.1 :39-41)

El capuchino de Pupiales no se hizo rogar y tres días después procedió a fundar el pueblo de San Francisco.

A pesar de la cesión de parte de su territorio, los “blancos” no correspondieron como se esperaba; por el contrario, quisieron mantener su dominio sobre las tierras que habían usurpado. La interposición a esa afrenta la hizo el cacique Juajibioy con recursos legales, lo que le trajo como consecuencia, camino a Popayán, un ataque físico por parte de los colonos. A pesar de eso, mantuvo la palabra de cesión de terrenos.

Las cosas se tornaron más graves y a finales de 1902 hubo un intento por parte de los indígenas de hacer valer su derecho a la propiedad, recurriendo a la fuerza y desbaratando las casas de los colonos que se negaban a cumplir lo pactado, sin embargo, las vías de hecho utilizadas por los indígenas no dejó saldo alguno de personas lesionadas.

Después de estos incidentes se logró por las vías legales que a los indígenas les fueran restituidas sus tierras y los colonos se establecieran donde la norma les había ordenado, situación que tuvo que encarar directamente el fiscal del circuito de Pasto, quien se trasladó hasta el poblado para dar posesión a los indios de sus casas y chagras. Sin embargo, seguía para ellos la expropiación paulatina de sus tierras por parte de la misión dominica en contubernio con las autoridades gubernamentales.

4. Nombre

Los vocablos camëntšá, kamsá, kamentsá, camentsá son diferentes nombres con que se denominan estos indígenas en diferentes textos o referencias escritas; sin embargo, estas palabras obedecen al juego de entonación que los nativos hacen para referirse a sí mismos; su acentuación, al momento de plasmarla por escrito, ha tenido las diversas

formas enunciadas; sin embargo, los indígenas al momento de autodenominarse por escrito en los documentos que circulan entre ellos o para otras instancias, escriben frecuentemente camëntšá, sin que dejen de aparecer de vez en cuando los otros nombres que utilizan algunos indígenas.

Este gentilicio, según ellos, proviene de los fonemas ca, que significa: mismo y mëntšá, que significa, así; es decir, así mismo. La denominación de sibundoyes por los diferentes cronistas, es producto de un genérico con el cual fueron designados los indígenas del Valle y asociado con el toponímico eventual de Sibundoy.

La traducción de Sibundoy, dice Córdoba Chávez (1982), no es posible realizarla con precisión, ya que se trata de un toponímico compuesto de consonánticas muy arcaicas. Parece tener relación con “oy”, o “lugar”, “población”, “país”, y con la idea de “tú, tud, pu”, que en los dialectos de tipo pasto-andino equivalen en su conjunto a la designación de sitios altos, especialmente cordilleranos (Córdoba Chávez, 1981 :39). Los mismos indígenas prefieren dentro de su juego de palabras trocar este nombre con el de “Tabanoy”, que coincide con una verbalización en infinitivo de “voy” o “estoy yendo al pueblo que es el pueblo”; esta denominación se mantuvo por muchos años hasta que la fuerza institucional, de las relaciones políticas del uso de los colonos y de los mismos indígenas fueron dando paso al nombre con el que hoy se conoce, Sibundoy, pero que significa igual que Tabanoy.

5. Origen racial, lingüístico y tribal

La procedencia de esta etnia no está clara y al respecto existen dos acercamientos hipotéticos a sus orígenes; uno de ellos es la procedencia chibcha, la sostienen Vergara y Velasco y Acevedo Latorre; mientras tanto, Castellví, Juajibioy y Oviedo, la atribuyen a un origen Malasio y Polinesio (Córdova Chávez, 1982 :41-47).

En cuanto al origen chibcha, los autores lo atribuyen a la huída de éstos hacia el territorio interandino de Sibundoy por las acciones bélicas de los conquistadores. Sin embargo, se encuentran referencias en los cronistas en las que los indígenas ya se encontraban en ese territorio. Dice Fray Pedro Aguado (1945, p: 242-248) al referirse al hecho del apresamiento de dos indígenas que daban indicios de tierras muy ricas en cultivos...

“...envió Pérez a Maldonado con que fuese a descubrir si había algún camino por do salir de aquellas montañas: Maldonado caminó tres días sin saber dónde iba, al cabo de los cuales atravesando la cordillera y cumbre de la sierra, dio en un valle de cabañas y mucha poblazón, llamado Sibundoy. Era este Valle de los términos de la villa de Pasto de la Gobernación de Popayán, y a la sazón lo estaban pacificando ciertos capitanes por mandato de Benalcazar, que ya era adelantado de aquella Gobernación”.

En otro de los apartes del cronista Fray Pedro Aguado, se reitera que don Hernán Pérez se desplaza a esa región descrita. Esto es lo que dice:

“...y llevaba la vanguardia el capitán Montalvo con ciertos soldados, el cual entró en el Valle ya tarde y llegó a unos

bohíos donde había harto maíz y otras raíces legumbres que comer, en los cuales se alojó y era tanta el hambre que llevaban, que españoles, indios y caballos, en toda la noche no entendieron sino en comer, que no se veían hartos según la canina hambre que traían”.

Con estos elementos y otros, la hipótesis va perdiendo asidero; sin embargo, se mantiene como una de las referencias para tratar de explicar el origen de la etnia camëntšá.

En cuanto a la hipótesis del origen malasio-polinesio, sostenida entre otros por Marcelino Castellví, ubica a los camëntšá en la edad mioindia o de formación intermedia, de subraza líquido amazónica predominante, más exactamente llamada puninoide. Parece haber tenido una variación genética de su fundamental tipo tri-étnico arcaico (polinésico), que le confiere un mayoritario fenotipo semi-caucasoide, poco asiático. El color de la piel un poco más claro, estatura más que mediana, su leptorrimia (nariz delgada), su baja proporción de prognatismo (mandíbulas salientes), y el característico pliegue apical de los párpados, parecen demostrarlo.

Alberto Juajibioy e Israel Muchavisoy hicieron en 1937 un recuento general de las costumbres autóctonas de su comunidad, especialmente de su lengua, de la trompeta larga y de su religión antigua. Los asesoró Marcelino de Castellví y resumió así sus ideas:

“Los seminaristas que se firman Alberto Juajibioy e Israel Muchavisoy pertenecen a la célebre tribu de los sibundoyes que hallaron los conquistadores castellanos en la región, al oriente de Pasto, y que después de cuatro siglos de peligros y

peripecias, conservan junto con el castellano que hablan correctamente, su interesantísimo idioma aborigen, perteneciente a la familia lingüística coche o kamsá, hablado ahora únicamente por la tribu, ya tradicionalmente cristiana que vive en este mismo pueblo de Sibundoy, capital eclesiástica de la Misión. Dicha lengua y tribu, siendo el último testimonio sobreviviente de un milenario grupo etnográfico y de una familia lingüística sin parentesco conocido con otra alguna del mundo, despierta especial curiosidad y se considera de mucha importancia entre los etnólogos modernos.

Algunas características de los sibundoyes. Entre sus productos y costumbres que más llaman la atención, hay en tiempo de carnaval y de las otras fiestas más principales el uso de una trompeta de unos cuatro metros de largo, de una sola pieza, obtenida de una rama de árbol especial, ahuecada según técnica indígena y rematada con cuerno de buey. Es difícil aprender a tocarla. Su forma recuerda la sencilla trompeta de los primitivos australianos” (Córdova Chávez. 1982 :41-47).

Apoya la hipótesis de Marcelino Castellví, la asociación que hace Alberto Juajibioy de muchos de los elementos tanto rituales como artesanales de los camëntšá con los característicos de los pueblos encontrados en su milenario recorrido migratorio por Oceanía, Norte y Sur América antes de llegar al Valle. Entre otros, señala la macana como elemento de defensa frente a los asaltantes, la bolsa de totora, la trompeta

de caracol, la trompeta larga, el rondador también llamado la flauta de pan o capador, elaborada con tubos de cañas de distinto tamaño yuxtapuestos y escalonados a propósito para dar los sonidos de la escala, la máscara de madera sobre todo de color negro y utilizada por danzantes y sanjuaneros usadas anteriormente en el baile de disfraces entre el 24 y el 26 de junio, las flechas sin plumas, la canasta de tejido claro, el puñal de hueso, de madera o de helecho para abrir las mazorcas de maíz, y la cerbatana. Con estos y otros argumentos, Juajibioy apoya la hipótesis del origen oceánico de los camëntšá.

Se suma a las otras posturas de los dos autores referidos, la hipótesis de Armando Oviedo Zambrano, quien basa su aproximación a la procedencia malayo-polinésica de los camëntšá más en las narraciones míticas que en los hallazgos arqueológicos. Él data el asentamiento en la sierra hace unos cinco mil años. Se presenta esta tribu como “el prototipo de la influencia oceánica, de secundario origen amazónico”.

Después del 3.800 antes de Cristo, arribaron al Valle otras tribus amazónicas (Yaruro, Tukano, Karib) y centroamericanas-chibchoides. Por ello se puede suponer que dominaron política-administrativa y mágico-religiosamente una buena parte de la geografía cultural y política del norte ecuatorial, prolongada hasta Popayán. El Valle de Sibundoy sería así el polo poblacional, la zona centrífuga de expansión prehistórica, a la vez que zona principal de refugio, en el caso de que en las fronteras culturales ocurriera un cambio que provocara el repliegue (Córdova Chávez, 1982 :41-47)

Ahora, desde la perspectiva indígena, un taita informante, sustentado por otros taitas; afirma que el saber viene de la tradición transmitida de generación en generación por los mayores con la ayuda para su comprensión del yagé; él sostiene que estos indígenas vienen de la naturaleza misma, porque el camëntšá ha hecho parte de la evolución de ella.

“...el indígena comienza a constituirse desde el mismo momento en que la naturaleza estaba cruda y a través del cocinamiento de ella se han ido integrando todos los elementos de la naturaleza hasta dar como resultado el camëntšá”.

Reitera que ellos provienen de la naturaleza y que la evolución de la misma ha llevado a que los indígenas surjan de esa misma naturaleza; a esa explicación aporta un nuevo concepto, el kakatempo; éste trata de los tiempos y los espacios crudos que existen en la naturaleza, quiere decir eso que son aquellos sitios sagrados que no han tenido intervención alguna de la mano del hombre; son esos espacios en que existe la naturaleza en su más fina pureza; es allí donde vive la esencia de la naturaleza; es donde existe toda la información genésica del universo mismo; es aquel sitio en que existe la esencia misma de la vida y su creación.

Para ello se definen los “tiempos crudos” y “los tiempos cocinados”, los primeros son los primigenios en su pureza, los segundos son aquello que se ha configurado por voluntad e intervención de los seres humanos, modificando todo lo que estaba puro en su origen; por lo tanto, ha perdido su esencia y se ha configurado conforme a una voluntad que de una u otra forma se ha configurado en una nueva estructura; la que es completamente

diferente a la original, la cruda; de esta forma ella ya no puede ser portadora de lo primigenio, es parcial; es una expresión de la naturaleza alterada por la ingerencia e intervención humana que ha hecho de ella algo que no corresponde con la realidad genésica.

Esos escenarios espacial y temporal son mágicos, lo crudo; si alguien accede a esos escenarios sin intervenir; si solo se introduce allí sin intención, con solo la disposición de recibir lo que allí se guarda, abandonado a lo que la crudeza le brinde, puede sentir que su estado emocional o de ánimo se altera, que toda su estructura se altera; ya que es la misma naturaleza la que modela, educa y transmite lo que es puro, lo crudo; y que el sujeto estaría en capacidad de asimilar y comprender si le fuera posible fluir sin prejuicios, sin deseos, completamente vacío, por sí mismo crudo.

El estado ideal es el del equilibrio entre naturaleza y hombre, donde el hombre se deje llevar por lo que está inmerso en la naturaleza, por esa cualidad de pureza; o sea, es la naturaleza misma la que orienta el rumbo del hombre dentro de ella, sabiendo que la naturaleza no se excede a sí misma, se mantiene en equilibrio; si el hombre se dispone, fluye y acata los designios de la naturaleza, logra el equilibrio.

En el contexto del concepto de “kakatempo”, es importante referir uno de los mitos de la comunidad camëntšá: la sal, un elemento que algunos chamanes consideran limitante de la posibilidad de convertirse en animales; al respecto el informante afirma que eso tiene algunos elementos de verdad, porque la manipulación de la sal es uno de aquellos compuestos que interviene en la ruptura con el constitutivo original, primigenio de la

naturaleza; el probar la sal le sustrae del “kakatempo”; por eso estos indígenas, antes de los rituales más importantes para ellos, proscriben el consumo de la sal en un intento por acercarse un poco a ese estado natural original; que si bien es cierto, se perdió y nunca se volverá a tener, por lo menos lo acercará a ese estado prístino sin que definitivamente vaya a estar allí (Informante, Taita Santos, 2008).

“...Parte integral de la naturaleza son el dios sol y la diosa luna, la pureza que contribuye a la generación de la vida; ya que el sol da luz y calor a todos, los buenos y los malos; además, hace crecer las plantas y todo lo que hay en la naturaleza; lo mismo con la luna, la cual ilumina la noche tanto para buenos como para malos; sin discriminar, ese es el estado del verdadero kakatempo” (Taita Santos, 2008).

6. Evangelización

Volviendo la mirada a la actividad misionera en el Valle de Sibundoy, se encuentran una serie de hechos que requieren su revisión; recordemos que en 1535 Juan de Ampudia desde Pasto intenta ingresar al Valle de Sibundoy pero a las tres semanas sale mal librado en el enfrentamiento con los Mocoas en el Valle de la Cocha quienes más tarde terminan siendo expulsados de esos territorios, reingresan en 1539. Posiblemente los franciscanos Pedro de Rodenas y Gaspar Valverde Cerón entraron en plan de adoctrinar el valle, hacia 1548 (De Oviedo Zambrano, 1978). Aunque hay otra versión, la de Ortiz (1985) que data el ingreso de los primeros evangelizadores hacia 1547. Lo cierto es que los padres Franciscanos, desde Quito, inician la cristianización del Valle de Sibundoy teniendo como primeras preocupaciones el cambiar los nombres de las personas, los

lugares y las celebraciones tradicionales. Para 1577 estos padres son remplazados por monjes dominicos de Pasto.

Así pues, la sucesión de Misiones evangelizadoras por el territorio del Valle de Sibundoy que han incursionado acorde a sus preceptos, a su vez han expresado a su manera las acciones realizadas allí según su propia visión y defendiendo sus logros; aunque al contrastarlas, algunas versiones suministradas por los historiadores de las comunidades allí asentadas, se encuentre que, aún hoy en día, siguen tomando partido a favor de sus respectivas órdenes. A manera de ilustración veamos las posiciones asumidas por franciscanos y jesuitas.

A fines del siglo XVI, tras la partida de los dominicos del pueblo de Santiago, los indígenas vieron sucederse esporádicamente curas seculares, mercedarios y agustinos. En el siglo XVII los doctrineros más célebres del piedemonte andino fueron los jesuitas Ferrer y Juan Lorenzo Lucero “el hombre del siglo” según sus admiradores. Pues bien, el diferendo comienza en ese momento, cuando los franciscanos oponen a la labor de aquellos discípulos de San Ignacio sus propias tentativas de reducir los indígenas encabellados y kofanes.

No muy convencidos los defensores de la Compañía de Jesús van más allá: aseguran que después de la trágica desaparición de Ferrer – muerto en las selvas amazónicas en 1611- el doctrinero Samuel Fritz llegó a fundar treinta y ocho pueblos en la amazonía; y el padre Juan de Velasco dice que, en 1650, no habiendo cura en el Valle de Sibundoy, los indígenas solicitaron la presencia de un jesuita. “El habría fundado varias parroquias

de las cuales serían residuos...los pueblos de Sibundoy, San Padre, Santiago y Putumayo” (Bonilla, 1969 :50-54).

Afirma Bonilla que la inexactitud del cronista Velasco no ha pasado desapercibida a sus colegas franciscanos quienes lo han refutado, aprovechando la ocasión para hacer hincapié en sus propias campañas de infiltración en el Putumayo que, en 1738, habrían arrojado un total de cuarenta y ocho “regiones sometidas”. Afirmación en la que son sostenidos apasionadamente por sus cofrades separados, los capuchinos, que elevan tal cifra a noventa.

Con todo y esas diferencias, lo real es que mientras los Jesuitas adelantaban en los llanos del Meta y Orinoco su labor, aculturando a decenas de tribus, los franciscanos mantuvieron vivo el espíritu evangelizador en las selvas sureñas del Caquetá y Putumayo. Esta afirmación la sustenta Bonilla (1969, p: 51) en la revisión de 34 cédulas inéditas del Archivo Central del Cauca. De ellas se desprende que en 1759 existían catorce misiones de franciscanos dependientes del Colegio de Nuestra Señora de Gracia, de Popayán. Aún más, algunas de ellas perduraron hasta 1797, exactamente treinta años después de la expulsión de los jesuitas por el Rey Carlos III. Año a partir de lo cual desaparece todo vestigio documental, finaliza Bonilla.

Ahora, dejando de lado las circunstancias de “vida fácil” que llevaban otras órdenes en el resto del país, la vida llevada por los franciscanos del Caquetá y Putumayo “era por lo demás dura”, refiere Bonilla. Desarrollaban su labor evangelizadora, levantaban los padroncillos de indios gracias a los

cuales sabemos de su existencia y se batían como mejor podían contra el aislamiento en que se encontraban.

Transcurren los años, la conmoción socio-política afecta a los indígenas y a las órdenes religiosas en su labor evangelizadora. La primera referencia hay que hacerla al presidente de 1861, Tomás Cipriano de Mosquera, quien decretó el cese de muchas de las prerrogativas que tenía la Iglesia a lo cual por supuesto, ella hizo una férrea oposición con las consecuentes expulsiones de quienes se excedieron en sus manifestaciones en contra de lo reglado; a este revolucionario ejercicio del gobierno sobrevino un golpe de estado que lo destituyó y desterró.

A la salida de este presidente, el poder eclesiástico se beneficia con la restitución de las propiedades incautadas y el cobro de los diezmos y primicias; además continúan en la búsqueda de otras reformas que favorezcan su ejercicio evangelizador mediante diversas formas como la eliminación de la educación laica.

Dentro de los cambios jurídicos operados aparece la Ley 89 de 1890, en ella se dividieron las tribus en dos grupos: el primero, compuesto “por los salvajes que vayan reduciendo a la civilización por medio de Misiones”. Es decir, los aborígenes nómadas o selváticos, a cuya atracción a la civilización deberían dedicarse los misioneros.

Y el segundo, que comprendía “las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil”. O sea, las que vivían en resguardos o poblados de tipo permanente y con costumbres semi-occidentales. Como era el caso de ingas y camëntšá.

Es necesario destacar que la ley 89 les garantizaba a las agrupaciones religiosas, la supervivencia de sus ancestrales cabildos y gobernaciones; les reconocía su derecho de propiedad sobre los resguardos; y les aseguraba la protección de sus dominios, constituyendo – como en el caso de los menores de edad- una tutoría estatal para su representación jurídica en caso de transacciones de bienes raíces.

Seis años más tarde, en 1898, la gobernación del Cauca expidió el decreto 74, el cual confirió a los responsables de las misiones del sur la categoría de jefes superiores de policía, con plenas facultades para nombrar agentes y señalar penas correccionales a los salvajes que fueran atrayendo los misioneros, para asentarlos en parcelas baldías.

De esta manera el Estado les dotó de medios económicos, educativos, administrativos y hasta policivos.

En 1893, el obispo de Pasto comenzó a percibir los auxilios gubernamentales y quiso organizar la primera gira apostólica y para ello se apoyó en los frailes capuchinos, que para el caso del Valle de Sibundoy llegan a Sibundoy Grande, en 1899 y a Santiago, en 1900.

Reitera Bonilla (1969 :74-76), que los doctrineros a pesar de su trabajo no lograban el favor de los indios para acercarse a ellos, por el contrario, el alejamiento se hacía mayor.

Cita a fray Jacinto María de Quito para mostrar la apatía que habían en los indios para con los capuchinos al solicitarles la ayuda para la construcción de un rancho especial para ellos, esto fue lo que les respondieron:

“No es costumbre que los Padres tengan casa en nuestro pueblo; eso sólo entre blancos, como en Pasto”. Lo cual significó que sólo “después de mucho bregar y pagarles más de lo acostumbrado, al fin pudimos cubrirlo con paja. Pero no quisieron embarrar las paredes...”

Otro ejemplo de esta sorda resistencia se presentó con motivo de la apertura de la primera escuela en Sibundoy Grande. “Esta se abrió con un solo anuncio después de muchos anuncios y notificaciones a los padres de familia. Al mes se pudo conquistar al otro. Otro fue cogido en un maizal...” Igual problema enfrentó el padre Buenaventura de Pupiales en Santiago, en donde solo contó con dos escueleros,

“porque los padres escondían a los niños en grandes ollas, sobre los árboles, debajo de las bateas, o vistiéndoles de mujer” y “cuando se veían cogidos lloraban y había que enjuagarles las lágrimas con un pedazo de pan...”

Lejos de estos misioneros estaba suponer que para los indígenas ellos no eran sino un factor más de la temida invasión blanca que había llegado a poner en peligro sus bienes, tradiciones y supervivencia.

Así transcurrieron los cinco años de la misión capuchina “de ensayo”. La cual llegó a su término el 20 de diciembre de 1904, cuando por decreto papal –se fundó la prefectura apostólica del Caquetá y Putumayo.

6. La prefectura

Sobre este apartado el investigador Bonilla anota que el 31 de enero de 1905 la Santa Sede designó como prefecto apostólico del Caquetá y Putumayo al padre Fidel de Montclar. Al llegar a Bogotá hizo que el

gobierno le duplicara la asignación para el mantenimiento y alimentación de cada misionero y le acordara de inmediato la calidad de Inspector General de Instrucción pública con facultades para crear escuelas y nombrar maestros, según el convenio de misiones de 1902.

Obtenidas esas prerrogativas se dirigió a Pasto a tomar posesión de su prefectura. Allí hizo pública profesión de fe en sus aspiraciones.

“¡Señor!...Con la facilidad con que pobláis de árboles y surcáis de ríos estas inmensidades, con la misma podéis hacer surgir de estos bosques habitados por salvajes y de estas soledades, guarida de fieras y antropófagos, pueblos cultos y ciudades opulentas, donde mañana seáis adorado y vuestro nombre bendecido...”

Después de esta profesión vinieron otros actos administrativos entre los que se encuentra la designación de Fray Estanislao como responsable del pueblo de Sibundoy Grande.

Fray Estanislao, ya instalado en su sede de gobierno, procedió a impulsar el regreso de los sibundoyes, como los llama Bonilla (1969, p: 79), y la reconstrucción del pueblo. El siguiente es el relato de su labor al inmediato superior:

“Hoy -19 de octubre de 1906- hemos parado los palos para la primera casa de la reforma...verá, con la ayuda de Dios como volteamos el pueblo, o mejor dicho, como convertiremos este desierto en un pueblo. Digo desierto, porque hasta la semana pasada solo vivían aquí veinte familias contadas, cuya lista tengo a la vista, incluyendo los justicias y el Secretario del

Cabildo, que ya suman, 14. Y estas, salvo rarísima excepción, cuando acaban el año se esconden nuevamente en el monte”.

Los resultados de aquella primera semana fueron prometedores, porque ocho familias salieron de la montaña en busca de la protección que anteriormente habían recibido de los misioneros. Número que siguió en aumento en las semanas siguientes.

Pero el misionero, dejándose llevar por su carácter que le pedía resultados más espectaculares, decidió emplear toda clase de medios. “premios, castigos..., todo se utilizaba para forzarlos”, escribe su cofrade Pacífico de Vilanova.

Ante semejantes métodos los resultados se presentaron con rapidez. Dos meses después Fray Estanislao escribía al prefecto apostólico:

“Solo viven ahora 9 familias en el pueblo y aún éstas están todo el día fuera. Ayer no compareció ni un solo indio... hoy han tocado el cacho desde el amanecer y ahora son las 10 del día y todavía no he visto a nadie; solo unos pocos escueleros y escueleras, a quienes acabamos de distribuir 6 pesos fuertes en sal y dulces para que no se huyan” (Bonilla, 1969, p: 84).

Pero ni con los regalos podía el doctrinero catalán contener la desbandada general de esa “gente insociable”, por lo que consignaba en su informe de una semana después:

“Recordará que le escribí a mediados de noviembre que tenía reunidos en el pueblo cincuenta y tres familias siendo así que el primer domingo de octubre que hice la lista, solo habían trece; pues bien, esta semana he rodeado varias veces y a

pesar mío he sufrido la pena de quedar convencido que solo viven ahora cuatro familias”.

Las acciones evangelizadoras no cesaron en su empeño de forzar a los camëntšá a habitar el pueblo que –contra todas las tradiciones indias- estaban dispuestos a imponer; sino para que comparecieran al trabajo obligatorio en provecho de la Misión y del nuevo poblado y abandonaran rápidamente sus normas de vida.

Toda esa política de sometimiento trajo consecuencias como las que se relatan a continuación:

1. El aumento de la mortalidad por encima de la natalidad, debido en buena parte a las condiciones inhóspitas de las frías, escarpadas y lluviosas selvas vecinas;
2. La aparición de enfermedades degenerativas dadas las deficiencias alimenticias imperantes, tanto en la selva como en el valle que antaño “tenía sus terrenos de buenos alimentos proveídos”. Escasez de alimentos que llegó a ser extrema “sobre todo en diciembre, llamado mes del hambre”.
3. La boga del suicidio “como una epidemia”. A tal punto que el ingeniero Miguel Triana calculaba en más de 400 los ocurridos alrededor de 1907.

Pero con el lento incremento de la invasión criolla y el endurecimiento de los procedimientos capuchinos el tradicional pacifismo de los camëntšá dio paso a actos de sabotaje, cuidadosamente encaminados a hacer desistir a los colonos de su permanencia y a los misioneros de su tarea. Y aunque siempre respetuosos de la vida ajena –nunca atentaron contra persona

alguna- los más exaltados no perdían oportunidad para hacer estragos entre lo que parecía herir más a sus oponentes: las reses de la Misión.

Mas no eran los camëntšá los únicos rebeldes: también los ingas se oponían a los misioneros, aprovechando para manifestar su descontento inclusive las razones que les brindaba su cristianismo viejo y transculturizado.

Esta resistencia se va debilitando a medida que los indígenas menos dóciles huían definitivamente y los más débiles se sometían al nuevo sistema imperante. Los enfermos sumaban 46, especialmente por deficiencia de yodo, enfermedad conocida como bocio o coto, popularmente.

Estas dolencias fueron, de alguna manera, paliadas con la llegada en 1908 de las hermanas franciscanas –alemanas- que calladamente contribuyeron a disminuir las tensiones entre colonos, indios y misioneros.

Pero la tarea de estas dos comunidades no fue fácil: al menos cuando empleaban los sistemas fuertes caros a fray Estanislao. Veamos dos situaciones ilustrativas relatadas por el hermano Duque, único sobreviviente de aquellos años: el empleo del “látigo” para enseñar a los escolares a usar pantaloncillos bajo sus tradicionales vestidos dada su enorme resistencia a usar esta prenda; y, en contraste, el éxito obtenido en materia de corte de cabellos –procedimiento condenado por el arzobispo de Villagomez más de dos siglos atrás- que fue introducido bajo la más sutil razón de constituir una nueva moda.

Más adelante la legislatura de 1911 desconoció el derecho de propiedad de ingas y camëntšá sobre su resguardo del valle, conjuntamente con la

apertura de la carretera desde Pasto a Mocoa y posteriormente hasta Puerto Asís. Esto trajo como consecuencia la ejecución del proyecto de los catalanes evangelizadores de impulsar la colonización del sur-oriente colombiano, lo que compaginaba con las intenciones políticas del gobierno de Nariño para incrementar el comercio y abrir rutas hacia el bajo Putumayo. Este proyecto incluía la colonización blanca al estar convencido, fray Fidel de Montclar, de la superioridad de la raza blanca en todos los órdenes, una cita de una alocución suya lo permite comprender:

“Para civilizarse necesitan los indios del contacto del blanco; en su comunicación aprenden prácticamente sus usos y costumbres, que, por malas que sean, son de civilizados, y por consiguiente, menos repugnantes. Cierto es con mucha frecuencia éstos los escandalizan con sus desórdenes y extorsionan con sus malos tratos; pero estos inconvenientes quedan bastante remediados fundando las poblaciones de blancos a cierta distancia de los caserío de los indios”

La relación parcial, de todo el trabajo realizado por Víctor Daniel Bonilla (1969 :111), respecto al proceso de dominación al cual ha sido sometida la población indígena del Valle de Sibundoy, se ha interiorizado de tal forma que su aculturación tanto en lo material como en lo inmaterial y subjetivo es altamente significativo; característico de ellos ha sido su pacifismo pero no sabemos si también la sumisión; sin embargo, ellos actualmente son conocidos por su saber mágico y la aplicación del mismo como un mecanismo de defensa y por el cual son temidos por sus

adversarios, aunque contra las instancias del poder institucional han sido débiles para mantenerse incólumes en su riqueza cultural.

Algunos brotes reivindicativos por las vías de hecho, muestran pobres resultados, posiblemente por la profunda alienación teológica impuesta por los evangelizadores.

Una anécdota relatada por un informante, taita Miguel, exgobernador del cabildo, refleja la fuerza de la imposición cristiana que se ha interiorizado en la estructura psicoemocional de la mayoría camëntšá: “en noviembre de 1995, hicimos una recuperación de tierras que eran de la Misión, cosa que hicimos en una noche porque no había más plazo y nos apoyaron los campesinos; la policía estaba a nuestro favor así como la alcaldesa también lo estaba; llegamos como dieciocho y llegó monseñor y con un padrenuestro nos estaba lavando el cerebro y yo les dije en camëntšá que no veníamos a rezar sino a recuperar las tierras y se fue el Gobernador a reunirse con ellos y a los quince minutos llegó el gobernador y nos dijo que nos daban tres hectáreas y que nos perdonaban y dijimos que no; entonces el obispo dijo que se quedaran con las tierras, las terneras, con todo; que ellos se iban, entonces la gente se conmocionó, incluso hubo gente que comenzó a llorar y a protestar porque se iban a ir y a protestar por su ausencia; después de eso la gente se fue yendo y quedamos tres y un sacerdote que se puso a favor de nosotros, esgrimiendo argumentos muy válidos y así fue que logramos diez hectáreas, aunque fueron compradas, al otro día al sacerdote lo trasladaron para Puerto Asís”.

CAPÍTULO IV

La cultura material y cultura simbólica

1. La chagra o huerta tradicional

Históricamente se tiene referencia de los cultivos que abundaban en el Valle, hay relación incluso de los cronistas como Fray Pedro Aguado, quien al referir el hecho del apresamiento de dos indígenas que daban indicios de tierras muy ricas en cultivos, dice:

“...envió Pérez a Maldonado con que fuese a descubrir si había algún camino por do salir de aquellas montañas: Maldonado caminó tres días sin saber dónde iba, al cabo de los cuales atravesando la cordillera y cumbre de la sierra, dio en un valle de cabañas y mucha poblazón, llamado Sibundoy. Era este Valle de los términos de la villa de Pasto de la Gobernación de Popayán, y a la sazón lo estaban pacificando ciertos capitanes por mandato de Benalcazar, que ya era adelantado de aquella Gobernación”.

En otro de los apartes del cronista Fray Pedro Aguado citado por Bonilla (1969 :20), reitera que don Hernán Pérez se desplaza a esa región descrita. Esto es lo que dice:

“...y llevaba la vanguardia el capitán Montalvo con ciertos soldados, el cual entró en el Valle ya tarde y llegó a unos bohíos donde había harto maíz y otras raíces legumbres que comer, en los cuales se alojó y era tanta el hambre que llevaban, que españoles, indios y caballos, en toda la noche no

entendieron sino en comer, que no se veían hartos según la canina hambre que traían”.

Posteriormente dice Bonilla (1969 :43) que el geógrafo, Felipe Pérez, hace alusión a la producción del Valle que “consistía en maíz, papas...”

La chagra o huerta tradicional, se concibe como el espacio en el cual co-existen diferentes especies animales y vegetales en equilibrio con el ambiente y en el cual el hombre tiene fácil acceso a ellos de manera permanente, lo que permite mantener su seguridad y soberanía alimentaria. Las chagras se convierten en un elemento de identidad para aquellas comunidades que las poseen, ya que a través de ellas se transmiten tanto usos como costumbres propias.

Según la tradición camëntšá, la tierra, o Tsbatsana mamá (madre tierra responsable), personifica y diviniza la madre universal que se relaciona con el hombre con diálogo y respeto. Sobre ella, la capa vegetal, en un principio era monte virgen donde existían árboles de todo tipo, animales, bejucos y agua; y los antepasados empezaron a implementar sus chagras o Jajañ, teniendo en cuenta la necesidad de conservar la diversidad propia. Empezaron a sembrar šboachan (fruto de la fuerza y la esperanza o maíz) con chaquín y acompañado de otros alimentos que eran de uso tanto físico como espiritual; en un mismo espacio tenían su casa y criaban animales como aves, cuyes, cerdos, y vigilaban el buen crecimiento de las plantas domésticas.

La cosmovisión indígena camëntšá ve las chagras tradicionales como el “lugar donde se encuentra el pensamiento y la espiritualidad de los mayores”. La chagra, o jajañ, es un acervo de conocimiento sobre la

naturaleza, en el que se encuentran íntimamente relacionados los astros, la amplia diversidad de la tierra y las aguas, el comportamiento de las plantas, los animales y el abono. Este conocimiento era transmitido y bien fundamentado, pues los camëntšá, desde pequeños eran aconsejados y acompañados por sus familiares, siendo guiados en la siembra, poda, desyerba y otras actividades y por ello la chagra es considerada un lugar de aprendizaje. Los padres acostumbraban llevar a sus hijos a las cuadrillas, donde fortalecían sus conocimientos hasta llegar a mantener su propia chagra y transmitir de la misma forma el saber a sus descendientes.

A pesar de la importancia que debe tener la chagra para la comunidad, a partir de la llegada del colono, se empieza a evidenciar el desarraigo de la tierra, de la chagra y de sus valores culturales, así como la pérdida de identidad. En este sentido la concepción sobre la chagra se conserva en muchas familias, pero otras la dejan de lado para dar paso al monocultivo, ocasionando una erosión cultural y ambiental.

Cabe destacar la importancia que tiene el trabajo en comunidad, de allí que las labores de la chagra se realizaran, ahora menos, por medio de mingas (ayuda a mano prestada); de manera que el dueño de la chagra invita a “los de buenas manos” para la siembra y así, dependiendo de la actividad a realizar.

Entre las plantas de la chagra la más importante es el Maíz o šboachan, ya que es el principal alimento de los camëntšá, así como de sus animales domésticos; también es un elemento fundamental para su cultura, por lo que es indispensable en las celebraciones propias de la comunidad, como el Carnaval Indígena (vísperas de Semana Santa), así como en

actividades cotidianas. Así lo señala la concepción mágica alusiva a esta planta, expresada por boca de uno de sus miembros más representativos por su tradición y trabajo de recopilación de las historias propias de su etnia “...vino Dios en forma de indígena camëntšá, elegantemente vestido y dijo que aquí habían muchas cosas pero que faltaba el alimento para toda la vida, le entregó al cacique o al capitán de la comunidad una mazorca y pidió que la sembraran, luego se fue, al siguiente día regresó y encontró la planta muy crecida y con fruto, dijo que se sembrara por todo el territorio, y cuando la gente fue a mirar encontró que todo estaba lleno de maíz casi listo para recoger...” (Informante, Alberto Juajibioy).

El valor asignado a esta semilla granulada es muy grande, pues consideran que “...la sangre del maíz (la chicha) es la sangre de Cristo; lo fortificante, el alimento que da energía, por eso el maíz no se debe pisar, si se encuentra hay que recogerlo y traerlo a casa” (Informante, Edgar).

La pureza de la chicha fue alterada cuando según el informante don Alberto Juajibioy, hace “aproximadamente 50 años que se introdujo la caña de azúcar en el Valle, por acción de don Camilo Cabrera, quien lo trajo de Mocoa; la sembró, compró un trapiche de madera y comenzó a producir guarapo y luego la gente hizo lo mismo y se mezcló con la chicha y desde ahí es cuando la combinación es obligada”.

Algunas plantas se encuentran asociadas al maíz en la alimentación diaria, las demás se distribuyen entre frutales, medicinales y arbóreas.

2. Las viviendas

Anteriormente las viviendas presentaban las siguientes características: piso, en tierra; el techo, en hojas de palmito prensado en forma de peine; pared,

en helechos y esterilla de palma. Era rectangular y se compartía en dos piezas; una de ellas se la utilizaba como sala y la otra era destinada a la cocina. Según la costumbre de la familia, se utilizaba cualquiera de las dos piezas como dormitorio.

El contacto con el colono permitió que las familias adoptaran lentamente nuevos tipos de vivienda, que si bien es cierto pierde la estructura arquitectónica tradicional, los nuevos tipos de vivienda, garantizan mayor duración, aunque se alteran los costos, haciéndose más elevados (Comunidad Camëntšá, 1989).

La información aportada por la comunidad camëntšá, 1989; el ICBF, 2001; el Plan de Ordenamiento Territorial (POT, 2003), respecto de la propiedad de la vivienda, informa que el 80% de las familias indígenas es propietaria y la restante vive en casa prestada, casas que tras las modificaciones sufridas tienen sus estructuras ladrillo, cemento, teja de eternit, dejando atrás la tradición de una vivienda acorde al ambiente sin la influencia de los modelos foráneos. Actualmente en la vereda la mayoría de las casas se encuentran hechas de madera en tabla y teja de barro y en algunos casos los servicios sanitarios están contruidos en ladrillo y cemento; los pisos en tierra son escasos en el resguardo, y en la vereda no los hay.

Las casas de la vereda Tamabioy con diseño arquitectónico occidental y que han sido elaboradas en ladrillo, cemento, cerámica y ventanas de cristal, son de dos de los indígenas con mayor capacidad económica, que se desenvuelven como médicos tradicionales o vegetales y salen a las ciudades a prestar sus servicios, en especial dando yagé. La

otra casa que está construida con materiales de ferretería y madera es propiedad de un indígena que vive en Bogotá y ocupó el cargo de Senador de la República y ahora otro cargo burocrático. Aproximadamente el 80% de las viviendas cuenta con dos o tres habitaciones, el 15% con cuatro o cinco cuartos y 5% con más de seis cuartos; en especial hay dos que llegan a tener más de 10 habitaciones. El 90% de las familias duermen en cama y el 10% en el suelo.

3. Vestimenta

La tradición de los atuendos tiene ciertas particularidades, por ejemplo la cusma que ha sido el vestido tradicional hasta que se les impuso la ropa occidental dejando la cusma como ropaje de significado humilde y de pocos recursos económicos. Ahora que una mayoría de personas de la comunidad, excepto las personas de mayor tradición, se visten con la ropa común de los colonos, la cusma se ha transformado en un traje de lujo que se lleva en los eventos de mayor significado para la tradición camëntšá, llegando incluso a no estar de esta prenda dentro de las posesiones personales ya que el tenerla y portarla tiene un significado de poder y prestancia económica colectiva para los indígenas.

En general los miembros de la comunidad camëntšá para el desenvolvimiento cotidiano dentro de las veredas o el pueblo van vestidos a la usanza de los colonos. Aunque los indígenas que han sobrepasado la edad de los 30 años preservan y usan prendas de abrigo que les son muy particulares, excepcionalmente los adultos jóvenes o adolescentes las utilizan, ellos optan por la propuesta de los colonos como son las chaquetas y los jersey. Veamos ahora los atuendos con que los adultos casi siempre

se protegen del frío: el sayo (especie de ruana, color azul rey, rayas blancas y negras con flecos); las mujeres el reboso (manta de paño de colores azul en diferentes tonos, rojo con distintas tonalidades y verde claro, todos los colores muy vistosos y traen un borde amarillo, excepcionalmente algunas no lo traen.

Los zapatos que usan varían entre las botas pantaneras de caucho, las sandalias y todas las propuestas al respecto que trae la sociedad de consumo, la preferencia mayor de las mayores son los zapatos de tela oscura, otras, las más mayores van descalzas.

Para el desempeño de sus labores en el campo, los indígenas, hombres y mujeres llevan ropas por el mismo estilo de las usadas para la ciudad, pero que presentan gran deterioro y en general usan las botas de caucho.

Todos los ancianos y algunas mujeres llevan siempre para toda ocasión la ropa tradicional que consiste en:

Hombre:

Cusma (especie de túnica), ceñidor, sayo, del cual se dijo que era una especie de ruana, color azul rey, rayas blancas y negras con flecos; los sayos sin flecos son utilizados por los exgobernadores del cabildo. El calzado consiste en botas de caucho y en algunos casos de piel.

Mujer:

Tapilla roja (especie de blusa larga sin mangas). Manta negra; faja larga adornada con botones de lana, y para

cubrirse del frío el rebose, que ya se dijo, es una manta de paño de color vistoso.

La vestimenta descrita corresponde a la que utilizan los indígenas en la cotidianidad, pero para la asistencia a eventos que implican rituales y que son altamente significativos para la estructura social, especialmente el carnaval camëntšá, la vestimenta adquiere un significado muy importante para ellos. La siguiente es la descripción de los trajes y atuendos utilizados por todos los asistentes, en sus diferentes roles, para la fiesta más importante y tradicional para la comunidad indígena: el Carnaval Camëntšá.

Hombre:

Cusma, ceñidor, sayo sin flecos, trenzado (manilla de lana de color blanco), chaquiras (collares azul cielo y blanco); estos atuendos los usan en especial los ex gobernadores y ex alcaldes. Los sayos con flecos son utilizados por la gente del común. Adornos: Rebose (manta de color vistoso), terciado con otro manto de tela delgada y color diferente. La manta de paño de vistoso color

Los curacas:

Aparte de la vestimenta descrita para los hombres, usan coronas de plumas y algunos miembros de la comunidad también pero éstas son costosas, por lo tanto, las portan quienes tienen la capacidad económica para ello.

Mujer:

Tapilla roja, recordemos que es una blusa larga sin mangas de color blanco. Manta negra; faja larga adornada con botones de lana y chaquiras de diferentes colores.

Adornos: Reboso terciado con otro manto de tela negra y color diferente. Chaquiras de diversos colores; manillas de chaquira de color azul rey; manillas de cobre; anillos, aretes. Cintillo (faja delgada adornada con botones y chaquira para amarrarse el cabello; corona de faja igual a la del hombre.

Instrumentos musicales: rondador, bombo, cascabel, loina, tarros con semillas.

Matachín:

Persona que encabeza el desfile del carnaval. Lleva una máscara de madera grande pintada de color rojo fuerte, blanco y negro, adornado con plumas de pavo de diferentes colores, papel brillante de diversos colores; lleva una campana de cobre que hace sonar permanentemente durante todo el recorrido.

San Juanes:

Grupo compuesto por seis hombres, tres de los cuales se visten de mujer, todos vestidos conforme a la tradición en el rol asumido. Llevan como instrumentos el epífano de carrizo (tubo corto, delgado en forma de quena con tres orificios, bombo. Llevan canastos

adornados con hojas de ramo, dentro de ellas llevan un muñeco que simboliza necesidad. El cabello lo han tinturado de color cenizo imitando el color de las canas y portan un bastón de apoyo, significando la vejez.

Paraguayes:

La indumentaria consiste en una corona de espejos, capa roja, camisa blanca, pantalón blanco, pañoleta de diversos colores. Los instrumentos son el bombo y la flauta.

4. Gastronomía

El consumo de alimentos ha sido estudiado especialmente por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar en la sede del Valle de Sibundoy con el fin de determinar las necesidades nutricionales de la población indígena. El primer trabajo del cual hay memoria fue realizado en el año de 1987 por dos de sus funcionarias, una de ellas es indígena camëntšá. Este estudio indica que en la muestra de la población indígena hay carencias nutricionales, discriminadas así:

Deficiencias	Porcentaje de la población
Carbohidratos	92%
Calcio	63%
Proteínas	18.1%
Grasa	65%
Hierro	18.1%

Luego en otro estudio de 1993, encontraron anemia en un 53% de la muestra recogida, e igualmente pudieron describir el estado nutricional en el grupo estudiado, así:

Estado nutricional	Porcentaje
Desnutrición en menores de 18 años	33%
Riesgo de malnutrición en menores de 18 años	29.6%
Sobrepeso en mayores de 18 años	28%

En el año de 1990, esta misma institución, el ICBF, encargo un trabajo en las chagras para identificar el tipo de alimentos que se producían. Sus hallazgos fueron que los cultivos eran de: maíz, frijol, coles, calabaza, caña de azúcar, sixe (raíz), tumaqueño (tubérculo), tomate de árbol, lulo, curaba, cuna (tubérculo), sandón (tubérculo), achira, ñame, maco (fruta), motilón, pepino de rellenar, ciruela, uvilla, granadilla, feijoo y maracuyá.

De los alimentos cultivados, el sixe, el tumaqueño, la cidrayota y la cuna tienen un período de producción de dos a tres años, por lo cual la disponibilidad para la familia es relativamente baja.

Algunos alimentos propios de los indígenas poco a poco han sido reemplazados por el cultivo de alimentos externos. También el sistema tradicional de cultivos ha sido lentamente modificado para incluir elementos de semitecnificación que han modificado el sistema de trabajo. También se ha dado la inclusión de insumos químicos sin que ellos tengan la capacitación necesaria para utilizarlos bien. La producción, por lo tanto, no es lo suficientemente representativa como para que pueda comercializarse

a la vez que consumirse. Esta circunstancia les ha hecho optar por la opción de la venta, sacrificando la disponibilidad de productos destinados al consumo doméstico, para así, poder comprar otros insumos básicos necesarios en la alimentación familiar.

El 23.7% de las familias poseen ganado vacuno, su producción es una fuente de ingreso por la venta de leche; el resto de las familias posee cerdos, gallinas, patos, cuyes y conejos. La cría de estos animales de corral se hace principalmente para el consumo y venta en época de fiestas tradicionales.

Las preparaciones más utilizadas por la comunidad, de acuerdo al ICBF (1990), son: el maíz en sopa con repollo, cunas y arracacha; en mote (maíz pilado), coles y frijol; en chicha, tamales, sopas como mazamorra y sango (maíz tostado, frijol seco, coles y agua). El choclo, lo utilizan en sopa, molido y cernido en envueltos, arepas, masitas y chicha.

El mismo trabajo describe otras preparaciones: las cunas, generalmente se preparan guisadas, cocidas o fritas; el lulo y el tomate de árbol, los preparan en coladas (fruta respectiva con maíz molido, panela y agua).

El patrón de consumo de alimentos general para la población indígena camëntšá es el siguiente, en cada comida se presentan las distintas alternativas de consumo de las familias:

Desayuno

- Bebida: café, agua de panela o chicha.

- Alimento energético: pan, cuna, tumaqueño¹, arepa, envuelto² o plátano.

Media mañana

- Bebida: café o chicha
- Alimento energético: pan, arepa o cuna³.

Almuerzo

- Sopa: maíz, mote, choclo o fideos, avena.
- Bebida: café o chicha

Cena

- Sopa: mazamorra, sancocho o maíz.
- Cereal: arroz.
- Tubérculo: cuna, papa o plátano.
- Leguminosa: frijol
- Bebida: café o chicha

En la dieta camëntšá la carne no es cotidiana y se reserva en general para las fiestas o rituales. La razón por la cual no se consume carne con mayor frecuencia, dice una informante (Informante, Carmen, 2007) es: "...porque es muy cara, el kilo está a \$8.000 (3.2 euros), pero no es porque no nos guste; a nosotros nos gusta y a los niños también"; cuando habla del costo, se refiere a carne de tercera calidad.

De acuerdo con la directora de Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) en la regional de Sibundoy (2006), "...una investigación

¹ Tumaqueño, tubérculo que se cultiva en el Valle de Sibundoy con mínimos cuidados.

² El envuelto, al igual que la arepa, son dos tipos de alimentos hechos a base de maíz; el primero es una masa envuelta en hoja de plátano que se pone a cocinar en grandes cantidades. La arepa, es una masa redonda hecha con maíz cocido y puesta sobre la parrilla para consumir asada.

³ Cuna: es un tubérculo que se cultiva en esa zona. Propio de esa región e igual que el tumaqueño requiere de pocos cuidados para su cultivo.

sobre nutrición mostró que los niños sufren de anemia, al parecer por falta de ingesta de carne, la cual es consumida una o dos veces a la semana”.

Cultura simbólica

1. Artesanía y folclor

Para defender la hipótesis del origen migratorio desde la Polinesia, de los camëntšá, Marcelino Castellví y Alberto Juajibioy (1973) hacen alusión a los muchos elementos que se han identificado entre los indígenas con tal procedencia, tanto rituales como artesanales, y que han pervivido por siglos. En la actualidad algunos de ellos son escasos, y se identifican con los objetos ostentados por los pueblos que, en su largo recorrido migratorio por Oceanía, Norte y Sur América a lo largo de los siglos, han llegado al Valle. Los artefactos relacionados por estos investigadores son:

- La macana como elemento de defensa frente a los asaltantes.
- La bolsa de totora.
- La trompeta de caracol.
- La trompeta larga.
- El rondador también llamado la flauta de pan o capador, elaborada con tubos de cañas de distinto tamaño yuxtapuestos y escalonados a propósito para dar los sonidos de la escala.
- La máscara de madera sobre todo de color negro y utilizada por danzantes y sanjuaneros llevadas en el baile de disfraces entre el 24 y el 26 de junio, las flechas sin plumas, la canasta de tejido claro.
- El puñal de hueso, de madera o de helecho para abrir las mazorcas de maíz.
- La cerbatana.

Otra fuente, el geógrafo Felipe Pérez, citado por Bonilla (1969, p: 43), hace una relación de los productos artesanales de los indígenas habitantes

del Valle de Sibundoy. Por ejemplo, él dice que fabricaban canoas, remos, redes, bateas, platos, cucharas, peines de caña, canastos, baúles y cajas de madera, bancos, arcos y flechas, trapiches de mano, mantas de lana y algodón, cerámicas y otros muchos elementos. Siendo de destacarse por inusitadas las arpas, también las bandolas y violines, en cuya ejecución se destacaban tradicionalmente los sanandresanos que aseguran haber recibido de Dios “la talenta del violín”.

Ahora, la información recopilada por la comunidad camëntšá permite afirmar que estos indígenas traen desde antiguo aptitudes artísticas que son la expresión de la armonía entre el hombre y la naturaleza. Además, reconocen que la capacidad imaginativa, intuitiva e inspiradora, hizo posible que sus antepasados crearan sus propias formas de educación, mediante el aprovechamiento de los recursos que le ofrecía el ambiente.

La simbología artesanal, la melodía de la música, el mito de la medicina vegetal, todos son partes de la educación propia y no se expresan solamente como la acumulación de aptitudes y conocimientos, sino que encierra todo el pensar y el sentir individual y colectivo, que para ellos constituye la educación integral.

En el pasado, los trabajos de arte no se realizaron con fines comerciales, sino que hacían parte de la expresión viva y alegre dentro de las ceremonias y festividades, sea como instrumentos decorativos o como implementos de disfraz. De igual forma el instrumento musical se convertía en el amigo del nativo, cuando entonaba sus melodías según las épocas de fiesta.

La habilidad en el arte y el folclore se transmitía de padres a hijos desde temprana edad. Quienes aprendían no lo hacían como algo impuesto, sino como una herencia de sus padres. “Anteriormente se utilizaba la lana de oveja para tejer los vestidos (mantas cusmas, ceñidos, sayos o ruanas, rebosos) y para teñir la lana se utilizaban tintes naturales que se sacaban de árboles (...) Anteriormente, como desde pequeños se aprendía a ser artesano, por eso la mayoría de las familias sabían tejer, especialmente las mujeres...” (Comunidad Camëntšá, 1989 :42).

Mediante la elaboración de las figuras y símbolos, en los tejidos y tallados, los antepasados expresaron e interpretaron su relación con la naturaleza que es honrada como su maestra. Consideran, por lo tanto, que las artes son una forma de escritura según su cosmovisión. Dentro de las artesanías producidas se destacan:

<i>Instrumentos musicales</i>	<i>Tallado en madera</i>	<i>Tejidos en lana industrial</i>	<i>Cestería</i>	<i>Bisutería en chaquiras</i>
Rondadores	Muñecos	Sayos	Canastos	Aretes
Flautas	Máscaras	Mantas	Aventadores	Manillas
Bombos	Bancos	Chumbes	Esteras	Coronas
Dulzainas	Cucharas	Ceñidores		Estuches para teléfonos móviles
	Bateas	Morrales		Gargantillas
	Platos	Bufandas		Máscaras
		Estolas		
		Corbatas		
		Monederos		

En cuanto al folclor, los ancianos narran que la comunidad tenía una gran riqueza y de ahí que realizaban varias festividades durante el año, fueran éstas de tipo familiar o comunitario, dándoles su especial significado. Actualmente se conserva la fiesta tradicional del carnaval como una muestra del patrimonio ancestral, y su conservación se debe a que es una fiesta participativa (Comunidad Camëntšá, 1989).

El origen reciente de las máscaras lo expresa nuestra informante Carmen en 2008, la cual es una artesana que dice que el origen de las máscaras se dio en la época en que los cargueros y viajeros iban a Pasto a llevar y traer personajes o con el intercambio comercial con tal región. Algunos de estos cargueros quedaban muertos al pasar por tan agreste región del páramo por las inclemencias propias del difícil camino y que algunos de sus compañeros, u otros viajeros, tomaban nota de la expresión de sus rostros y la plasmaban en la madera en forma de un retrato esculpido. Luego, esa expresión artística de los gestos de la muerte se fue fijando y reproduciendo en tallas de madera que reflejan la cotidianidad con cierto tono de irreverencia ante las circunstancias adversas de algún vecino o familiar fallecido. Así, su capacidad artística se reproduce como adorno que colocan en su propia casa, y luego como un artículo para comercializar, constituyéndose en uno de los productos artesanales más representativos de la cultura camëntšá.

Esta explicación más contemporánea del arte que se mantiene dentro de la comunidad indígena, no niega su tradición, por el contrario, la reivindica con una explicación que expresa las circunstancias vividas y la perpetuación de ellas a través de la talla en madera.

2. La lengua

El lenguaje de la comunidad camëntšá no tiene hasta ahora, tronco común alguno como ninguna lengua conocida; lo cual les identifica como una comunidad independiente. Al escuchar a los mayores en su expresión verbal se observa que no se trata meramente de una comunicación simple, sino que, por su riqueza metafórica, es a la vez una forma educativa y de reflexión, de amplio y profundo sentido que en muchas ocasiones, y en pocas palabras, encierra un completo cuestionamiento sobre el hombre. Esta característica dificulta el estudio e interpretación de esta lengua.

Las expresiones solemnes de los mayores en los consejos a los novios; al saludo entre compadres en un bautizo, o en la confirmación o matrimonio; así como en la reflexión en un funeral; en el primer saludo de un gobernador electo, o en la despedida de un gobernador saliente y en el mismo carnaval; encierran un contenido filosófico y hacen con ellos un relato que va desde la creación del hombre hasta el día de hoy, en sus experiencias. De igual forma se expresa una voz de esperanza con respecto al porvenir. Una cita de la expresión de la primera autoridad ante sus conciudadanos al momento de ser investido como gobernador ilustra el simbolismo de esta lengua: “por la voluntad de divina y por el acto humano, he sido escogido para custodiarlos y ser el guardián hasta el amanecer de un nuevo año...Ante vuestra determinación y si mi destino así está escrito, es irremediable a negarme...Que el creador guíe mis actos y vosotros seréis testigos de mis actos” (Hogar Infantil, Basetemingbe Yebna, ICBF 1993).

La intrusión de los medios audiovisuales, el contacto con la población no indígena y el sistema educativo e institucional han ido debilitando el

ejercicio de la lengua materna, llegando a ser practicada por el 66% de la población, de acuerdo a los cálculos del colectivo Comunidad Camëntšá, 1989.

3. La noche y el día para los camëntšá

Un aspecto importante de los rituales de la comunidad indígena camëntšá del Valle de Sibundoy para la configuración de la estructura social, es el significado del día y la noche. El día es la dinámica, el movimiento, el trabajo; mientras que la noche es el recogimiento, la integración, el momento para hacer el balance, las reconvenciones, los llamados de atención. Se presenta como el momento oportuno para darle dirección a aquellas cosas que han tenido un curso no esperado durante el día. La noche es el espacio para las llamadas de atención; es cuando se dan los consejos a los menores que han actuado de manera incorrecta durante el día. También es el momento en el cual se dicta sentencia sobre los castigos a los que se hace merecedor el menor. Sin embargo, no se dan los fuetazos sino hasta la madrugada, entre las tres y las cuatro de la mañana cuando se hace levantar al menor para que se disponga a recibir el castigo, que se ejecuta estando de rodillas. Son previos los consejos y luego los fuetazos decretados acorde a la falta. Desde ese momento todo vuelve a la normalidad, cada uno a las acciones cotidianas. Al parecer esa es la razón por la cual no se escucha durante el día ninguna llamada de atención, o reconvención alguna, todo es observado y guardado para el debido momento, o sea, la noche.

En congruencia con ese actuar de la comunidad indígena está el apresamiento de alguno de los miembros de la comunidad que vaya a ser

juzgado. Se le envía primero una citación durante el día y en los casos en los que éste no se presenta, entonces el alguacil procede a su detención en horas de la madrugada, después de las tres de la mañana. Cuando se ejecuta el prendimiento es llevado el reo a la sede del gobierno indígena, el Cabildo, para seguir el proceso, del cual puede salir exonerado o culpable y sentenciado a cualquiera de las sanciones previstas por los usos y costumbres en la comunidad camëntšá. Después de lo cual se procede en caso de sentencia condenatoria a ser ejecutada la pena, la mayoría de las veces con el fuste, lo que generalmente se lleva a cabo como decíamos durante las horas de la madrugada.

El Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), en el Centro Zonal de Sibundoy, ha recopilado una información desde su quehacer institucional con los indígenas sobre la protección de los derechos del niño. Sobre su contextualización respecto de las normas oficiales, que cómo estas deben aplicarse. Esta institución al abordar el tema de la regulación del comportamiento de los menores, y de la comunidad en sí, dice que en la comunidad “aún se acostumbra recurrir al cabildo en casos de menores problema, desobedientes, callejeros, groseros, contraventores, quienes reciben el castigo según la falta y la insinuación de sus padres o responsables, llegando hasta los latigazos” (Pastora, informante, 2006). Y es aquí cuando se presentan más contradicciones con el derecho positivo, porque llegan otros familiares o vecinos a las Instituciones oficiales, ICBF, Fiscalía, Juzgado, etc., a contraponer la defensa de sus derechos humanos. Uno de esos casos fue el de una menor camëntšá que se salió de casa de los padrinos porque no quería seguir con ellos; los padrinos se quejaron

ante el cabildo, el gobernador la encalabozó, incomunicó y no le permitió alimentos; un hermano mayor y una tía se quejaron ante Bienestar Familiar por violación a los derechos humanos. Hubo que dirimir el asunto en coordinación con el cabildo; finalmente la menor pasó a la custodia de su hermano.

Otro caso fue el de una joven en embarazo, el cabildo no sabía del estado de gravidez de ella y le iban a dar fuate; ésta se quejó ante la fiscalía con un certificado médico que le alertaba acerca de una amenaza de aborto; la fiscalía lo remitió al centro zonal; por lo tanto se interviene ante el cabildo.

Se dan casos como el de una madre que es azotada por irresponsable con sus hijos, luego éstos son azotados por hurto; los retiene el cabildo, la madre acude al centro zonal, el cabildo también; al final se llega a un acta de compromiso entre la madre, los hijos y el gobernador” (Juan, informante, 2007).

Ahora los indígenas están siendo testigos y protagonistas de unas formas de relación distinta, distante del estatus tradicional, las siguientes son algunas de las situaciones que se destacan por constituirse en riesgo para la estabilidad de la estructura social:

- La comunidad es heterogénea.
- Los recursos son limitados y desigualmente distribuidos.
- Hay dispersión en la familia por la emigración de algunos de sus miembros a otros sitios del Putumayo, Cauca o Nariño.
- Disparidad en los criterios y opiniones por fuerza generacional, las normas y las leyes oficiales.

- La pérdida de la palabra como fuerza de cohesión.
- La fuerza del individualismo productivo ha desplazado la cooperación y las acciones colectivas.
- Disminución en la adherencia a la medicina tradicional para dar paso a su comercialización.
- Pérdida de la credibilidad y la fuerza reguladora del Cabildo.
- Burocratización de la labor de los cabildantes.
- Deterioro de la suficiencia moral por parte de sus autoridades del cabildo.
- Inestabilidad emocional, afectiva y vincular por efecto de las bebidas alcohólicas, creando ambientes de violencia y maltrato en todas las instancias.
- Ruptura de los nexos de proximidad, espacialidad y parentesco para ser reemplazados por los referentes tecnológicos propios de una sociedad que se rige por una ley escrita, rígida e impersonal dentro de una red compleja de instituciones, aparatos y jerarquías que se ejercen e imponen por la fuerza, desligando la sanción de la proximidad personal, uno de los valores que aún sobreviven entre los indios camëntšá y que se encarna en el gobernador.

Al decir moral, no se refiere al maniqueísmo de lo bueno y lo malo; se refieren al concepto amplio de los autocontroles establecidos culturalmente para el respeto de ciertas reglas en las múltiples relaciones sociales.

Como se ha planteado antes, la realidad expuesta no niega la existencia de valores culturales tradicionales definidos, pero éstos están en

conflicto con los factores de cambio. La problemática familiar y la crisis del control social son manifestación de ello.

Hoy más que nunca el cabildo se convierte en una organización muy valiosa para los pueblos amerindios; por los derechos alcanzados en la nueva Constitución colombiana, que exige la introducción de varias innovaciones para hacerle frente a los acontecimientos emergentes de un mundo globalizado. El cabildo es el representante legal de la comunidad frente a las demás instituciones; son muchos los asuntos que éste debe atender, tanto internos como externos, lo cual exige una amplitud en su estructura y división del trabajo; no puede pretender el gobernador manejarlo todo.

De otra parte, hablando con los informantes, éstos dicen que los casos que más frecuentemente requieren de la intervención de la justicia del cabildo, son los de irrespeto por parte de algún extraño de la familia a alguna mujer o esposa; lo mismo que el impago de deudas; el maltrato a la mujer, esto último relatado por Mercedes, la niña de esta casa, refiriendo el caso de una hija de su tío Joaquín, cuyo marido la maltrataba y por esto fue llevado al cabildo su padre, donde Juan, como alguacil mayor, le dio 20 azotes.

4. Las festividades

De las festividades se encuentran relatos como los del geógrafo Felipe Pérez, citado por Bonilla (1969 :44)) quien dejó por escrito que entre los convivientes en el Valle de Sibundoy existía una perfecta armonía, y a pesar de sus diferencias idiomáticas, celebraban conjuntamente sus festividades religiosas y mundanas, haciendo alusión a los indígenas Camëntšá e Ingas.

Mientras tanto, los ancianos al referirse al folclor camëntšá, afirman que la comunidad tenía una gran riqueza y de ahí que frecuente celebrar varias festividades durante el año: el carnaval, el día de las ánimas, san Juan Bautista, el corte del cabello, el bautismo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio, el velorio, fueran estas de tipo familiar o comunitario, dándoles su especial significado. Las diversas fiestas, de convocatoria masiva, fueron sufriendo la unificación en una sola a consecuencia de la presencia esporádica de un sacerdote para celebrar todas las fiestas en una sola ocasión, asimilando la costumbre festiva del ofrecimiento de alimentos por parte de los indígenas con la celebración de la última cena del jueves santo. En los indígenas estaba ya implantada la veneración al Dios católico habiéndose operado ese sincretismo cultural por las sucesivas influencias evangelizadoras de que fueron objeto a lo largo de los siglos por parte de las distintas Misiones que se adentraron en esas tierras del Valle de Sibundoy.

Actualmente se conserva la fiesta tradicional del carnaval que integra las efemérides de la tradición ancestral indígena con las modificaciones propias de la transculturación en lo concerniente a la santificación de las fiestas y que se constituyen en un patrimonio que les brinda identidad y que conservan por la fuerza participativa que tiene.

Anteriormente la fiesta se iniciaba con visitas entre familiares y amigos. Luego, el desplazamiento al cabildo para visitar al gobernador y demás miembros del cabildo. En el día del carnaval, la mayor parte de los indígenas utilizan disfraces de gran colorido (coronas de faja, rebosos, sombreros, pañoletas), de igual forma instrumentos musicales (flautas,

rondadores, dulzainas, cacho, bombos). Dentro del baile se ameniza con algunos cantos en la lengua materna, el jolgorio carnavalesco es complementado con el brindis de la chicha, el mote y la carne de res.

El carnaval integra a su vez la fiesta del perdón y se celebra cada año, el lunes anterior al miércoles de ceniza. Se sabe que la fecha fue una imposición de los evangelizadores para aprovechar los tiempos en que hacían presencia los clérigos y cubrir las ausencias tratando de sacralizar toda manifestación cultural de los indígenas, hasta lograrlo. Luego tuvieron otra justificación más para unirlos en una sola: el espíritu de celebración que hay en los camëntšá acompañando toda festividad con chicha y comida y la consecuente borrachera. Algunas de ellas eran las fiestas de san Juan Bautista y la del Día de los Difuntos. Para ello en el Carnaval buscan reivindicar algunos personajes que participan en el mismo: Los sanjuanés (personajes enmascarados de color negro) que participan en el castillo para dar muerte al gallo y el matachín (enmascarado con colores vistosos, con vestido de color blanco y rojo) y paraguayes (personajes disfrazados con coronas en forma de trapecio) (Comunidad Camëntšá, 1989).

4.1 Las fiestas de navidad

En general las fiestas religiosas han sido asumidas por los indígenas camëntšá en toda su dimensión, contagiándose del complemento consumista que les ha impuesto el actual sistema socio económico que ha permeado las estructuras de la cultura indígena. Una de estas fiestas es la de Navidad; ella trae consigo el ritual de celebración de cada una de las novenas de aguinaldo en cada vereda del resguardo, incluyendo la de Tamabioy.

La programación y responsabilidad de esta celebración está a cargo de la Junta de Acción Comunal correspondiente. Lo que sigue es la descripción de la forma en que se realiza este ritual: cada novena desde el día 16 de diciembre hasta la noche del 24 de diciembre, día de la natividad, la comunidad de cada vereda está convocada a las siete de la noche. Para el caso de Tamabioy, la asistencia diaria fue de 120 personas adultas y alrededor de 70 menores de edad; la actividad se inicia con el rezo del rosario, luego la novena y dentro de ella una reflexión acerca de los valores que se han determinado por la iglesia católica para ser abordados en cada día. En la celebración están previstas actividades y representaciones artísticas por parte de los nativos, tanto adultos como menores.

En esas actividades se presentan, por ejemplo, niñas y niños de diversos años danzando alguna de las canciones del pop, rock o del folclor andino, como San Juanitos y Sayas; formulación de acertijos para que sean resueltos por el público; fonomímica. Por parte de los adultos: dramatización jocosa de situaciones cotidianas y danzas. Se destaca el hecho que el protagonismo en todos los actos lo tienen los menores de edad, mientras tanto los otros menores corretean por todo el salón sin que se les perciba como una perturbación; se favorece claramente la participación de las personas menores, se les estimula, no hay el mínimo gesto de reproche, inconformidad por los errores o equivocaciones que puedan tener, ni que los otros niños puedan perturbar el desarrollo del baile si éste no es lo suficientemente exigente como para requerir un espacio amplio y aún así, los protagonistas se adaptan a la circunstancia de que tres o cuatro niños que casi les enreden en su desenvolvimiento artístico.

La presencia de los preadolescentes y adolescentes es significativa, su número puede llegar a los 40, permanecen expectantes y con una expresión tranquila que les hace ver pacientes. Los niños son todo el centro; las reconvenciones que se hacen son mínimas. Ejemplo: ¡venga, deje! y en un tono tranquilo sin el más mínimo tono de reproche. Los niños acatan al primer llamado.

Cada día en que se realiza el rosario y la novena con sus actos artísticos, termina con la distribución de dulces para los niños y alimentos como café y pan para los adultos; a los niños no les ofrecen. Sin embargo, los niños no muestran ninguna expresión de ansiedad o desasosiego por no ser tenidos en cuenta en la entrega de estos comestibles. Luego que han hecho la ronda de pan y café, de lo que ha quedado se hace partícipe a los menores.

De la forma descrita transcurren las siete novenas previas a la de la fiesta de navidad, variando sólo en el número de asistentes que cada vez fue mayor, pero manteniendo el promedio de 130 adultos y los 80 menores de edad.

Para la fecha del 24 de diciembre se ha preparado una fiesta después que se han oficiado los rezos previstos. Los preparativos incluyen el sacrificio de un cerdo, patatas cocidas, preparación del mote y la chicha. La celebración se inició con la oración de agradecimiento y las recomendaciones pertinentes respecto al control en el consumo de chicha, luego las palabras de agradecimiento y el orden en que se va a desarrollar el acto: explicación acerca de los regalos, repartición de la comida; inicialmente para los niños, luego para los adultos.

Después de las plegarias a los niños les entregaron una bolsa con mote, una presa de cerdo y una patata; a los adultos un plato con mote en caldo, patatas y carne de cerdo. Antes ya había comenzado a repartirse la chicha en bandejas grandes en vaso desechables. El taita botijero se desplazaba con un recipiente grande del cual sacaba una porción de chicha, la ofrecía, tomaba y luego entregaba otro vaso a otro de los que iba encontrando a su paso.

Luego se inició la entrega de los regalos; unos suministrados por la Alcaldía, otros por una ONG, los donados por un grupo político del Partido Liberal, y los conseguidos por la Junta de Acción Comunal; después de la entrega los niños inmediatamente iniciaron el juego con sus regalos, los padres se mantuvieron tranquilos con cara de satisfacción.

La noche transcurre, las madres y padres con sus hijos auestas y los demás entregados al juego, pasan las horas, algunas familias se retiran, otras continúan en su baile y bebida de chicha; aparecen botellas de aguardiente, de vino. Algunos niños se ubican sobre las mesas o se quedan dormidos en las sillas, algunas madres y padres tienen cargados a sus hijos sumidos en el sueño; otras familias más se siguen retirando y finalmente las familias que quedan continúan hasta las ocho de la mañana. Los niños han dormido en cualquier superficie; los padres se retiran a sus casas, algunos continúan en la fiesta; los hijos quedan en sus casas jugando, no hay preocupación alguna por darles algo de comer, quedan al garete, libres.

4.2 Fiestas familiares.

La fiesta de celebración de la primera comunión de las hijas de Marcelino y Mariela: Nancy de 11 años y Yenni de nueve. Fueron invitadas 20 familias,

10 de cada uno de los integrantes de la pareja. Para esta fiesta fueron preparados 200 litros de chicha, 15 gallinas, 10 kilos de carne y una tarta de aproximadamente cuatro libras. La fiesta coincidió con la celebración de la noche vieja, el 31 de diciembre.

Al comienzo, al llegar los invitados, les hacen pasar al comedor; les sirven primero la tarta, luego el consomé con una patata entera sin la corteza, después sirven otro plato: dos presas grandes de gallina y una de res, arroz y patatas; los alimentos están sólo cocidos, sin otro aditamento o condimento más que la sal. Cuando preparan gallinas, éstas son bañadas en ajo; conjuntamente con el último plato ofrecen una bolsa en la que las personas echan la comida que no consumen en ese momento para que sea llevada a su casa; el hecho es que no se debe dejar nada en el plato, lo contrario no se considera de buen gusto.

Después se pasa al salón principal y entregan un recipiente plástico, de un litro de capacidad, con chicha; todos los asistentes se ofrecen la bebida mutuamente, nadie rechaza un trago. Excepto las mujeres que solicitan una disminución del vaso que le están brindando. La noche transcurre de esa manera, la comida se reparte normalmente hasta las 10 de la noche, a partir de ese momento se da inicio al baile, más frecuente es la música ecuatoriana, especialmente de un canta autor indígena ecuatoriano llamado Ángel Guaraca.

Los niños más pequeños se fueron acomodando en las camas para dormir; los adultos tornaron su atención hacia la quema de los muñecos que simbolizan el año viejo, los niños más grandecitos, de nueve,

diez y más años, haciendo su papel de observadores y divirtiéndose con ello, reciben chicha de vez en cuando.

La fiesta continúa el resto de noche. A las 10 de la mañana se encuentran las tres mujeres y los siete hombres borrachos y bebiendo chicha; los niños de los anfitriones estaban ayudando a lavar la casa, porque en las primeras horas de la mañana un grupo de personas vinieron, y de manera jocosa, les echaron agua y por supuesto mojaron toda la casa. Mariela estaba allí en la labor de lavado, ella no mostraba haber tomado chicha en cantidad como para emborracharse. Tenía el rostro cansado de no haber dormido en toda la noche y en lo que iba corrido de la mañana.

4.3 El Carnaval Indígena



La información descrita en el apartado dedicado al carnaval indígena, la conmemoración más representativa e importante para la comunidad camëntšá, ha sido recogida por la observación y la recopilación de la información de varios informantes (Informante, Edgar, 2006), entre ellos dos ex gobernadores (Informantes, Taitas Santos y Miguel, 2007, 2008), una ex alcaldesa (mama Pastora, 2008), un ex alguacil mayor (Taita Joaquín, 2006) y otro en ejercicio (Taita Juan (2006) y un documento producido por el personal del Hogar Infantil Basetemingbe Yebna (1993).

El carnaval, como se dijo antes, se inicia con la celebración del día de los difuntos, el dos de noviembre, mediante la ofrenda a los difuntos y el ritual descrito. Ahora la fiesta no está dentro del calendario religioso ni civil, está en la memoria ritual y de congraciamiento con los fallecidos, contando

para ello con los vecinos y amigos a través de las visitas que pueden realizarse días antes o el mismo día. La invitación la hacen en su lengua materna, traducida es: “tío ven a casa a visitarme y comparte un rato con nosotros”. La respuesta es la siguiente: “Muchas gracias. Si Dios me mantiene sin novedad estaré dándole molestias”.

La ofrenda consiste en preparar alimentos como: agua de panela, mote, chicha, gallina, cerdo, envueltos, cuyes, pavos, pan, achira, queso, arepas, tamales, etc. Esta preparación la hace siempre la mamá, o la hija con capacidad de asumir la cocina.

Cuando ya está reunida la familia, brindan: agua de panela con pan, queso, tamales, envueltos; luego la carne con los otros preparativos, con el siguiente discurso: “perdónenme por esto tan insignificante, solamente este poco Dios ha proveído para mí”. Luego dice: “A la memoria del difunto, sírvanse”. Los invitados responden: “muchas gracias”. Se ofrece la chicha, botando con la mano gotas de chicha al suelo diciendo: “A la memoria de ustedes, difuntos. Como Dios aún me mantiene con vida, me serviré”; y nombrándolo por su nombre, el casero brinda con los demás familiares diciendo: “perdónenme todos ustedes por este líquido tan insignificante, solamente este poco ha proveído Dios para mí”. Los invitados responden: “gracias”.

Agradecen a la persona que haya preparado todos los alimentos, lloran y dicen: “si tenemos vida, llegaremos al otro año, y sino hasta aquí hemos llegado”. Y se invitan a beber, dialogan sobre los gustos que tenían los difuntos; luego el anfitrión los invita a bailar diciendo: “todos ustedes alégrenme un poco. A partir de hoy comenzaremos nuestro gran festejo

tradicional. A continuación se colocan instrumentos musicales del carnaval y bailan durante toda la noche, a veces unas familias visitan a otras tocando el carnaval.

La comunidad a partir de esta fecha empieza a preparar todos los materiales (adornos, vestimenta, instrumentos musicales, coronas de fajas y de plumas, cambiando las que ya están dañadas).

Las vestimentas adecuadas son:

Hombre:

Cusma (especie de túnica), ceñidor, sayo (especie de ruana, color azul rey, rayas blancas y negras sin flecos), trenzado (manilla de lana de color blanco), chaquiras (collares azul cielo y blanco); estos atuendos los usan en especial los ex gobernadores y ex alcaldes. Los sayos con flecos son utilizados por la gente del común. Los curacas usan coronas de plumas y algunos miembros de la comunidad también pero éstas son costosas, por lo tanto, las portan quienes tienen la capacidad económica para ello.

Adornos: Reboso (manta de color vistoso), terciado con otro manto de tela delgada y color diferente. La manta de paño de vistoso color. Corona de fajas de colores vistosos y botones de lana y chaquiras, sostenida con una pañoleta.

Instrumentos musicales: flauta travesera, cacho, bombo, concha de tortuga.

Mujer:

Tapilla roja (especie de blusa larga sin mangas). Manta negra; faja larga adornada con botones de lana y chaquiras de diferentes colores.

Adornos: Reboso (manta paño de color vistoso terciado con otro manto de tela negra y color diferente). Chaquiras de diversos colores; manillas de chaquira de color azul rey; manillas de cobre; anillos, aretes. Cintillo (faja delgada adornada con botones y chaquira para amarrarse el cabello; corona de faja igual a la del hombre.

Instrumentos musicales: rondador, bombo, cascabel, loina, tarros con semillas.

Es función del hombre llevar las banderas. Los cabildantes llevan sus varas de mando.

En este mismo mes se reúnen los integrantes del cabildo para coordinar la elección del nuevo Gobernador haciendo un diagnóstico de cada familia de la que pudiera surgir el probable candidato para responsabilizar de ese cargo. De esa y otras reuniones surgen las planchas que son enviadas a cada uno de los ex gobernadores, a las cuadrillas que pudieran estar activas; el resto de la comunidad va al cabildo a recibir las planchas.

Después que cada persona ha elegido el candidato y la plancha correspondiente, lo anotan y envían al cabildo; los ex gobernadores son los encargados de tabular los nombres y planchas electas; las planchas que

obtengan las dos mayores votaciones. A veces se incluye una tercera para ser sometida a las elecciones de gobernador. Los escrutadores y el gobernador informan a la comunidad de los resultados 15 días antes de la fecha prevista para las elecciones del nuevo jefe de la comunidad.

El siguiente domingo, el nuevo gobernador se presenta en la catedral y saluda a la comunidad diciendo: “señoras y señores, buenos días. Dios se compadezca de mí, la providencia en general. Sin novedad ustedes familiares y comunidad en general, se acerquen a este lugar para recibir la bendición. En primer lugar pido perdón y licencia a Dios y a la Virgen; en seguida pido perdón y licenciatura a toda la comunidad para que me permitan dirigirles algunas palabras. No habiendo otra alternativa ustedes, comunidad, sin merecerlo me han honrado con tan alta distinción; siendo mi responsabilidad no fallar al compromiso con la comunidad; a partir de este momento solamente confío en la buena voluntad y en la colaboración de todos ustedes; y mientras Dios me tenga con vida hasta donde me sea posible, haré las veces de guía de este pueblo; y en aquellas ocasiones en donde mi memoria falle en el ejercicio del gobierno, por favor discúlpeme”. Termina diciendo: “siendo que por la buena voluntad del pueblo he sido elegido para este cargo, me he atrevido a dirigirles estas palabras. Dios y la Virgen me perdonen, el pueblo me perdone. Mi clamor a Dios nuestro señor”.

Faltando 15 días para la fecha de la celebración del carnaval indígena, el lunes antes del miércoles de ceniza, los indígenas comienzan a preparar todo lo necesario para el día del carnaval: leña; el maíz se remoja por tres días, luego se empacha en hojas de achira, tumaqueño, hoja de lulo

o quita sol. También en estos días se buscan los barriles, mínimo 14, destinados para diferentes personas; también se alistan mates o tazas de diferentes tamaños; platos esmaltados grandes, ollas, bateas, molinos. Así mismo se prepara el ají, y el animal o animales que serán sacrificados para el día de la fiesta. Otros elementos son: tallo con raíz para batir la chicha, sal, panela, bancos, sillas, bateas, canastos, esteras, lazos.

Cada uno de los integrantes del cabildo tiene unas responsabilidades para la fiesta, ya que anteriormente todos los gastos eran asumidos por el gobernador, en ocasiones le colaboraban sus familiares. Actualmente se pide ayuda económica a las diferentes instituciones. El limitado aporte recibido se reparte entre el gobernador, el alcalde mayor y el alguacil; los recursos económicos faltantes son asumidos por cada uno de los cabildantes para poder responder a sus obligaciones con la comunidad en el carnaval.

El alguacil mayor pide a una señora que prepare la chicha. En ocasiones le rogaban los días domingos en la plaza; por lo general se tenía en cuenta que la mujer fuera soltera. En caso de no aceptar, tenía la obligación de pagar. Luego solicitaban a otra señora quien quedaba con la responsabilidad de hacer toda la chicha necesaria. También pedían a otra señora la preparación de la comida. Todas las solicitudes se realizan de manera ceremoniosa y en la lengua materna.

Igualmente el gobernador debe seleccionar a dos personas de confianza más allegadas, para que sirvan como bandereros, o sea quienes portan las banderas el día del carnaval. Esta solicitud se realiza con 15 días de anticipación. Lo mismo hacen el alcalde mayor y el alguacil mayor para

acompañarse de las personas que portarán las banderas. Todas las solicitudes se hacen a ruego que a veces se debe repetir hasta por tres ocasiones.

Cinco días antes del carnaval el alguacil mayor con los demás y con otros miembros de la comunidad, se dirigen al monte a cortar los ramos con los que se construirá el castillo para los sanjuanés. Se utilizan maderos de eucalipto grueso, dos como columna y seis horizontales: se decora con ramo, totora y flores de color rojo. Su figura termina en forma de arco de una altura aproximada de ocho metros. Este se construye en la casa del cabildo para el degollamiento del gallo. En la casa del alcalde mayor se construye un castillo pequeño como símbolo de su estatus en la entrada de la casa. Los castillos son responsabilidad del alguacil mayor.

El castillo del cabildo es utilizado para la decapitación del gallo. Para este efecto se usa una Manila que va desde la vertical izquierda a derecha pasando por la horizontal superior. En la mitad de la parte horizontal de la Manila se cuelga el gallo amarrado por las extremidades. De ambos extremos verticales cogen la Manila, los sanjuanés quienes suben y bajan el gallo al compás de los otros cuatro sanjuanés que se disputan la cogida de la cabeza del ave de corral. El juego consiste en que quien logre agarrar la cabeza se la arranca con el tirón de los dos sanjuanés que jalan de los extremos y la fuerza del que está en centro. Cuando se logra el objetivo, degollar el gallo, se acompaña la celebración de música y danza al frente del castillo; el degollador recibe como ofenda el animal sacrificado.

El carnaval está encabezado por el matachín, personaje que es invitado por el gobernador a dirigir el desfile con su campana. De hecho,

toda la comunidad ha sido formalmente invitada, al igual que a los ex gobernadores mediante el uso de un altavoz dirigido a toda la comunidad. El discurso de invitación es el siguiente: “Señoras y señores. Toda la comunidad que Dios ha traído hasta este lugar, dispéñense algunas palabras. El Dios del cielo y la madre del cielo me han colmado de bendiciones, por su bondad y con el beneplácito de la comunidad, he sido designado para orientar los destinos del cabildo; en esta ocasión siendo que se celebra el gran festejo tradicional, todos ustedes reciban mi invitación, visiten nuestro hogar y compartan con nosotros algunos momentos como también compartiremos aún cuando sea un poco de chicha que Dios ha proveído en esta ocasión. Por favor, permítanme algo más. Por favor, en todo momento observen buena conducta. Si todo se hace según las reglas, la felicidad reinará en toda la comunidad.”

Llega el día del carnaval, el desfile se inicia desde el Sagrado Corazón de Jesús, siendo el sitio de encuentro de todos los habitantes de las veredas. Dista del casco urbano unos 1.000 metros aproximadamente. En este lugar se espera la llegada de los integrantes del cabildo puesto que son quienes dan la orden de inicio del desfile. El desfile conserva el siguiente orden:

1. El matachín es quien encabeza el desfile del carnaval.

Lleva una máscara de madera grande pintada de color rojo fuerte, blanco y negro; está adornado con plumas de pavo, papel brillante de diversos colores; lleva una campana de cobre que hace sonar permanentemente durante todo el recorrido.

2. La imagen de la virgen de las Lajas, símbolo de su devoción a la que se considera la patrona de los indígenas.
3. El gobernador y su equipo de cabildantes.
4. Bandereros.
5. San Juanes: es un grupo compuesto por seis hombres, tres de los cuales se visten de mujer. Su papel dentro del carnaval es el de ser cómicos, interpretan y danzan diferente a todos los demás. Los instrumentos son el epífano de carrizo (tubo corto, delgado en forma de quena con tres orificios, bombo. Todos llevan canastos adornados con hojas de ramo, dentro de ellas llevan un muñeco que simboliza la necesidad. El cabello cano y el bastón significa la vejez. Durante el desfile van mendigando preparaciones y dinero. Recuérdese que son los encargados de la decapitación del gallo. Dicen los indígenas que las máscaras significan la burla a los europeos en su llegada a América y la costumbre de suicidarse ante un problema grave.
6. Paraguayes; la indumentaria consiste en una corona de espejos, capa roja, camisa blanca, pantalón blanco, pañoleta de diversos colores. El significado de su corona es el engaño de los españoles para el saqueo del oro, las esmeraldas, piedras preciosas y otras riquezas; además le han dado un significado a los

espejos, por su propiedad de reflejar los rayos del sol.

Los instrumentos son el bombo y la flauta.

7. Ex gobernadores.

8. Instituciones y comunidad en general.

Antes del desfile, los dos bandereros del alguacil mayor van a traerlo para luego desplazarse hasta donde el alcalde mayor, que les está esperando con sus correspondientes bandereros. Se piden perdón y van ahora a donde el gobernador quien con sus correspondientes bandereros, se dirigen hacia el punto de partida, el Sagrado Corazón de Jesús, para iniciar el desfile. El desfile se dirige hacia el casco urbano de Sibundoy, entre el baile y la ejecución de los distintos instrumentos musicales, hasta llegar a la catedral, donde asisten a la misa. La misa se celebró acompañada de un coro musical indígena y la intervención de otros miembros indígenas que dirigieron la palabra, desde el púlpito, a la feligresía en su lengua materna. En uno de los momentos de la ceremonia se realiza el ritual del ofrecimiento que consiste en presentar ante Dios a través del Obispo en el altar, los frutos de la tierra. También alimentos cocidos o frutas, carne frita y mote, como una muestra de gratitud por lo recolectado durante el año que termina, ya que para la comunidad camëntšá el año termina e inicia el día del Carnaval Indígena.

Posteriormente a la ofrenda se procede a la bendición de los respectivos bastones o varas de mando de cada uno de los miembros del cabildo indígena y que se entrega a cada uno de los allí presentes. Ante la ausencia del alguacil se le entrega al Gobernador el bastón propio del ausente. Al finalizar la ceremonia, los integrantes del cabildo saludan al

Obispo dándole la mano y colocando sobre su cabeza pétalos de flores como símbolo de alegría. La utilización de los pétalos de flores también se da cuando hay un encuentro con alguien especial, al cual saludan colocando flores en su cabeza, manifestando con ello la pureza del saludo y ratificando la confianza que les une; afianzando los lazos de amistad, de familiaridad y de respeto para con esa persona. De hecho este saludo no es para todo el mundo, se reserva para aquellas personas que están unidas por un vínculo profundamente amistoso.

Terminada la ceremonia todos los asistentes se desplazan a la calle y se sitúan al frente de la casa cural a la espera de los sacerdotes y el Obispo, quienes en traje de calle, se ubican en el antejardín del templo y de la casa episcopal acompañados de las autoridades indígenas mientras toda la comunidad indígena danza y canta al frente a ellos.

Después de lo cual, el gobernador y su séquito se dirigen hacia la cruz que se encuentra en el centro de la plaza frente a la catedral donde se da inicio al ritual del perdón. El intercambio de palabras para este procedimiento se dirige al gobernador, con las siguientes frases: “por la bondad de Dios y la Virgen y el beneplácito de la comunidad, usted ha sido colocado en tan alta posición y por eso debe estar al frente de estos asuntos (el carnaval). Por favor, si no es demasiado exigir déme algo de su gran capacidad de ciencia y pensamiento, don de Dios, a través de un sabio consejo”. El gobernador contesta: “no me es posible faltar ante la responsabilidad que tengo con usted. Con su debida anuencia, sin novedad Dios nos ha permitido asistir a esta celebración; por favor, señor alcalde mayor permítame dirigirle algunas palabras. Con el beneplácito de la

comunidad usted ha sido colocado en tal alta posición, confío en que durante todo el año reinará la armonía y la colaboración mutua. Trabajaremos con su venia por la consecución de lo mejor para la comunidad. En primer lugar, Dios y la Virgen tengan piedad conmigo, luego usted señor alcalde mayor discúlpeme, dispénseme: con esta mano que algún día va a convertirse en polvo, me atrevo a hacer lo siguiente: en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.” La retórica para todos los miembros del cabildo es similar. Después de la bendición el gobernador ofrece su vara a cada uno de los que han recibido la bendición para que sea besada.

El ritual del perdón presenta cuatro formas, dependiendo las personas entre quienes se realice y, aparte del discurso que se maneja, hay otra serie de elementos que deben ser resaltados:

1. El saludo entre taitas; de un exgobernador con el nuevo gobernador; entre autoridades, en fin, entre personas que han tenido o tienen algún rango. Un aspecto que llama la atención es la forma en que se intercambian las palabras, porque ambos hablan al mismo tiempo. Dominan esta práctica es el resultado de un proceso de aprendizaje, que al comienzo es difícil, ya que en la cotidianidad siempre se escucha mientras la otra persona habla, pero, en este caso, es obligatorio romper la regla. En este saludo se piden palabras de acompañamiento. Dentro de los roles de los excabildantes hay una función que les pide el gobernador en ejercicio el día del saludo. Es mantener la calma y la serenidad en la comunidad,

evitar que la misma pierda sus estribos, y que, por el contrario, se mantenga la armonía entre los miembros de la comunidad.

2. Saludo de perdón entre compadres, ritual que implica dar consejos para el manejo de los hijos que son sus ahijados o para su buen comportamiento; los consejos deben ser transmitidos a los ahijados. El compadre receptor escucha atento, acepta y agradece.
3. Perdón de ejemplo entre padre e hijos, el cual se da a través del ejemplo, en este caso no aparece discurso entre padres e hijos.
4. Saludo de perdón con aquellas personas con las que se han tenido situaciones que han generado enemistad; situaciones de discordia, peleas o enfrentamientos de cualquier índole. Este saludo se acompaña del abordaje de las diferentes situaciones en que se encontraron implicados pidiéndose perdón mutuamente y luego de ello se procede a la invitación de uno y otro a recorrer los diferentes sitios públicos y privados, incluida la casa de los implicados en la que se consumen tanto los alimentos disponibles como la chicha y otras viandas. Un ejemplo de frases de perdón para uno de estos casos, es el del Taita Santos, al cual le dijeron: “Taita perdóneme, perdonémonos, aunque no tengo nada que perdonarle a usted”.

Después que se ha realizado el ritual del perdón al pie de la cruz enclavada en el parque principal, toda la concurrencia encabezada por el

matachín se dirige hacia el sitio donde se encuentra el castillo para dar inicio al ritual de decapitación del gallo. La romería tratando cada uno de llegar al sitio más cercano para ser espectador directo de la decapitación, se abría paso como diera lugar con tal de estar lo más cerca del sitio de los acontecimientos. Los niños pequeños se van abriendo paso, no importando las dificultades que representan los adultos que casi les trituran a su paso. Los adultos avanzan con sus hijos delante, atrás, de la mano, cargados en sus brazos a sus espaldas. El trajín es fuerte para personas menores de edad, sin embargo, ninguno de ellos expresó la más mínima queja, ni resistencia para abrirse paso, ni llanto. Su actitud fue siempre de calma. Sólo en tres casos se presentó llanto de niños que iban en brazos de adultos. Al observar con detenimiento la razón de ello, pude verificar que estaban en brazos de una persona diferente a su madre y que el tumulto les generó cierta angustia y por lo tanto, la necesidad de buscar la seguridad de la madre, la cual, al acogerlo en sus brazos, calmó a los niños, igual para los tres casos. El resto de todos los menores, no sólo en el caso de la aglomeración sino en todo el transcurrir del Carnaval, mantuvieron la calma, como ya se relacionó para otros eventos comunitarios. La presencia de los niños es permanente; donde estén los padres están sus hijos, no se excluyen de ninguna actividad social, comunitaria o cultural.

El ritual del gallo, para unos es una representación de la fiesta religiosa de San Juan Bautista, de mediados del año; pero que por las razones ya expuestas se integró en el Carnaval Indígena, aunque el protagonismo del grupo de san juanes encargado de llevar a cabo la decapitación, tenga otro significado para los indígenas.

Igualmente, para este ritual surge otro significado: el gallo significa la Iglesia y, el arrancarle la cabeza por parte de uno de los miembros de la comunidad indígena es mantener, de alguna manera, íntegra la autonomía cultural. Es ratificarse en sus valores como indígenas a pesar de la fuerte influencia de la evangelización por parte de las distintas Misiones que han hecho entrada desde el mismo momento en que llegan los españoles al territorio camëntšá.

Se dice por parte de otros informantes que los sanjuanés van con máscaras para simbolizar el ocultamiento de la tristeza; el dolor por la decapitación de san Juan Bautista por un lado; por otro lado el dolor de la opresión sufrida por los distintos actores que irrumpieron en el Valle desde hace siglos. Que su comicidad se asume como una forma de desahogo. En el ritual del gallo a las palmas se les da la significación de los mártires de la iglesia católica.

Después que han terminado el ritual del perdón, y el ritual de la decapitación del gallo, los cabildantes se desplazan al cabildo donde el gobernador invita a sus compañeros de gabinete y bandereros dándoles la boda o los alimentos, de la siguiente forma:

- Un plato de huevos, más o menos 14 unidades, según la capacidad. Un plato de caldo de ají, diciendo: “señor alcalde mayor, por favor perdóneme esto tan insignificante”; contesta: “no merezco para estar dándole estas molestias, pero si usted me va a disculpar, entonces me serviré.”

- A continuación: un plato de mote¹ y otro con seis pedazos de carne, según la capacidad. Se ofrecen hasta dos platos de carne por persona.

A los bandereros con sus esposas, san juanes y matachín, los cabildantes les ofrecen un barril de chicha a cada uno. Ellos buscan a otra persona para que distribuya la chicha; a este personaje se le da el nombre de botijero y a él se dirigen también con lenguaje ceremonial para conseguir su aceptación. Las palabras que dirige el gobernador para el ofrecimiento de la chicha son: “señor alcalde mayor o alguacil mayor, por favor brinde aún cuando sea de a un poco de chicha con toda la comunidad”. Ellos responden: “no merezco para estar dándole estas molestias, pero si usted me perdona, entonces me serviré.”

Al botijero se dirigen las siguientes palabras por parte de los cabildantes; indicándole el barril de chicha: “el señor gobernador ha proveído esto, por favor comparta la chicha con la comunidad”; él responde pidiendo permiso al gobernador: “el señor alcalde mayor me ha señalado el barril de chicha para compartirlo con la comunidad, por tal razón le daré esta molestia”. El gobernador contesta: “bien pueda servirse”.

A partir de ese momento el botijero procede a repartir la chicha a toda la asistencia.

Luego, conjuntamente bandereros y cabildantes, se dirigen a la casa del alcalde, luego a la del alguacil mayor y así entre todos se realizan visitas recíprocas ofreciendo las comidas y la bebida. El carnaval continúa ininterrumpidamente hasta finalizar en las veredas el día jueves o viernes. El

¹ Mote. Maíz sin pelar, cocido, semiblando y escurrido y servido abundantemente sin ningún otro aditamento o especia. .

carnaval es una danza común para todos los participantes; la danza del san Juan es característica en el degüello del gallo. La danza de los paraguayes es particular de ellos y la bailan en distintos lugares. Las canciones se manifiestan de acuerdo con el lugar y momento, así como con el cantor y con quien vaya dirigida. En general son las mujeres las que cantan, los versos son espontáneos, de inspiración personal.

Dentro del ofrecimiento de los alimentos hay un hecho especial, particularmente con la chicha, siempre que se ofrece a cualquier persona, el invitado siempre pide que el ofertante pruebe antes de proceder a tomar la bebida ofrecida, ya que es costumbre compartir con todos los demás asistentes vasos de su reserva de chicha yendo hasta donde las demás personas a entregar un vaso de su licor; esto se hace con todos los invitados hasta que se va perdiendo el ritual por los efectos que el alcohol va generando en todos y cada uno de los asistentes y todo se vuelve un ir y venir de chicha sin las formalidades con que se inició la fiesta.

Lo anterior a los ojos de cualquier persona aparece como un acto de formalidad y de fina urbanidad, sin embargo, esta costumbre se deriva de la ancestral desconfianza que se vive entre los camëntšá, una prevención que proviene del temor a sufrir las consecuencias de algún bebedizo que pudiera diluirse en la chicha que se ofrece por parte de cualquier persona, ya que existe el temor de que por fuerza de la brujería, el satanismo o poderes ocultos alguien pudiera caer en situación de desgracia o enfermedad, así que se asumió que para poder recibir el ofrecimiento de alguna bebida, antes el otro debía probar y así descartar la presencia de alguna sustancia tóxica. Así es como esa desconfianza se estableció en la

generalidad y se ha asumido como una costumbre que para muchos de los miembros de las jóvenes generaciones no tiene ese carácter de prevención sino de formalidad y sana costumbre.

El Carnaval Camëntšá es considerado una riqueza material por los mismos indígenas, aunque pueda contener toda una riqueza de elementos simbólicos, dice el taita Santos: “no hay carnaval sino se es camëntšá, el carnaval es identidad camëntšá...;el carnaval es la expresión camëntšá y vive por el mismo indígena”. Él calcula los costos del carnaval en unos cincuenta millones de pesos (\$50.000.000), veinte mil euros (20.000); esto incluye la mano de obra y todos los alimentos que son distribuidos a la comunidad durante los días que dura la fiesta. Recuérdese que estos costos deben ser asumidos por los cabildantes principales: gobernador, alcalde mayor y alguacil mayor, con la ayuda de los pocos recursos que entregan las instituciones oficiales.

El informante relata que su padre le decía que en la época de carnaval había que ser amplio y abundante en el ofrecimiento de los alimentos y la chicha, porque esa era la manera de mostrarse y posicionarse como autoridad. Le manifestaba que no se preocupara por el dinero que fuera a gastar, ya que por el resto de su vida iba a ser recompensado y recuperaría todo lo invertido. Para el común de las personas no hay invitación especial por parte de alguna persona a comer en su domicilio, sólo cuentan con los alimentos y bebida que se reparten colectivamente; mientras que aquellas personas que son las autoridades disponen de invitaciones a comer en distintas familias que quieren tener el honor de tenerles como invitados. A esas invitaciones llegan acompañados

de otras personas que se han desenvuelto como cabildantes anteriormente y que han sido invitadas especialmente por el gobernador para hacerle compañía en la correría por los distintos sitios donde es esperado. Este recorrido les permite ir acumulando cantidades de comida para llevar a su casa; dice el informante que ha habido casos en los que el informante llegó a acumular hasta cinco kilos de carne, por relacionar un solo alimento.

La asistencia a ésta, la fiesta más representativa de los indígenas de Sibundoy, por todos los indios camëntšá incluidos aquellos que se encuentran fuera de su territorio es representativa del sentido y pertenencia a su cultura y tradición a pesar de los embates aculturadores de las fuerzas foráneas; para ellos el encontrarse en su fiesta les ratifica su calidad de indígena, el encuentro con su naturaleza. Porque como dice Jaime, comunicador social con 26 años de edad: “estoy aquí porque soy indígena, para encontrarme con la naturaleza, para compartir con todos mis hermanos indígenas; no sólo son las personas, la naturaleza llama”. Porque el carnaval es un momento de despliegue de la reciprocidad, intercambio de productos, de compartir alimentos, jolgorio, bebidas; es el momento de renovar la amistad perdida, el perdón, revivir los atuendos ancestrales, la historia.

4.4 *Conmemoración del día de los difuntos:*

Desde que la iglesia instituyó la conmemoración del día de los Fieles Difuntos, el dos de noviembre, los días precedentes, el gobernador del cabildo de indígenas Camëntšá hacía un llamamiento al pueblo para la limpieza del cementerio. El día de cumplir ese deber, generalmente un lunes, los alguaciles del Cabildo comunicaban la noticia al amanecer con

un toque de cuerno a los moradores del campo, quienes acudían presurosos con sus machetes a la limpieza del cementerio, el cual consideraban como su última casa o domicilio después de su muerte.

En vísperas de la fiesta anual, alistaban la ofrenda de alimentos y bebida para aquellos cuya memoria se iba a honrar. Encendían una o dos velas delante de la ofrenda funeraria con la invocación: "(nombre de la persona) sírvase en la otra vida". Con esta ceremonia ritual hacían participar al muerto en la fiesta del grupo social, sin desear que el retorno fuera bajo la forma habitual y sociable, sino en un estado invisible.

El dos de noviembre, día destinado a recordar a los muertos acudían a la iglesia y luego al cementerio a pagar los responsos al sacerdote católico para cada pariente fallecido. Pero el acto principal de ese día era el rociado del agua bendita sobre la tumba del ser querido, rezando al mismo tiempo un padrenuestro para que su alma, si aun sufriese en ultratumba, descansase del fuego purificador.

Anteriormente, en ausencia del misionero, durante muchos años el sacristán del pueblo le reemplazaba en la bendición del agua natural que la comunidad recibía con el mismo valor y respeto religioso, sin el cual no se verificaba debidamente el culto a los muertos.

Transcurridas las ceremonias del cementerio, se invitaba, entre parientes y amigos, a consumir las ofrendas en honor de los muertos. Después de la comida ofrecida, el dueño de la casa e invitados derramaban un poco de chicha de la primera copa sobre el piso, pronunciando una invocación a la salud del difunto familiar. Esta práctica ceremonial era de

rigor para el descanso del alma en la otra vida y en ésta y para no embriagarse en todo el decurso de la fiesta.

Más tarde en el bullir del mejor ánimo de conversación por los brindis constantes de chicha, el dueño de casa suministraba instrumentos musicales a los convidados para dar principio a los bailes de carnavales que tanto agradaban, como una manera de dar la bienvenida a la que era y es la fiesta más importante de la comunidad indígena.

La fiesta clásica de los muertos marcaba un recuerdo anual, cuya memoria se va atenuando paulatinamente a medida que los parientes y descendientes de la comunidad van dejando este mundo y pasan a ser receptores en el otro mundo de los ritos acostumbrados (Informante, Alberto Juajibioy, 2006).

¿Inicio de rupturas de la tradición?

La tradición del Carnaval Indígena en el año 2008, presentó un incidente que podría constituirse en un factor que con el tiempo podría desestabilizar la estructura cultural de la celebración de la fiesta más representativa para ellos; por el efecto de la incursión masiva de los grupos protestantes y su fuerza reclutadora que ha logrado engrosar las filas de sus militantes, incluido uno que resultó ser elegido como alguacil mayor, alterando el actual producto del sincretismo cultural operado bajo la custodia católica, representada en toda la parafernalia de los oficios religiosos. Debido a la ausencia del cabildante en el sitio reservado para las autoridades indígenas, conservándose la silla vacía para quien debía estar presente, sólo estaban allí sus bandereros. (Ver anexo 2)

Las consecuencias para la estructura de gobierno y para la persona y su familia en sí podrán sufrirlas con la consecuente reclamación y exclusión de la que serán objeto por parte de los miembros de la comunidad indígena. Su ausencia en el carnaval le podrá significar la exclusión de todos los cargos y responsabilidades futuras como un líder de los camëntšá; pero cabe la pregunta acerca de cómo será el futuro del Carnaval Indígena si los cabildantes en su mayoría fueran de otro credo religioso que se apartara del ritual simbiótico entre indígenas e iglesia católica, que les ha dejado la libertad de celebrarlo mediante el ofrecimiento de los alimentos y en especial la chicha hasta su embriaguez.

Cada uno de los rituales tiene un referente católico que le da una importancia y significado, en la medida en que se mueve en este contexto y que otras sectas religiosas no admiten. Por ejemplo, el ofrecimiento de los alimentos se hace dentro de la ceremonia religiosa de la misa y ese es el prerrequisito para lo que sigue más adelante con el ritual del perdón, ya que éste es sellado en la medida que se trascienden las palabras de perdón y se hace efectivo cuando se procede a acompañar el acto de perdón con la invitación a compartir la chicha y la comida.

Dice uno de los informantes (taita Santos, 2008): "... en el transcurso de la semana los miembros de la comunidad van a reclamar al cabildante en cuestión los alimentos que debía ofrecer como el paso definitivo para cerrar el ritual de perdón. Este reclamo se hará de manera permanente por cada miembro de la comunidad que le aborde y que esté en el marco de la celebración del Carnaval y días posteriores".

Esta situación refleja el control social que la comunidad ejerce sobre sus miembros y en especial con aquellas personas que han desempeñado un cargo como cabildantes. Cuando una persona no cumple cabalmente con sus funciones, el veto aparece de manera reiterativa cada que se da la oportunidad de reclamarle por su deficiencia y falta de cumplimiento con lo esperado según sus funciones y lo que la comunidad espera de ese miembro del cabildo, incumplimiento que la comunidad toma como propio y no sólo como deficiencia en el cabildo.

Refiere el taita Santos que en su último gobierno, el alguacil mayor decide renunciar a su responsabilidad, la silla permaneció vacía en todas las reuniones en que se encontraba el pleno del Cabildo y siempre el Gobernador daba las gracias a todos los cabildantes allí presentes, pero resaltando siempre la ausencia de aquel que había dejado su cargo. Esto hace que este personaje no sea tenido en cuenta para cargos de esa o de diferente índole; además pierde estatus en la comunidad, comienza a sufrir una exclusión que tarde o temprano se reflejará en su desenvolvimiento como miembro de la comunidad.

CAPÍTULO V

Estructuras sociales

1. Familia y parentesco



Familia

La unidad doméstica predominante hoy en la comunidad indígena camëntšá es la del matrimonio monogámico que comparte una misma vivienda independiente, regida por la residencia “comunlocal” en la cual la disponibilidad de recursos económicos de la familia de origen de cada uno de los cónyuges determina la ubicación de la vivienda de la nueva familia, lo cual no era el imperativo en otros tiempos en los que la disponibilidad de tierras y las circunstancias económicas regían la residencia patrilocal.

En lo concerniente al sistema actual, la familia Agreda es un ejemplo del mismo: cuando uno de los hijos o hijas, e incluso nietas, en este caso,

del Taita Martín se han unido en matrimonio, todos ellos han ubicado sus hogares en terrenos que él ha cedido a sus descendientes no importando el sexo. Por ejemplo, Juan se casó y como aún no había construido su casa se quedó viviendo con su esposa en la residencia de su padre, el taita Martín, pero en un espacio independiente hasta que a 100 metros de allí terminó de construir su vivienda y se fue a vivir con su familia a la casa de su propiedad. En los alrededores de la casa del taita Martín viven en sus respectivas viviendas y chagras todos sus hijos e hijas lo mismo que sus nietos y nietas que han formado nuevo hogar, excepto una hija que es soltera y vive con él en la misma casa, siendo sus funciones las de cuidarlo y hacerle compañía. El modelo descrito es el típico dentro de este grupo indígena camëntšá.

Sin embargo, cabe resaltar que la residencia comunlocal en décadas pasadas no era la norma, porque regía una residencia patrilocal por la que los recién casados se iban a vivir al lugar de la familia del esposo por un tiempo, mientras les designaban un pedazo de tierra para que construyeran su propia casa y plantaran su sementera. Esta tierra no era escriturada hasta que los padres no estuvieran seguros de la permanencia de la unión de la pareja y de su dedicación al trabajo. Los mismos cónyuges a veces iban a solicitar, en la madrugada como siempre, que les escrituraran la tierra que les habían asignado. Cuando se lograba esto, los padres – suegros eran invitados a una boda (distribución de alimentos). Si en vida no se hace la escritura, los padres de todas formas se preocupan por dejar los linderos señalados de cada cual para evitar problemas a causa de ello.

Luego que les era asignado el terruño sobre el cual edificar su casa, los compañeros de la cuadrilla a la cual pertenecían los esposos se solidarizaban para la construcción del domicilio residencial. Terminado, éste invita al médico tradicional para que le haga una limpieza a su alrededor con el fin de lograr prosperidad en los trabajos; limpieza que termina con la siembra de una planta de buena suerte.

Por parte de los padres de la esposa también se acostumbra darle a ella su pedazo de tierra. Esta es una costumbre que aún se conserva entre los que disponen de suficiente tierra.

Esta tradición de familia monógama independiente entre los indígenas camëntšá ha tenido cambios en el proceso de configuración con relación al sistema de matrimonio elemental prescriptivo (Valdés, 2000 :34) que existía hasta hace sólo 25 o 30 años, y en algunos casos menos, en el cual la tradición indígena y la iglesia católica preceptuaban pautas culturales, normativas y morales para el matrimonio incluida la manera de elegir la pareja, la perpetuación de la autoridad patriarcal, el sello ritual del cura párroco como forma matrimonial válida, la indisolubilidad de la unión, la filiación paterna, entre otros aspectos afines. Parece ser que el amancebamiento como experiencia previa al matrimonio formal era normal entre los indígenas, por eso aún entre ellos se encuentran defensores de esa práctica, quienes, además, la llevan a cabo sin que por ello sean estigmatizados. Antaño, los misioneros castigaban severamente el amaño, y tanto en lo físico como en lo moral, eran estigmatizados y aislados los culpables de la sociedad; hubo casos en los que llegaban al extremo de raparle el cabello a la mujer concubina exponiéndola en la plaza pública

como escarmiento para la comunidad. La vigilancia y control de las relaciones, fútiles, ocasionales, accidentales o autónomas de los jóvenes era constante. En el caso de ser detectada alguna relación o, lo que pareciera serlo, se denunciaban ante el cabildo, el cual ejercía los correspondientes castigos que en algunos casos fueron la condena a fuetazos y en otros, les obligaron a contraer nupcias sin un previo interés entre las partes. Era la forma de imponer el matrimonio. De hecho, el amaño, aunque tradición indígena, no era la opción y se imponía el matrimonio católico.

La elección de la pareja era un asunto masculino, la mujer en cambio debía abstenerse de cualquier posibilidad de elección de un hombre como esposo; aunque la designación en definitiva la decidían los padres de uno y otro de los probables desposados. La decisión última sobre el matrimonio estaba bajo el control de los padres, ellos resolvían quién sería la pareja de quién; de hecho, las mujeres no tenían posibilidades de optar, porque, entre otras cosas, el hombre contaba con la posibilidad de contarle a su padre acerca de la atracción por una joven en especial, sin que ella necesariamente lo supiera, y si esta elección era del parecer del progenitor, ya era razón suficiente para ir a buscar los padrinos de la boda e ir luego a la casa de la adolescente a pedir la mano a sus padres. Después de las visitas protocolarias para pedir la mano de la muchacha para matrimonio y lograr la aceptación por parte del padre de la misma, se daba inicio a la preparación de las nupcias, la fiesta era asumida por el novio y su familia, la indumentaria de ambos corría por cuenta de los padrinos.

Actualmente la forma en que se elige la pareja para establecer una nueva familia no se acoge a los patrones descritos. Ahora la intervención de agentes externos en lo concerniente a la atracción, elección y decisión de una pareja como constitutiva de familia es ninguna, eso sí, se conservan los formalismos y rituales para oficializar y fundar el matrimonio. Las razones para estos cambios emancipadores en las formas de elegir la pareja entre los camëntšá tienen que ver con la exposición de sus costumbres a otros modelos culturales occidentales por ajustes estructurales del país y del mundo en general, que han traído consigo el mejoramiento de la infraestructura vial que forzó a la comunidad de indígenas a exponerse a otros modelos culturales urbanos por diversas razones. Una de ellas, la comercialización de la medicina vegetal y el chamanismo llevan al desplazamiento de los chamanes a grandes ciudades capitales de departamento haciendo recorridos por algunas universidades, realizando rituales de tomas de yagé para grupos de personas no indígenas interesados en participar de ellos; a su vez esta oferta de servicios genera un interés por visitar el territorio indígena y servirse de los rituales en el contexto camëntšá, dando lugar a la presencia de turistas interesados en los servicios chamánicos, muchos de los cuales son alojados en las casas de algunos médicos tradicionales que los han acondicionado para recibir a este tipo de clientes. Otra razón es la comercialización del arte indígena a través de las diferentes ferias artesanales que se realizan en los grandes centros urbanos lo que implica correrías por distintas ciudades durante semanas e incluso meses, exponiéndoles a otros patrones culturales ajenos a los suyos. Finalmente, hay desplazamiento de los varones jóvenes y adultos

indígenas a zonas de cultivo de coca donde se encuentran con otras personas, en especial “raspachines”, en su mayoría “blancos”, que crean ambientes culturales propios de la estructura social occidental y que de una u otra forma absorben e impregnan a los indígenas, y que luego se van trasladando a sus familias a su regreso al resguardo.

En cuanto a la razón fundamental del matrimonio entre los indígenas camëntšá era y sigue siendo la tenencia de hijos. En cuanto al número de hijos hay distintos puntos de vista, tanto en la tradición como en la actualidad, ya que así como para algunos indígenas con apego a la tradición religiosa “ la ley del casado es tener 12 hijos, así como Dios tuvo sus doce apóstoles”, para otros, que son conscientes de las implicaciones económicas que eso trae, afirman que “eso ahora no se puede”, a pesar de que, con tener los hijos que Dios manda “uno ya tiene ganado el cielo” (Informante, Mariela, 2006).

El anterior es uno de los puntos de vista encontrados, porque hay otros en parejas y familias expuestas a procesos aculturadores al vivir temporalmente con población “blanca” y que han asimilado los programas de planificación familiar para regular la gestación: “...todos los embarazos han sido planeados, en este momento estamos esperando que el Cristian se críe un poco más para tener otro”; manteniendo el apego a la razón fundamental del matrimonio entre ellos: tener hijos. De hecho, la regulación de la maternidad dentro de la comunidad indígena camëntšá en general no es reciente, para ellos siempre ha existido, sobreponiéndose incluso al discurso judío cristiano en las proclamas contra la planificación familiar.

En resumen, la estructura de la familia camëntšá está ajustada a los cánones occidentales en cuanto a su configuración y establecimiento, pero preservando las particularidades de función, rituales y de significado tradicionales indígenas.

Parentesco

La familia camëntšá históricamente maneja las líneas de parentesco lineales y colaterales corrientemente, propias de los agentes aculturadores desde el mismo momento de la conquista y la evangelización. De hecho no se tienen datos de que haya existido alguna forma de parentesco que pudiera ser calificada diferente, excepto en la vinculación que se mantiene en la comunidad indígena entre adultos y niños (tíos y sobrinos) y la de padrinos y ahijados.

Para el proceso vincular de todos los miembros de la comunidad indígena como tíos y sobrinos, la lengua representa una expresión de lo tradicional de esta característica en la vinculación de todos los miembros de la comunidad, ya que en la mayoría de los casos se usa el plural, “el nosotros” y más escasamente el singular para referirse a los miembros de la comunidad como tíos. Por ejemplo, cuando se está en compañía de otro indígena o indígenas y se pide el favor a otro nativo de ir a llamar a una persona mayor (en su lengua) se invita así: “vaya a llamar a nuestro tío, cuando se está en compañía de otra u otras personas”, o sea que automáticamente se hace la vinculación tío/sobrinos de la persona requerida con las demás (Informante, Edgar, 2007).

Quiere decir entonces, que las relaciones entre los miembros de la sociedad indígena en general tienen ese elemento de vinculación generalizado de sobrinos/tíos.

En lo concerniente a las relaciones entre adultos y niños indígenas camëntšá, la forma vincular tío/sobrino es implícita, ya que todos los menores son sobrinos de los mayores. A esa relación subyace el compromiso y el respeto, es por eso que la crianza de un niño que ha sido abandonado, aunque no sea consanguíneo, ni siquiera ahijado, se considera una obligación del tío. La reciprocidad no solo es con la sociedad como totalidad, sino consigo mismo, pues el tío espera retribución de su sobrino, un mínimo de compañía en los momentos difíciles. Ilustra estas formas de relación el caso del taita Santos, gobernador en dos ocasiones y médico vegetal, quien fue hijo de madre soltera y asumido por un tío y luego pasó de tío en tío hasta el momento en que se desplaza para el bajo Putumayo a aprender como cocinador de yagé. Cuando considera que ese oficio no llena sus expectativas, deja ese proceso de aprendizaje y se va a estudiar a la Universidad. Posteriormente, a su regreso a la comunidad se casa y su suegro lo asume como sobrino, constituyéndose en miembro de la familia con derecho a todas las prerrogativas que le confiere esa cualidad, incluso a heredar tanto lo material como la tradición de líder indígena de su tío (suegro) que le llevó a ocupar en determinado momento el cargo de gobernador por dos períodos hasta ahora.

La vinculación tío/sobrino está predeterminada por el factor de reciprocidad, ya que dentro de esta comunidad indígena el valor de la reciprocidad es fundamental dentro de su estructura social y no está

restringida a la figura del tío sino a la comunidad en general. El mismo ex gobernador la exalta al referir la forma en que él está pendiente de los niños que no tienen juguetes y de llenarles esas carencias: cada vez que tiene oportunidad les regala juguetes; así mismo, es para él muy especial poder servir a los menores, así sea llevándole de un sitio a otro y en general compartiendo con los menores de edad.

De hecho, entre los indígenas de esta parte de Colombia, los camëntšá, en consonancia con la forma vincular del tío/sobrino, que no sólo es nominal sino práctica, se asume la crianza de niños de otras familias, ya sea porque los menores han quedado solos, sus padres no tienen recursos o porque quienes los acogen no tienen hijos menores, de esta forma queda en evidencia la puesta en práctica de una forma de contención social que mantiene la unidad y la interdependencia de todos los integrantes de la estructura social mediante la protección y acogida de todos los miembros menores bajo la figura vinculante de sobrino/tío.

El compadrazgo es otra de las formas fuertes de vinculación que aún se preserva entre los miembros indígenas camëntšá, relación que se adquiere al momento de aceptar el acompañamiento como testigo y compromisario dentro de un ritual social o religioso, lo cual le da derecho a intervenir en los asuntos de la familia del apadrinado. En los casos de padrinazgo infantil, el padrino se considera como el segundo padre del niño; en caso de quedar huérfano el deber del padrino es acogerlo como hijo propio, con todos los derechos incluso la herencia y hasta el estatus si lo tuviera como lo vimos en el caso del exgobernador taita Santos. Las referencias etnohistóricas revelan que antiguamente, algunos padrinos

concedían su apellido a los ahijados. La formalidad es religiosa, pero el nexo sólo puede ser sostenido por las relaciones de reciprocidad que aún subsisten.

Tradicionalmente la búsqueda de personas para solicitarles el favor de apadrinamiento, se lleva a cabo de la siguiente manera: llegan a la casa a las cuatro de la mañana, llaman al dueño, éste sale, les recibe a la entrada de la casa y los solicitantes saludan con un lenguaje ritual, luego de lo cual les invitan a entrar; se habla inicialmente de la situación climática y luego, manteniendo la comunicación en su lengua, se explica la razón de estar allí y la solicitud formal de padrinazgo, a lo cual los anfitriones, en algunos casos, se niegan, en estas los visitantes se despiden y después a los pocos días regresan por segunda vez e insisten en la solicitud y si la respuesta es negativa, vuelven una tercera a la cual logran la aceptación de los padrinos de bautismo, confirmación o matrimonio.

La fuerza vincular tío/sobrino, factor de contención social en el marco de la reciprocidad es una extensión de las relaciones solidarias de la comunidad en la crianza de los niños, esto se traduce en unos deberes y derechos compartidos: al deber de ayudar a criar un sobrino comunitario cuando sus padres no pueden, o ha sido abandonado, o el padre tiene muchos hijos, corresponde el derecho a compartir los hijos. Esta ecuación no se puede presentar como comportamiento homogéneo, ya que existen factores que hacen que esa relación deberes/derechos se altere presentando como mínimo las siguientes actitudes sociales:

- Verdaderos padrinos y tíos comunitarios preocupados afectivamente por sus ahijados y sobrinos, concomitante con la familia extensa sin

mezquindad por lo económico en lo actual (gastos de crianza), ni el futuro, en forma de herencia.

- Una sincera actitud de los mayores (padrinos o tíos), pero otra, la de los familiares de los adoptantes que racionalizan a lo occidental los gastos que implica mantener a un niño no propio, peor aún, darle la herencia o que entre en la distribución de bienes. Algunos aceptan la crianza pero no ceden la herencia.
- Padrinos o tíos que cogen al niño o joven como sirviente, con la correspondiente discriminación en las relaciones intrafamiliares y en lo económico, llegando hasta la explotación en forma de trabajo infantil.
- Recibir al niño pero desprevenidos de sus deberes con él, tal vez igual a como tienen sus hijos biológicos.

Esta diversidad de actitudes sociales no correspondientes con el deber ser tradicional de las formas vinculantes y de parentesco existentes dentro de los camëntšá, son la expresión de la vulnerabilidad de la estructura social indígena. Estas son las amenazas presentes en el modelo socioeconómico occidental, individualista, que está infiltrando los cimientos de la tradición indígena por la fuerza omniabarcante del sistema que llega a todos los rincones y latitudes del mundo. Este debilitamiento estructural indígena es el fruto de un proceso de exposición de la comunidad a los diversos factores aculturadores que están afectando los valores propios de reciprocidad. Causales, como la poca disponibilidad de tierras para el uso como huertas o chagras familiares y por lo tanto, disminución de recursos nutricionales básicos y de uso, necesario dentro del esquema de relaciones

sociales para el mantenimiento de la integridad de la estructura social, que por un lado, presiona la adopción de los menores desamparados pero, por otra supone, la incapacidad de las familias para integrar nuevos miembros en su grupo familiar, por simple y sencilla insolvencia de los padres de proveer los mínimos recursos necesarios a su familia y que tendrían que hacerse extensivos a los nuevos miembros que se incorporasen.

2. Organización social y política

La organización del cabildo fue establecida durante la Colonia como Institución de la Comunidad. Es el ente representativo, de máxima autoridad entre los indígenas y el representante legal ante el Estado. Está reconocido oficialmente mediante la Ley 89 de 1890 de la Legislación Nacional para Indígenas (Ley 89 de 1890, Cap. II, Art. 3).

Para avanzar en este aparte se realiza una mirada retrospectiva de cómo se ha constituido el gobierno indígena desde la ingerencia foránea en esos asuntos, y el posterior desarrollo del mismo, además de revisar sus consecuencias directas sobre el comportamiento individual y grupal de los indígenas. En los comienzos del siglo XIX los indígenas del Valle de Sibundoy asumieron un comportamiento hostil hacia los colonos y la Misión, como retaliación a la explotación económica, al despojo de sus tierras y a los trabajos forzados a que estaban sometidos.

Estas conductas denominadas delictivas por el prefecto apostólico fray Fidel de Montclar, quien haciendo uso de ciertas atribuciones legales conferidas por el gobierno colombiano y regional, entre otros el Decreto 74 de 1898 de la gobernación del Cauca, expidió el Reglamento para el Gobierno de Indígenas en 1908. En sus 47 artículos recopiló todas las normas que había puesto en ejecución para civilizarlos, contando entre ellas:

“Sobre la elección del gobernador de indígenas:

1. Los pueblos elegirán cada año un Gobernador entre dos candidatos presentados por el Prefecto Apostólico.

2. El Gobernador nombrará su secretario, dos Alcaldes, mayor y menor, y diez Alguaciles.
3. El Gobernador, Alcaldes y Alguaciles se reunirán una vez al día en casa del Padre Misionero, a fin de tomar las medidas convenientes para lo moralidad del pueblo.

Entre las atribuciones de gobernadores y alcaldes:

4. Vigilar para que se trasladen los sábados al menos todas las familias o algunos miembros de cada familia, a su casa del pueblo.
5. Dar cuenta los domingos al Padre Misionero de las familias que hubiesen faltado a lo dispuesto en el artículo anterior; multar con un día de trabajo en obras públicas al respectivo Jefe o cabeza, cuando no pueda probar que la falta ha sido por enfermedad u otra causa que lo justifique.
6. Notificar a los indígenas y obligarlos a los servicios públicos, como apertura y composición de caminos, elaboración y cultivo del terreno destinado a cubrir los gastos de policía, etc.
7. Llevar lista de los cargueros que llevará a los comerciantes o pasajeros, expresándose cuidadosamente el nombre del indígena y el transeúnte y la fecha y sueldo convenido” (Decreto 74 de 1898, gobernación del Cauca).

Más adelante en el mismo decreto en los artículos 42, 44 y 46 trata el asunto de las tierras de los indígenas:

“42. El Prefecto Apostólico, de acuerdo con la primera autoridad política del lugar, adjudicará a cada familia una porción de terrenos.

44. En los litigios y controversias que se susciten sobre terrenos, no se oirá a nadie si no prueba que el terreno que pretende, se lo adjudicó el Prefecto Apostólico de acuerdo con la primera autoridad política del lugar.

46. En cada pueblo se destinará una porción suficiente de terreno para la iglesia, para instrucción pública y para la policía. Todo el pueblo estará obligado a contribuir a la elaboración de los mencionados terrenos.”

Aunque estas reglas son bien claras, conviene analizarlas.

- Las disposiciones de carácter político –por las cuales gobernadores, alcaldes, alguaciles y policías quedaban bajo el dominio directo o indirecto del prefecto apostólico- constituían una dictadura teocrática total.
- Las funciones policivas –limitaciones de la libertad de residencia, control de las reuniones festivas, inspección de la moral privada y detenciones requeridas por los misioneros- consagraban una permanente limitación de las libertades indígenas.

- Las normas constitutivas de multas o labores obligatorias –por no acudir al pueblo, por no contribuir a los trabajos públicos y al cultivo gratuito de las tierras de la policía y la Misión, y la no aceptación de una semana no remunerada de tarea policiva- sitiaban económicamente a los indígenas, disminuyendo sus medios de existencia y desalentando su capacidad de producción. Además de dar margen a su reacción e incrementar el indeseable éxodo.
- Las relativas a la distribución de tierras por fray Fidel, desconocían arbitraria y definitivamente el derecho de propiedad comunal ejercido por los indígenas sobre sus resguardos que – encaminadas a introducir entre los aborígenes el hábito de la propiedad privada-, no podían sino dejarlos a merced de los colonos, dominadores de tal sistema.

Hasta aquí la revisión histórica de los acontecimientos político-administrativo de la comunidad camëntšá realizadas por fuerzas exógenas a su cultura. En el momento presente la referencia la constituyen los informantes que han tenido la experiencia administrativa.

Dentro de la estructura social camëntšá, sus miembros identifican cuatro grupos claramente definidos: el chamánico, el político, el social y el económico.

El informante ha sido gobernador en dos ocasiones, 1994 y 2006, fue hijo de madre soltera, por esa razón, un tío le adoptó y luego pasó a otro familiar; las condiciones económicas difíciles de su familia y la carencia de una tradición política, no permitían escalar posiciones en lo político; sin

embargo, después de estudiar economía, fue invitado a ser parte del gobierno indígena como alcalde mayor y después de ello fue elegido gobernador, asesorado por su suegro, quien traía tradición de gobernador desde sus ancestros.

El gobierno está constituido por el gobernador, el alcalde mayor, el alguacil mayor y cuatro alguaciles menores.

La tradición de esta autoridad siempre se ha mantenido, lo que probablemente cambió fue su denominación, con el ingreso español a estos territorios.

El gobernador es elegido por voto, previa consulta popular mediante la presentación de planchas con los nombres de las personas que han sido seleccionadas para someterse al escrutinio de los miembros de la comunidad. Antes, como se señaló al inicio de este apartado, el proceso se llevaba cabo por el liderazgo del sacerdote que se encargaba de presentar a las diferentes reuniones comunitarias la propuesta de candidatos y lograba el consenso.

Más adelante, atenuando un poco la ingerencia directa sobre ese proceso electivo; supieron los titulares de las órdenes religiosas intermediar de manera más sutil los “procesos democráticos”, si así pudieran denominarse. Se llevaban candidatos por parte del gobernador saliente de la comunidad y el señor cura párroco. Esta modalidad daba lugar a manipulación por parte del sacerdote y por esa razón se cambió a la forma de elección.

Sin embargo, seguía siendo una usurpación de la capacidad de elección de los indígenas, por ese motivo se pasó a un modelo de selección realizada directamente por la comunidad.

En el mes de noviembre se reúnen los integrantes del cabildo para coordinar la elección del nuevo Gobernador haciendo un diagnóstico de cada familia de la que pudiera surgir el probable candidato para responsabilizarse de ese cargo. De esa y otras reuniones surgen las planchas que son enviadas a cada uno de los ex gobernadores, a las cuadrillas que pudieran estar activas; mientras que el resto de la comunidad va al cabildo a recibir las planchas.

Después que cada persona ha elegido al candidato y a la plancha correspondiente, lo anotan y envían al cabildo; los ex gobernadores son los encargados de tabular los nombres y planchas electas; las planchas que obtengan las dos mayores votaciones son las que pasan a elección general. A veces se incluye una tercera para ser sometida a las elecciones de gobernador. Los escrutadores y el gobernador informan a la comunidad de los resultados 15 días antes de la fecha prevista para las elecciones generales del nuevo jefe de la comunidad.

El juramento es el primer día de enero en presencia del Alcalde municipal, del Obispo y del Gobernador saliente; ese mismo día se reúnen en el cabildo las personas que acompañarán al nuevo Gobernador para analizar los diferentes trabajos y hacer los planes para el gobierno entrante. Al siguiente domingo, el nuevo gobernador se presenta en la catedral y saluda a la comunidad con su nueva investidura.

A pesar de que el cabildo es reconocido como una institución pública, el servicio que prestan los cabildantes no es remunerado. Y tal hecho ocasiona la limitación de responsabilidad para prestar servicios de tiempo completo como lo eran anteriormente, cuando los recursos económicos propios les permitían una dedicación mayor. Todos esos factores, a los cuales se le suma la ausencia del apoyo directo al cabildo, conllevan que los candidatos traten de esquivar la responsabilidad de ser miembros del cabildo (Comunidad Camëntšá, 1989).

La evasión para asumir esa responsabilidad, por las causas enunciadas, hace que algunos indígenas consideren una especie de castigo la propuesta de la comunidad como candidato a una persona, según esa lectura, con ello quieren retar al probable cabildante para que haga aquello que en un momento determinado él mismo ha criticado. También como una forma de hacer que esa persona devuelva como inversión a la comunidad lo que tiene como riqueza material; ya sean reses, cultivos. Puesto que todos los gastos para la realización del Carnaval Indígena salen de los propios recursos de los cabildantes, para esa celebración no cuentan con recursos institucionales. Es la oportunidad que tienen los cabildantes para demostrar su abundancia y desprendimiento para con la comunidad.

Anteriormente "...para ser miembro del cabildo se escogía a las personas con autoridad moral (...) para llegar a ser gobernador tenía que comenzar siendo alguacil y a medida de sus experiencias y servicios al cabildo, podía ganar jerarquía (...) ser gobernador era un honor de reconocimiento hecho por la comunidad (...) quien preste mayor número de veces el servicio como gobernador, era considerado como persona de

mayor autoridad y respeto dentro de la comunidad...” (Informante, Taita Santos, 2007).

Siempre se ha tenido la información de que el gobernador tiene un período de un año y no puede ser reelegido inmediatamente. Ahora, bajo las circunstancias de la pérdida de capacidad económica de la comunidad, hacen que ser gobernador deje de seguir su tradición vernácula para constituirse en una carga que compromete económicamente ya que los solos gastos que le implica la realización del carnaval indígena son suficientes para dejar a cualquiera en dificultades financieras.

Otro aspecto importante dentro de la estructura político administrativa de los indígenas del Valle de Sibundoy es la figura del Cacique, que en la actualidad no está representada por ninguna persona. Es la que jerárquicamente tiene el mayor grado y que se ostenta por el resto de la vida. Para lograr ese título tiene que haber sido gobernador en seis ocasiones, lo cual es difícil dadas las circunstancias enunciadas. Se tienen referencias, ya explicitadas en otro aparte, de dos caciques: Tamoabioy y Juajibioy en el siglo XVII.

La esposa del gobernador se denomina mama y preserva ese título mientras esté su esposo gobernando; en el caso de morir estando su esposo en el ejercicio de su investidura, seguirá ostentando ese título vitaliciamente.

2.1 Funciones de los cabildantes

Dicen los informantes que las funciones de cada uno de los miembros del Cabildo son las siguientes:

- Gobernador: “manda y comanda a la comunidad, es el representante legal, es el papá de la comunidad, es el cuidador de la comunidad en todos los sentidos, tanto de las cosas como de las personas. Es un sirviente del pueblo”, reitera el taita. Aún se mantiene una tradición que viene de mucho tiempo atrás; que se constituye en un mandato. De domingo a domingo, después de la misa mayor, el gobernador debe saludar, informar y convocar los trabajos que se tienen que hacer, por lo menos durante la semana siguiente, si no se puede proyectar por más tiempo. Además de las anteriores funciones está: Impartir justicia, determinar las sanciones y ser conciliador. Las sanciones existentes, en palabras del informante, son: “el castigo físico; mediante consejo lograr cambiar de actitud o de comportamiento a cualquier persona que comparezca ante él. Presentarlo ante la figura de Dios. Cuando se imparte justicia, procede primero pidiendo perdón por hacer lo que hace, luego se justifica, luego se concilia con las partes para que se de el perdón por parte de las personas ofendidas”, y también buscan hacer sentir al acusado que es merecedor de su castigo, pretendiendo llevarlo a la convicción del castigo que le ha sido decretado.
- Alcalde mayor: reemplaza al gobernador en su ausencia; media entre el pueblo y el gobernador; guarda de los asuntos económicos y de los bienes del resguardo. De hecho la

comunidad quiere siempre tratar los asuntos directamente con el gobernador obviando al alcalde.

- Alguacil mayor: recibe las órdenes del gobernador y/o el alcalde mayor para notificar, apresar, trasladar y ejecutar la pena impuesta. Es también el coordinador de los otros alguaciles para convocar las acciones propias del gobierno.
- Alguacil último: es el que siempre acompaña al gobernador y se encarga de pasarle el bastón cuando es necesario.

Por último, es necesario citar otro elemento en el ejercicio del gobierno en esta comunidad indígena. Uno de los informantes, exgobernador, destaca que en la comunidad camëntšá aun se preservan tres componentes fundamentales: la espiritualidad, la autoridad y las tradiciones. El ejercicio de la autoridad se encuentra, en lo concerniente a las normas, presente en la lengua; pero como la lengua está perdiendo hablantes, (tradición como lengua común entre los miembros de la familia) podría estarse dando un fenómeno que traería como consecuencia la pérdida de las normas reguladoras de la convivencia entre los hermanos indígenas. Para contrarrestar lo nocivo de esa consecuencia, se requiere de una estrategia de recuperación de la lengua como un conector común entre todos los miembros de la comunidad, termina diciendo uno de los informantes que posee conocimientos sociológicos (Informante, Taita Miguel, 2008).

2.1.1 Procedimiento frente a un reo (ejercicio de la autoridad)

Después de que un acusado es apresado se lleva ante el gobernador y se deja en un calabozo por 48 o 72 horas, lo que en un momento determinado

puede ser la pena única aplicada. No se le ridiculiza. El juicio se inicia a las tres de la madrugada; la idea es mantener todo el procedimiento lo más reservado y libre de curiosos. Después de la sentencia el gobernador procede protocolariamente dentro del cual está pedir perdón por su actuar con el reo en la aplicación de una sentencia. Oficia siempre como conciliador entre las partes implicadas en el juicio. El ejecutor de la pena. El Alguacil Mayor se reserva también un ritual que implica pedir perdón por los fuetazos que ordena la sentencia condenatoria y se disponen los elementos requeridos para dicha acción que provee otro cabildante llamado Alguacil Menor. Después que el hombre o la mujer asumen la posición para recibir el castigo, él tumbado boca abajo sobre la estera de totora en el suelo o ella, de rodillas, reciben los latigazos ordenados. Los azotes se infligen con un látigo fabricado con piel de ternera y mango de madera. (Informante Taita Juan, 2005).

El cabildo interviene igualmente para los casos de los menores, motivados tanto por denuncias del común de los habitantes como de las propias familias que piden sean sometidos al proceso de juicio según la costumbre indígena. El siguiente caso ilustra el proceder de la autoridad indígena frente a los menores: cuenta Juan (2005) que cuando él fue alguacil mayor, hace cerca de tres años, conoció un caso de una pandilla de cuatro niños: dos hermanos y otros primos que estaban en edades de ocho y nueve años. Sus padres les tenían abandonados y fueron requeridos por el cabildo por las denuncias que hicieron los vecinos afectados. Fueron sentenciados al castigo de encierro y fuate, sin embargo hubo reincidencias hasta que hubo que acudir al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

(ICBF) quienes, finalmente, les dio en adopción por ciudades cercanas: Pasto, Mocoa. De esta manera pudieron atender un caso de delincuencia juvenil en coordinación con la institución encargada de los menores. Cuenta este informante que para capturarlos a todos, sólo hizo falta capturar a uno y los demás se entregaron.

3 Regulación social:

Con cierta nostalgia, los mayores relatan el poder de convocatoria del Cabildo y la manera de citar a los indígenas mediante el toque del cacho así como el acudir inmediato por parte de los miembros de la comunidad indígena y el acatamiento no sólo al llamado sino también a las acciones de control en sus diversos componentes de homogeneidad, unidad y blindaje de la comunidad. Así mismo la primacía por el respeto a la palabra y a sus mayores; la preservación de sus costumbres y tradiciones; la mayor disposición de los recursos naturales; predominio de las relaciones recíprocas; el ejercicio del control moral de la población por parte de la iglesia.

Para la mayoría de los informantes, en la comunidad camëntšá se presentan situaciones que debilitan la organización social, tanto familiar como comunitaria. Atribuyen el debilitamiento de sus estructuras sociales a la influencia de los colonos y últimamente a la imitación que se está haciendo de la sociedad contemporánea occidental en muchos de sus aspectos, incluido el comportamental.

La comunidad ve en su seno la existencia de la envidia, el chisme, el egoísmo y el individualismo. El fenómeno es observado en familias jóvenes para las que ha habido mayor influencia de los colonos. Influencia que se ha

reforzado por el desarraigo temporal de su territorio en la búsqueda de recursos económicos para el sostenimiento de sus familias en otros escenarios, como las zonas donde se encuentran los cultivos ilícitos.

Sobre el comportamiento de la comunidad, en la época anterior, los ancianos manifiestan que “anteriormente las familias eran más unidas y se colaboraban mutuamente en todo sentido” (Joaquín, informante, 2006).

Según la forma de pensar de las familias, se vive un desorden social por la ley del “sálvese quien pueda”, que les ha contagiado haciéndoles imitar actitudes que no se corresponden con sus raíces. Por el hecho de haber sido reemplazado el trabajo de las cuadrillas por el jornal y el trabajo individual, entre otras cosas, se está abriendo paso aceleradamente a la implantación de un modelo económico de relaciones sociales fundamentado en el individualismo. Todas las situaciones particulares de acuerdo a cómo se desenvuelvan, tanto en el éxito como en el fracaso y muchas veces en la explotación entre ellos mismos, desencadenan ahora con más frecuencia situaciones de egoísmo y envidia. También atribuyen esta situación reinante a la manera cómo diversas instituciones privadas, religiosas, oficiales y hasta de la misma comunidad han contribuido a crear división entre los mismos indígenas. Dicen los informantes que el hecho de que se realicen programas y actividades sin la coordinación e intervención del cabildo hacen que éste se debilite y las instituciones comiencen a ser valoradas de manera diferente por parte de la comunidad, desconociéndose la tradición y el valor de su propio gobierno.

Así mismo, atribuyen la fractura de su estructura social a la presencia de personas sin escrúpulos que “valiéndose de la sencillez de muchas

familias indígenas o de las mismas organizaciones que hay dentro de la comunidad, especialmente las juntas de acción comunal, otorgan auxilios, a manera de dádiva y no como un derecho que tiene la comunidad”. Los “auxilios” que se dan por medio de las juntas hacen que se presenten entre ellos competencias a la vez que se da el compromiso de algunos miembros indígenas para colaborar en las campañas electorales. “Pues consideramos que para ellos es el mejor medio para entrar a la comunidad, pero a la postre quienes se comprometen se convierten en instrumentos de sus intereses y terminan con la división entre nosotros” (Comunidad Camëntšá, 1989 :59-60).

Agregan los informantes que la apertura de la Constitución de 1991 a la participación de las comunidades indígenas para nombrar representantes para el Congreso de la República ha ido minando su visión cooperativa y encumbrando aún más el individualismo, perdiendo así el foco de sus tradiciones. Plantean estos informantes que estudiantes universitarios han querido traer las ideas que les enseñan en las universidades para imponerlas aquí sin tener en cuenta el contexto y las costumbres por las que se han regido tantos años.

El colectivo de la comunidad camëntšá identifica también el alcoholismo como un fenómeno que socava las estructuras de su organización social. Dice un taita “...anteriormente dentro de la comunidad se tomaba tan solo la chicha pero no fuerte (...) el primero que trajo a sembrar caña fue un tal Camilo Cabrera y él tenía trapiche, desde entonces se toma guarapo, eso hace más o menos 60 años” (Informante, Taita Alberto, 2005).

El abuso del alcohol es el responsable de la pérdida del control y las conductas violentas de los indígenas, la violencia de género y la desviación del dinero para cubrir las necesidades básicas de la familia hacia la compra de bebidas embriagantes.

4 Acciones del cabildo en la regulación endógena

Juan (2005 – 2006), uno de los informantes que ha ejercido como Alguacil mayor en dos oportunidades, destaca: "...la razón de ser del cabildo es ser como juez..." para regular las relaciones sociales y familiares en lo que concierne a comportamientos que pudieran ir en contra de esas relaciones y debilitar su estructura. Por ejemplo, problemas familiares, infidelidad de uno u otro miembro de la pareja, maltrato a uno de los integrantes de la familia o no cumplir con sus obligaciones como padre o madre. El informante da cuenta de un caso de cooperación por parte de las autoridades del cabildo indígena con los jueces municipales para apresar a un indígena que había incumplido la orden de un Magistrado en un fallo, cinco años atrás, en el cual se ordenaba el suministro de la alimentación de su hija y éste lo había evadido hasta que fue apresado y puesto a órdenes del juez por parte de las autoridades del cabildo. Aparte de la cooperación con otras autoridades y de las funciones enunciadas, el cabildo tiene además la responsabilidad de sancionar el robo, trasgresión catalogada como muy grave dentro su tradición, así mismo, castigar a los niños cuando éstos se salen del control de sus padres y son llevados ante el gobernador para que éste intervenga, ordene y haga ejecutar el castigo que requieren los menores de acuerdo a la falta.

En el cabildo hay actualmente calabozo y hasta hace 20 años aproximadamente existía el cepo. En el calabozo las personas son reclusas de acuerdo al caso. En cuanto al cepo, cuando estuvo en uso, un indígena podía permanecer allí hasta por 24 horas expuesto a la vista de las personas que ingresaran en las instalaciones administrativas.

Al preguntarle al informante por las reacciones de los condenados frente al alguacil mayor por los fuetazos aplicados, éste comentó que no se presentaban situaciones adversas después del castigo. En caso de exteriorizarse algún gesto provocador por algún reo, se evitaba que se acrecentara. Pero en ninguna ocasión parece que se ha dado y tampoco se tenía conocimiento de que hubiera ocurrido anteriormente. También estaba claro que para que el gobernador una sentencia, deben agotarse todos los recursos de investigación, para comprobar los hechos.

Para los indígenas, la sanción, más que el dolor infligido por el látigo, es moral, pues el castigo se realiza ante las personas que han sufrido la ofensa. Dice Juan, el informante, que todos los que él ha castigado en su experiencia como alguacil mayor, han llorado. Agrega que la comparecencia ante el cabildo como procesado es la mayor sanción, de hecho, a los acusados hay que buscarlos y hacer todo lo posible para llevarlos a juicio.

Se puntualiza el hecho de que los niños conocen el cabildo y saben de las atribuciones que tiene y su papel regulador ante los delitos o infracciones morales que alguien pudiera cometer.

Otro aspecto a destacar respecto al ritual para la ejecución de la pena que se ordena por parte del gobernador y que ejecuta el alguacil mayor, es el relacionado con ciertas frases rituales que se dicen al momento

de proceder con el castigo, éstas se proclaman en lengua materna. Una de esas, al momento de ejecutarse la sanción es la de pedir perdón al reo y explicarle la razón por la cual se hace acreedor a la sanción y el significado para la comunidad.

5 La minga, la cuadrilla

Al ser una característica especial de los indígenas camëntšá el sentido del apego a la tierra, fueron creadas diversas formas de trabajo de la misma, pero cuidando siempre el bien común y la ayuda mutua. Esa forma de trabajo llevó a organizar las cuadrillas: una agrupación de personas, anteriormente de 30 a 40, entre hombres, mujeres, jóvenes, mayores, etc.; que se asocian voluntariamente con el fin de realizar trabajos. Desde tiempo atrás el trabajo de la cuadrilla consiste en ayudar en la extensión de un guacho (superficie de 240 metros cuadrados), diariamente a cada socio del grupo. Se debe ayudar un guacho según el turno que corresponda y los otros, a su vez, devuelven el favor a quien les ayuda, en su turno correspondiente. Generalmente las personas que integran la cuadrilla, en horas de la mañana, se ocupan de sus actividades independientes y en la tarde asisten a su compromiso comunitario.

El dueño de la tierra, o el necesitado de la ayuda, es quien mide los guachos y el trabajo realizado, anteriormente. Lo contabilizaba el caporal, con granos de maíz; cada grano de maíz representa una varada (16 metros cuadrados); un guacho consiste en 15 varadas; o sea una superficie de 240 metros cuadrados.

Aparte de la cuadrilla existe también la minga, que consiste en el trabajo esporádico de ayuda que se da a un hermano de la comunidad (un

guacho de trabajo) a cambio de comida y bebida (mote, carne y chicha) o bien una actividad que se realiza en beneficio común, arreglo de caminos, puentes o canales. Anteriormente, dentro de la comunidad, existían hasta ocho cuadrillas y el nombre de cada una de ellas se diferenciaba por el apellido de quien la dirigía. Actualmente no existen las cuadrillas, el sistema de trabajo cooperativo anterior viene siendo reemplazado por una forma individualista en el sistema de trabajo que existía entre los indígenas; y ello porque se ven obligados a trabajar particularmente en el oficio que mejor convenga, a fin de conseguir dinero para el sustento de la familia.

Al reemplazarse el trabajo colectivo por las formas de trabajo particular, esto ha llevado a las familias por el camino del individualismo y el cambio de comportamientos mediante la búsqueda de intereses personales (Comunidad Camëntšá, 1989).

Esos mismos espacios sociales de cooperación tienen unas referencias históricas que se deben citar: la Ley 89 de 1890 que establece los cabildos reconoce la autoridad política, que para el caso de los camëntšá se identificaban en tres puntales para el ejercicio de su autoridad: uno era el uaishany (gobernador, guardián); el otro, la autoridad cultural, el sabedor y finalmente el caporal (que orienta el trabajo) para la época en que las cuadrillas eran funcionales. Las cuadrillas son catalogadas como escuelas para el trabajo donde participaban todos los miembros de la comunidad sin distinción de edad.

Este espacio era el utilizado por los jóvenes para establecer relaciones con sus pares y elegir a su esposo o esposa, aunque lo era más para los hombres que para las mujeres. También era la oportunidad que

tenían los hombres para mostrar sus cualidades y talentos como trabajadores; hecho que les permitía a los candidatos calificar para alguna de las familias allí presentes para ser esposo de sus hijas casaderas.

CAPÍTULO VI

Medicina vegetal y chamanismo



La Organización Panamericana de la Salud (OPS), considera la medicina tradicional como la "suma de todos los conocimientos teóricos y prácticos, explicables o no, utilizados para el diagnóstico, prevención y supresión de trastornos físicos, mentales o sociales, basados exclusivamente en la experiencia y la observación, transmitidos verbalmente, o por escrito, de una generación a otra", además la considera "como una firme amalgama de práctica médica activa y experiencia ancestral", pudiéndose fragmentar según la etiología de la enfermedad, en mágica – religiosa y curanderismo.

“...La medicina vegetal, por medio de los curacas, cumplía una función de beneficio social, porque se la ejercía incondicional y desinteresadamente (...) para el ejercicio de la medicina vegetal siempre eran personas que demuestren vocación a esa ciencia...” Esta afirmación de un anciano camëntšá, evidencia la relación existente entre medicina vegetal y el chamán, quien, junto con la partera, tienen la experiencia del manejo de las plantas para atender los problemas de salud de su comunidad. “Dentro de la medicina vegetal, el yagé es considerado por el curaca como la fuente para llegar a determinar la enfermedad o el estado del paciente; pronostica algún hecho y por medio de la toma del yagé puede ser vidente de lo que a él o al paciente circunda” (Comunidad Camëntšá, 1989). Las parteras prestan sus servicios con plantas medicinales a sus familiares y vecinos. Estas mujeres no utilizan el yagé de la manera en que lo hacen los curacas.

Para el año de 1989, la comunidad indígena reconocía que “sólo cinco personas ejercen la profesión como curacas de tiempo completo y once personas más, intercalan dicha profesión con otras actividades” (Comunidad Camëntšá, 1989). El número de parteras reconocido era de seis. Sin embargo, en un censo en el 2000 para una convocatoria del cabildo encontraron 80 curanderos, de esos asistieron 53 al taller siendo gobernador el Taita José Benjamín Aguillón. Se graduaron 12, a quienes certificó el cabildo porque los demás no volvieron al curso (Taita Juan, 2007).

Aunque la inserción del modelo alopático occidental haya hecho su incursión y haya ganado un espacio importante en la comunidad del

resguardo, y de paso ha modificado las relaciones entre el médico tradicional y los indígenas para el abordaje de sus enfermedades, los médicos tradicionales y las parteras siguen siendo un recurso valioso, aunque consultado cada vez menos en el interior del grupo indígena, sólo por los más ancianos o en aquellos casos en que se ha agotado la opción alopática. Sin embargo, en el caso de los curacas, su demanda es mayor por parte de los miembros de otras comunidades indígenas del bajo Putumayo o de Nariño. Las parteras han sido suplantadas por el control de embarazo en los centros de salud instalados en el resguardo o en el casco urbano de la cabecera municipal.

1. Patología infantil

Las siguientes enfermedades son las de mayor ocurrencia entre la población infantil se incluyen. Están descritas conforme se denominan por la comunidad indígena, así mismo sus causas y formas de prevención:

- "Diarrea"; Caracterizada por los siguientes síntomas: "dolor de estómago, fiebre, malestar general, decaimiento, ojos hundidos, palidez, irritabilidad", a ella se le atribuyen las siguientes causas: "parásitos, lombrices, comer dulces, comer cosas frías, golpes, caída del cuajo, malviento en la noche al pasar por sitios pesados cuando se está débil, salir a mala hora y pasar por un sitio pesado donde hay un ánima que está para condenarse; por tomar agua sin hervir; por tomar agua sucia; descuido y desaseo". Como métodos de prevención se expresan el siguiente: para los parásitos y lombrices, "purgarse". Por lo general a los niños acostumbran llevar al médico occidental para que les recete un antiparasitario, pero los adultos

prefieren más los purgantes de los médicos tradicionales, ya que son más fuertes y efectivos, aseguran ellos. Cuando es por causa de la ingesta, proponen "no comer dulces, no comer las cosas frías, no tomar agua cruda ni sucia y hervir el agua"; para el descuido y desaseo, "aseo y cuidado de los niños"; para los golpes y caída del cuajo, expresan "hay que tener cuidado con las niñas"; para el malviento, algunos dicen que "no hay modo de saber cuando le va a dar", pero otros dicen que se puede prevenir "no caminando por sitios solitarios, no andar solo en las noches, por los ríos o cerca de los cementerios y visitar con frecuencia al médico tradicional. Cuando la causa se atribuye a la mala hora, proponen "no salir a malas horas, como son entre las 6 de la tarde y las 12 de la noche, no pasar por sitios pesados "Cuando hablan de sitios pesados, se refieren a lugares relacionados con eventos que tienen que ver con la muerte, por ejemplo lugares donde se haya asesinado o enterrado a alguna persona. Estos sitios son de especial importancia, pues la gravedad del "malviento" depende del tipo de persona que murió en el lugar. Así, si la persona que murió fue buena, el "malviento" no es tan fuerte, pero sí fue un ladrón, o alguna cosa por el estilo, el "malviento" es muy fuerte, y puede poner en peligro la vida del enfermo.

- "Soltura": Esta es una enfermedad frecuente en los niños, y los síntomas son: "deposiciones frecuentes, chirles y espumosas": Es causada por: "andar descalzo y metido en el agua".

Las anteriores enfermedades tienen causas físicas, propias del ambiente, aunque algunas de ellas son atribuidas a causas

sobrenaturales; sin embargo, las que se enuncian a continuación tienen un componente estrictamente mágico místico:

- El "maleficio" o "mal hecho" el cuál es un acto en el que una persona movida por diferentes circunstancias, como celos, envidia, venganza etc., realiza una serie de rituales y procedimientos con el fin de producir daño físico o psíquico en otra persona. Para realizar estos procedimientos la persona puede contratar un curaca especialista en este tipo de trabajos, o los puede realizar la misma persona pero guiada por el curaca.
- El "mal ojo", se refiere a un tipo especial de energía negativa que emanan algunas personas, a las cuales se les dice que tienen "la sangre pesada". Son quienes con el simple hecho de mirar a las personas le pueden producir algún tipo de afección en la salud; pero este "mal ojo" a diferencia del "maleficio" no depende de la persona, pues ella no busca hacerle mal a la otra, sino que sucede independientemente, la mayoría de las veces sin darse cuenta o ni siquiera enterarse de que fue causante de alguna enfermedad.
- El "malviento" se refiere a malas energías que están en el ambiente, casi siempre relacionadas con espíritus de personas fallecidas, los cuáles están esperando la oportunidad de ocupar el espacio de alguien. Lo que casi siempre se traducirá en enfermedad. Como se expresó anteriormente, existen lugares especiales denominados "lugares pesados" (cementeros, sitios donde se haya muerto una persona, las orillas de los ríos etc.), donde es más factible que estos espíritus ataquen a las personas; sobre todo a las personas débiles

como son los niños, las mujeres y algunos hombres con algún tipo especial de personalidad; por ejemplo, hombres nerviosos, o que estén muy enamorados, o que les guste tomar mucha chicha o aguardiente, lo cuál les expone a caminar por los "lugares pesados" sin darse cuenta, etc.

- El "espanto" o "susto", se refiere a sucesos o hechos de la vida diaria, que en un momento dado pueden producir enfermedad, como por ejemplo, el pasar por un puente y caerse al río. En el caso de los niños, caerse de la cama, escuchar discusiones o peleas fuertes de los padres, o ser gritado por un adulto; para algunas personas de carácter débil, el hecho de enterarse de alguna noticia grave o penosa, etc. Cuando un niño está espantado o asustado gravemente, se presentan signos característicos de diarrea, la cual tiene una coloración verdosa - cortada (semejante al calostro); también se puede apreciar que uno de los miembros inferiores se acorta en relación al otro, hecho que comúnmente se denomina caída del cuajo.
- La "desgracia" o "castigo de Dios", está muy relacionada con las arraigadas costumbres de la religión católica, la cuál ha influido de manera contundente en el comportamiento de la comunidad; por lo tanto, cuando no encuentran una causa razonable que les explique la enfermedad, la atribuyen a una acción divina, en contra de la persona que no está cumpliendo con los mandatos exigidos por su religión.

- El "arco iris", o "cueche" siendo un fenómeno natural, tiene gran importancia para estos indígenas como causa de enfermedad, pues se le atribuye el poder de afectar la salud, especialmente la piel. Al "arco iris" se le han atribuido características de ser vivo, esto se puede apreciar cuando los indígenas del Valle de Sibundoy, hacen alusión a que se enfermaron de "granos", por que les "miró el arco iris" o lo que comúnmente ellos llaman "miado del cueche". Para evitar estas enfermedades, por lo general los indígenas se inhiben de entrar en contacto con el agua de lluvia producida en los momentos del día en que estando soleado comienza a lloviznar y aparece el arco iris, pues consideran que esta agua les producirá la enfermedad. Otra forma de prevenir que los niños pequeños enfermen a menudo, es sahumando los pañales (poniendo en contacto los pañales con el humo de la leña) y envolviendo el cuerpo con éstos. Posteriormente se coloca una faja desde los pies hasta el cuello, para de esta forma evitar que enfermen de frío y de malas influencias que pueden venir con los vientos o aires (Jamoiy y Ortega Miticanoy, 1998).

Todas las patologías enunciadas son abordadas desde la medicina vegetal cuando la incompetencia de la medicina oficial queda demostrada por no aliviar esos males de la manera como lo esperan los indígenas consultantes. Para los médicos vegetales la explicación mágica del fenómeno va seguida del tratamiento que no sólo consiste en suministrar los brebajes, realizar los soplos, las chupadas y otros rituales que aseguran

el alivio, sino guardar las recomendaciones dadas por el chamán o la partera, según sea el caso, al que demanda la atención médica.

La figura del médico tradicional permanece entre los indígenas aunque con un cierto estigma social al que es sometido por su propia comunidad; probablemente, dicen los informantes mayores, refiriéndose al tema del chamanismo, por causa de “que años atrás los curas, los capuchinos despreciaban al médico tradicional, decían que ellos eran brujos, que no conocían a Dios, que estaban trabajando diabólicamente. Pero ellos no sabían, por ejemplo que el padre Bartolomé que fue abajo y por allá tomó yagé y llegó a los seis meses; llegó Tatsëmbua (persona que sabe)”. “Antes había médicos tradicionales más duros, más sabios, decían donde debían sembrar los remedios, sólo debía entrar al sitio el médico tradicional, no debía entrar cualquier persona en particular; si entraban a ese sitio se perdían los remedios” (Comunidad Camëntšá, 1989 :51).

Las comunidades e individuos tienen diferentes probabilidades de sufrir una enfermedad, de acuerdo a los diversos riesgos a que pueden estar expuestos en un espacio y tiempo determinado, pero el percibirlos o no, está influenciado por sus valores y modo de vida. También existen factores protectores los cuales previenen la aparición de la enfermedad y que por tanto protegen al individuo y a la comunidad. “A través de los tiempos los indígenas hemos construido barreras de defensa contra algunos factores de riesgo, creando sistemas estratégicos de prevención de la enfermedad, delineados por su cultura, organizándolos estructuralmente de acuerdo a nuestra lógica de pensamiento y al conocimiento propio del evento desencadenante de la enfermedad”. “Los

indígenas -del Valle de Sibundoy, tenemos estrategias de prevención para ciertos factores de riesgo como ceremonias de limpieza y cierre del cuerpo con base en plantas como el chonduro, la ruda, el coquindo, el borrachero, el cuyanguillo, el romerillo, el copal, entre otros. Se considera que todas estas plantas tienen un espíritu, que les da vida. En casos especiales se utiliza el yagé denominado el rey de los vegetales, el cual es considerado como la planta de máximo poder, que permite conocer no solo las enfermedades, sino también las plantas que pueden prevenir y curar ciertas patologías” (Informante, Azael Ortega, 2007).

Los factores protectores son recursos que puede administrar “la persona que sabe”: el chamán, quien para alcanzar el nivel requerido y acceder al saber que le proveen los espíritus de las plantas y en general el reino mágico mítico de los vegetales, “requiere que la persona tenga las capacidades de alterar el orden o al contrario sacarlo del desorden y ponerlo todo en orden”. Los chamanes se hacen por tradición familiar, en otros casos por deseo o iniciativa propia; en el caso de un informante, éste quería ser “cocinador de yagé”; a los 12 años de edad se fue para el Bajo Putumayo para aprender el oficio, pero las circunstancias vividas durante la primera semana de iniciación, le mostraron que ese no era su oficio y regresó a su pueblo aplazando su deseo por dos años. A su regreso se fue a Pasto a estudiar y allí las circunstancias de escasez de dinero lo obligaron a ejercer como médico tradicional principiante y por lo tanto, a estudiar y seguir su oficio aprendiendo de diferentes chamanes (Taita Santos, Informante 2007).

Los camëntšá reconocen que el saber chamánico, no debe tomarse en su propia comunidad sino que se van a otros grupos indígenas a realizar el aprendizaje entre ellos los kofanes, los ingas y huitotos (Taita Santos, informante, 2006 y 2007. Edgar, informante 2007). Además, por efectos de la oferta de alternativas desde el sistema de “Nueva Era”, algunos chamanes han incorporado a su práctica mágica curativa otras técnicas de “sanación”, por ejemplo el reiki o la cristaloterapia (terapia a través de la colocación de cristales sobre el cuerpo), etc.

2. La brujería.

En los párrafos anteriores se destaca el hecho de que los médicos tradicionales estén bajo vigilancia y sufriendo el estigma de ser manipuladores de fuerzas oscuras que podrían ser utilizadas para hacer el mal. Al parecer la presencia de la brujería dentro de la comunidad camëntšá ha estado tradicionalmente y ha sido utilizada para hacer el daño, lo cual ha generado una desconfianza generalizada hacia aquellas personas que se sabe trabajan con distintas fuerzas de la naturaleza vegetal con connotación maléfica; maleficios que pueden sufrirse por los simples roces que se puedan presentar entre los miembros de la comunidad, por envidias o por cualquiera otra razón. Entre los indígenas se viven relaciones de envidia y recelo. Por ejemplo, cuando se constituyen cuadrillas de indígenas para realizar algún trabajo comunitario, la persona que encabeza cada uno de los grupos se caracteriza por ser la más fuerte y ostentar mayores habilidades; pues bien, esas habilidades pueden ser calificadas como amenazantes y el grupo o grupos rivales podrían utilizar brebajes para debilitar el cabeza del grupo que se ve como amenaza.

En otras ocasiones, el sólo hecho de ostentar algunas ventajas jerárquicas o poseer más bienes materiales que otros, ya es suficiente razón para que otros miembros de la comunidad indígena pueden utilizar los recursos de la brujería para atacar a tal compañero más rico.

Ahora, el chamán es considerado brujo, por efecto de los rituales realizados para satisfacer las necesidades de los miembros de la comunidad que le consultan para aliviar los males ocasionados por lo que se considera un ataque personal y la sensación de sentirse lesionado en su integridad por las acciones, posesiones, poder y ostentación de otros que le resulta indignante para sí, a la vez que tomar venganza contra el presunto atacante. Sin embargo, algunos chamanes evitan involucrarse en los trabajos que impliquen retaliación mediante acciones con mala intención o vengativas, remitiendo al solicitante a otro “tatsëmbua” (chamán). Éste lo mandará hacia otro taita y así sucesivamente hasta que lo “envolatan”, dice El Taita Santos; pero finalmente encontrará quien realice el trabajo requerido.

Es característico en los indígenas del Valle de Sibundoy, los camëntšá, la desconfianza. Es una constante, el recelo es parte de la cotidianidad en las relaciones interpersonales y sociales, siempre hay en ellos la sospecha hacia los demás hermanos de etnia y utilizan como recursos y mecanismos de protección para estar a salvo de un probable hechizo, no aceptar, en ambientes amigables y de fiesta, un brindis sin que previamente quien lo ofrece lo haya probado. Respecto a esos riesgos una informante dice: “...eso le han de dar en chicha, valiéndose de otra persona siendo bien amigas (...) otra manera hacer daño es “recogiendo los pasos”,

le recogen los caminos por donde haya pasado, le limpian y recogen la tierra con un algodón; con eso van donde el médico tradicional donde le hacen algún daño para que le vaya mal...” (Informante, Carmen, 2007).

Pero hay otros mecanismos, que son los secretos de la medicina vegetal, para ocasionar males sin necesidad de la ingesta, uno de ellos es el uso de la planta llamada “boté o guabote”, la cual, de acuerdo a lo dicho por los entrevistados, tiene efectos depresivos e incluso afecta al ambiente que rodea la planta. Por esa razón las personas que la cultivan, la mantienen lejos del hogar porque puede originar una depresión generalizada en la familia. De acuerdo a la descripción de los síntomas en la persona que está bajo sus efectos, se dice que la víctima se va consumiendo, perdiendo toda la vitalidad hasta morir. Señalan que la planta produce un estado que puede asimilarse a lo que en occidente se asocia con la depresión profunda. Un caso referido por una informante ilustra los efectos de esta planta en otros usos, por ejemplo: “para quitar el querer de la novia o cuando una mujer anda detrás de un hombre; con eso la aleja. O en general para alejar a las personas que no quieren tener cerca; también se usa como protección” (Taita Juan, informante, 2006).

El remedio para aliviar los efectos del “boté o guabote”, es la purga y muy pocos chamanes pueden llegar a curar a una víctima de un maleficio en el que se ha utilizado esta planta (Taita Martín, informante 2006, 2007, 2008). En general es una planta por todos los chamanes entrevistados, es referida con cierto cuidado y recelo.

Al hablar con uno de los médicos tradicionales (taita Martín) más consultados del resguardo, tanto por los miembros de la comunidad como

por los de otras etnias, éste decía que la purga puede durar hasta tres días para poder aliviar a una de las víctimas del boté o guabote; el chamán de referencia y otro médico hicieron alusión a otro médico que tenía esa planta y la usaba para hacer daño. De hecho al hacer referencia a dicho personaje, lo hacían discretamente pero con una connotación negativa, incluso de temor por la maldad que para ellos encarnaba. El personaje ya murió, y al decir esto, los informantes lo hacían con cierto alivio, porque al morir ese médico también había desaparecido la planta y por lo tanto, la posibilidad de manipulación de la misma (Taita Martín, informante, 2006. Taita Juan, informante, 2007).

Respecto a las consecuencias que puede acarrearle a un chamán el ejercicio de su poder como médico tradicional, una partera nos asoció la muerte de algunos médicos tradicionales con una consecuencia directa de trabajos de brujería realizados por otros curacas; ella teme que su marido, que es un médico tradicional restringido en su oficio por influencia y miedo de su esposa, pudiera sufrir consecuencias negativas si se dedicara al ejercicio del chamanismo. En las expresiones de ella se identifica una cierta incertidumbre entre lo que es el ejercicio de la medicina vegetal y los riesgos a que se exponen. Esta mujer reconoce que hay unos curacas y médicos más fuertes que otros. Relata la muerte de Nicolás Mavisoy, que murió violentamente al parecer porque en un tratamiento no supo acertar y el paciente murió y la familia cobró venganza asesinándolo.

Relaciona también a Santiago Chicunque, Salvador Jacanamejoy y Pedro Juajibioy, los que al parecer murieron por efectos de la brujería de la

que fueron objeto. Habla igualmente de otro taita que se encuentra en peligro, Floro (Antonia, informante, 2007, 2008).

Respecto al manejo de la medicina vegetal por parte de las mujeres, eso tiene reconocimiento dentro de la comunidad indígena, aunque el perfil asignado es bajo, sólo se asimila al de la partera con ciertas capacidades en el manejo de las plantas. Una informante afirma que: “Mi mamá puede hacer curas: uno conoce las plantas, remedios, pero eso es reservado, eso no se dice a nadie. Es mejor mantener esas cosas reservadas, mi mamá dice que hay que manejar con cuidado, con recelo esos saberes”. Esta aseveración choca con la afirmación de que el conocimiento y conexión con las fuerzas de las plantas son sólo de dominio de los hombres, pues ellas también participan de ese saber, aunque con mucha reserva (María Esperanza, informante, 2008)

En cuanto a las diferencias cualitativas entre los chamanes, los informantes reconocen que “el chamán propio es el que no cobra; antes habían muy pocos chamanes, ahora uno se encuentra uno en cada cuadra, porque una cosa es el que prepara el yagé, otra es el que lo suministra. El verdadero chamán es el que se encarga de prepararlo, por ejemplo los kofanes, ingas y huitotos; todos los demás son los que se encargan de brindar atención mediante el proceso de dar el yagé”. Puede deducirse de la información suministrada por los personajes que hay diversas calidades de médicos tradicionales, en las cuales sólo cabe la categoría de chamán para aquellos que prestan sus servicios como médicos y que además preparan el yagé (Taita Santos, informante, 2007. Edgar, informante, 2008). Claro está que esa referencia es parte de la misma dinámica de recelo y envidia que se

maneja entre los mismos médicos tradicionales, donde cada uno está tratando de demostrar su cualificación como la verdadera y única autoridad en el manejo de la medicina vegetal. A pesar de conocer el estigma endógeno que pesa sobre él como chamán, a los ojos de los foráneos quiere reivindicarse a sí mismo como tal, demostrando su verdadero poder y fidelidad a los preceptos del médico tradicional.

En cuanto a la estigmatización del chamán, esto puede atribuirse fundamentalmente al poder de la Iglesia, concentrado en sus clérigos y en su atributo discrecional de descalificar y satanizar todo aquello que vaya en contra de los preceptos cristianos o que favorezca la acción de las fuerzas extrañas y sobrenaturales que se concentran en la magia y el mito, que se le asigna poseedor al médico vegetal.

Entre los indígenas del Valle de Sibundoy, el cura párroco se ve y se asume como una figura que “vale muchísimo”, según la denominación que en la lengua camëntšá existe: Boche wamana. Mientras que para el chamán se dan dos denominaciones: una, tatsëmbua, que sabe mucho; la otra, bostero, que significa mentiroso; o sea que el chamán se debate entre dos denominaciones que le resultan lesivas para su condición y por lo tanto, de uso relativo según la conveniencia y necesidad de la comunidad indígena. Ello ha llevado a, lo que en otro aparte hemos tratado en cuanto a esa invisibilidad y menosprecio de la figura del chamán entre los camëntšá. De esta manera, todo el poder de dominio y control, voz de los designios divinos y celestiales, se concentraron en la figura del cura párroco católico, quien a fuerza de látigo y de los castigos prescritos por Dios impuso su fe y

excluyó a los que podrían desafiar ese poder: los médicos tradicionales, aunque no extintos, fueron condenados a mantenerse en la clandestinidad.

3. Uso médico y chamánico del yagé.

Después de creado el territorio camëntšá, “cuando el todo y la nada, la muerte y la vida se relacionaron bien (orgánicamente), la anaconda guardó todo su saber en dos plantas: *Yajé (Banisteriopsis caapi)* y *Shishaja (Gaultheria strigosa)*. El primero lo dio a su hijo, el *Yaguar*, para que lo siembre por las tierras bajas del Pacífico y la Amazonía; el segundo lo entregó a su sobrina *Shiginquillanga* quien lo cría y cuida en el fondo de los páramos...” (Informante Alberto Juajibioy, 2006)

Otra de las leyendas para acercarse al origen del yagé en la cultura de los indígenas camëntšá, proviene de los ingas, pero está inmersa en la tradición oral de la etnia camëntšá. Uno de los informantes la relata: "En el tiempo primigenio toda la tierra estuvo a oscuras. Ya estaba poblada de todos los seres incluyendo el hombre. Pero éste carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando los alimentos. Realizando una tarea, los hombres tropezaron con el bejuco del Yagé, lo partieron justo a la mitad y le dieron a probar a las mujeres y ellas tuvieron la menstruación. Cuando los hombres probaron se quedaron extasiados viendo cómo el pedazo que les sobró empezó a crecer y a trepar hacia el cielo. Poco a poco, las sombras tomaron contorno y las siluetas empezaron a dar pequeños destellos y vieron que en el cielo el Yagé penetraba una flor inmensa que, al ser fecundada, se transformó en un color distinto. Cuando llegaron a la tierra se dispersaron y cada uno depositó la luz y el color en cada ser. Y cuando el mundo estuvo iluminado, toda esa sinfonía de colores y música hizo brotar el

entendimiento en todos los hombres, creándose así la inteligencia y el lenguaje. Desde entonces, los Sinchis usan el yagé porque así se ve el mundo como es, y la inteligencia se expande haciéndose todo claro y armónico en el espíritu del Sinchi o Yacha." (Informante, Taita Santos, 2008). Es el origen mítico de la menstruación, el color, la luz, la música, la inteligencia, el lenguaje; en últimas, de la cultura (Informante, Edgar, 2007).

Dentro de la medicina vegetal, el yagé es considerado por el curaca como la fuente para llegar a determinar la enfermedad o el estado del paciente; pronostica un hecho y por medio de la toma del yagé, "el rey de los vegetales", puede ser vidente de lo que a él, o al paciente, circunda (Comunidad Camëntšá, 1989).

La ayahuasca es una larga liana que tiene varios nombres nativos: yagé, caapi, dápa, mihi, kahi, natema, pindé, yajé. Dos especies muy allegadas del género malpigiáceo *Banisteriopsis* –*B. caapi* y *B. inebrians*– son las plantas más importantes en la preparación de la ayahuasca. Sin embargo, aparentemente, hay ocasiones en que otras especies se utilizan según la región: *B. quitensis*: *Mascagnia glandulífera*, *M. psilophylla* var. *Antifebri*: *Tetrapteris methystica* y *T. mucronata* (Evans Schultes y Hofmann, 1993 :120). Durante la cocción, se agregan hojas de chacruna (*psychotria viridis*), lo que permite inhibir una enzima digestiva que neutraliza el efecto psicoactivo de la ayahuasca ingerido por vía oral. La ayahuasca sola resulta ser un simple laxante y no permite tener visiones o alucinaciones relacionadas con los problemas personales o asuntos de carácter profesional (Eddowes, 1999 :9).

Los efectos de la bebida varían según el método de preparación, el contexto en el cual se toma, la cantidad ingerida, el número y tipo de mezclas, el propósito con el cual se usa, así como el control ceremonial que ejerce el chamán (Evans Schultes y Hofmann, 1993 :121) .

3.1. Preparación

El taita Martín Agreda es uno de los chamanes con más edad en el resguardo indígena del Valle de Sibundoy, además uno de los médicos vegetales más consultados por pacientes de otras etnias y personas no indígenas de otras partes de Colombia; dice él: “aprendí con el taita Martín Ñanangón en el bajo, en Puerto Limón. Él me dio la primera toma y como tuve buenas visiones, y después me dio más, estuve tomando más yagé que él me dio, me agradó y le dije que si podía aprender con él. Claro que sí, me dijo; a usted le conviene y bajo el misterio del yagé, usted aprenderá, porque yo tengo ese conocimiento, a usted le conviene mucho (...) Yo aprendí desde la edad de 20 años (...) Después que me vine para acá, yo seguí yendo al bajo a traer yagé y haciendo más aprendizaje (...) El rey de los vegetales, porque eso es el yagé, le da a uno visiones y le muestra toditas las plantas y para que sirven (...) El cuarzo lo pasa uno y le muestra si la persona está enferma y se va a morir o tiene una enfermedad que uno puede curar. La piedra viene de la naturaleza, es hecha por el rayo, pero hay que bañarlo en yagé para que pueda servir, es como darle vida para que pueda servir (...) El yagé lo preparan en el bajo, los ingas son los que lo cocinan y voy o ellos me traen para que yo tenga aquí. A veces me traen el bejuco y yo lo cocino, con el Juan es que a veces lo cocinaba, ahora lo

traen preparado; el Juan es que a veces trae para cocinar, porque hay que saberlo hacer y el secreto de mezclar las hojas de chagropanga.”

Los preparativos para la cocción del yagé consisten en: la recolección de madera que servirá de combustible para mantener el fuego del fogón por los tres días que dura el cocimiento del bejuco del cual se extrae la ayahuasca y la construcción de un cobertizo provisional cerca de la casa. La cocción de los trozos de bejuco para extraer el yagé por parte del taita Juan (2006), se hace por tres días ininterrumpidos, previo el machacamiento que se le hace con una maceta o con una piedra; el bejuco machacado junto con las otras hojas se colocan a cocinar en una olla de 100 litros, a medio llenar, En otro recipiente grande se coloca también agua a hervir; a medida que de ambos recipientes el agua se va evaporando, de la olla de agua hirviendo se saca el agua para mantener el nivel de la otra donde se está cocinando el vegetal; esta operación está vigilada constantemente por el chamán. Las personas que intervienen en el cuidado del fuego y los niveles de agua son hombres que están ayudando al taita y que son allegados a él; la consistencia del líquido y la coloración van cambiando hasta tomar una cierta consistencia y color de miel de caña que Juan vigila con el mayor detalle, incluso degustándolo, hasta que considera que debe dejarse enfriar para después vaciarlo en garrafas de plástico de 10 litros.

Los siguientes son apartes del relato de la preparación del yagé por parte del taita Martín (2007): “...los trozos de bejuco, después que se limpian, raspando con un cuchillo para quitarle lo que no sirve y dejarlo así bonito, limpio; en después se coge y se machaca bien fino con una piedra, se coloca en una olla grande con agua y se pone a cocinar (...). Hay que

tener un caldero con agua para sacar agua hirviendo y echarle donde la otra que está cocinando el yagé y las hojas de chagropanga. No se le puede echar agua fría. (...) Por eso la otra olla se mantiene con agua caliente, eso va soltando unos coloridos muy bonitos...al principio el color es amarillo hasta quedar del color del agua panela y ponerse más oscuro como el del café y después se apaga el fogón y se deja enfriar (...) el cocinado puede durar dos días en el bajo, aquí puede durar más...”. La duración del cocido por más tiempo en el Alto Putumayo con respecto al Bajo Putumayo, obedece a la diferencia de altura sobre el nivel del mar entre una y otra región.

Las generalidades respecto al yagé, su significado y su uso referidas por parte del taita Santos (2008) son las siguientes: el yagé es un bejuco del bajo Putumayo y ha estado manejado por otras etnias: los siona, kofanes, coreguaje, muinane o witotos (huitotos) y los inganos, etc., y fue asumido por los camëntšá como sustancia propia de sus rituales. La pregunta obligatoria por lo tanto era que, al no ser un elemento propio de la tradición, cual fue la sustancia sobre la cual se apoyaron para el enfrentamiento a la enfermedad y otras amenazas a la integridad de los indígenas, la respuesta por parte del informante fue: los camëntšá han sido autónomos en el manejo de una planta llamada “beshaj”, que es el yagé de lo frío y que eso ha hecho que ellos tengan tradicionalmente un manejo de las plantas rituales y que luego, con las relaciones e intercambios con otras comunidades indígenas los adhirieron a su conocimiento y uso del yagé del bajo Putumayo; derivando en una síntesis de saberes propios y ajenos que les ha permitido

ser catalogados por las otras etnias como unos de los más destacados chamanes.

Luego que han ingresado al mundo espiritual de las plantas de la mano del hálito o espíritu del yagé, cruzan el umbral de las limitaciones del mundo ordinario para acceder a la sabiduría del mundo vegetal, lo cual los hace altamente permeables a los secretos que allí se encuentran y a recibir la información y capacidad necesaria para enfrentar cualquier tarea encomendada como médicos vegetales o chamanes y poder adentrarse en el universo de las relaciones mágico – míticas con el mundo ordinario y explicar, modificar y restablecer lo que les está concedido tanto en lo individual como en lo colectivo.

La totalidad de los médicos vegetales camëntšá, siempre hacen alusión a su aprendizaje complementario en el bajo Putumayo al lado de uno u otro chamán de las comunidades indígenas que han manejado el yagé de tierra caliente desde siempre. De hecho, ellos hablan de haber bajado a esas tierras del Putumayo a terminar de aprender, porque se da por hecho que poseen un saber ancestral sobre el yagé de tierra fría y sobre otros vegetales que son propios de su contexto botánico. Este taita dice que él ha aprendido sólo. No es presumido, sino que atribuye su saber a la posibilidad que le ha brindado su propio medio de aprender lo que allí se encuentra y ese mismo contexto le ha permitido ampliar su bagaje de saber, a la vez que esa misma condición le abre las puertas para acceder a otros conocimientos.

En los procesos mágicos de sanación y en los rituales propios de la medicina vegetal camëntšá, está presente la “guairasacha”, un ramo de

hojas en forma de abanico con el cual se llama al orden a aquellas plantas que están siendo utilizadas, como el yagé, el tabaco u otras que se requieren para un tratamiento en particular; sin embargo, hay otras plantas como el borrachero, la coca, la marihuana que no acatan la guía y control de la guairasacha, por lo tanto, en esas condiciones de descontrol no hay efectividad en el proceso de curación en que se encuentre inmerso el médico tradicional y su paciente. Esto no ocurre cuando se trabaja con aquellas plantas nobles que se dejan guiar para lograr los objetivos de atención y solución de los problemas de salud de cualquier índole.

Así pues, de la magia que impregna los vegetales y en la que se apoya el médico tradicional, el yagé es el canal conductor y pilar fundamental para adentrarse en ese universo de fuerzas y poder y para tener el dominio y control para manejar la fuerza botánica. El conocimiento que el chamán y médico tradicional camëntšá tenga del mundo, es el que ha adquirido a través del uso del yagé, pero no es la simple ingestión de este alucinógeno lo que conduce a la experiencia trascendental de percibir la esencia del mundo. Junto con las tomas frecuentes del preparado, hay un largo proceso, ya descrito, de entrenamiento en los distintos aspectos a tener en cuenta en el momento de manejar con propiedad la práctica de este ritual que constituye toda la razón de ser del curaca. Dice el taita Santos que el uso del yagé produce en quien lo manipula la percepción de varias realidades simultáneamente. Aprender a manejar esta situación, además de las emociones reprimidas y los afectos experimentados, las fantasías y las emociones de todo tipo, les exige al chamán un gran equilibrio mental.

3.2. Toma de yagé

Al caer la tarde, las personas citadas a participar en la sesión de toma de yagé, han tenido una consulta previa con el chamán para la valoración correspondiente de los problemas o necesidades que motivan la búsqueda de atención por parte del médico vegetal. En las instancias de personas que sólo están interesadas en la toma de yagé sin otra condición, se ha hecho previamente la coordinación para la hora de llegada al lugar del ritual, en este caso la casa del taita Juan. Al llegar, se anuncian y son invitados a tomar asiento en el salón dispuesto para el ritual. De hecho, han estado en ayuno desde el mediodía. Se acomodan y permanecen en silencio, las conversaciones que se suscitan entre familiares se hacen en voz baja y son breves. En ese sitio permanecen por varias horas hasta que hace su entrada el chamán. Alrededor de las ocho y media de la noche, éste comienza a ubicar sobre una mesa los objetos necesarios: la guaira, las velas, los cigarrillos “pielroja”, cerillas, un cuarto de aguardiente, collar y manillas de cascabeles, dulzaina, una vasija de la corteza del coco o porcelana o madera en forma de copa sin pie de apoyo, un recipiente plástico de dos litros de capacidad, el yagé embotellado en dos recipientes de plástico reciclados y una silla. Casi siempre al lado del chamán, está un aprendiz, normalmente “blanco” o de otra etnia. Después que está dispuesto todo para el inicio del ritual, Juan saluda a los presentes, pregunta que personas han tenido experiencia a ese respecto y cuales no; luego explica cual es el protocolo a seguir, los efectos, las propiedades y las recomendaciones: permanecer tumbados después de la ingesta, mantener a su alcance una manta para abrigarse, no alejarse del sitio en ningún

momento; explica los efectos inmediatos de la toma: vómito y diarrea y luego las visiones.

Después de las explicaciones, prende dos velas, una la ubica en el retrete y la otra en la mesa. Apaga las bombillas, se acomoda en su silla al frente a la mesa, se coloca los collares y las manillas y comienza el ritual prendiendo un cigarrillo, chupando y expandiendo el humo con su boca por toda la “guaira o guairasacha” (abanico de hojas secas). Luego toma un sorbo de aguardiente e igual lo sopla sobre el abanico de hojas, toma otro sorbo y esta vez soplando de manera sostenida, esparce su contenido sobre todos los elementos de la mesa acompañado del movimiento de la guaira. Vuelve a agitar la guaira encima de los diversos elementos que están allí. Agita la botella que contiene el yagé, sirve una copa, la rodea con el agitar del abanico de hojas, luego toma la vasija entre sus manos, la acerca a su boca y pronuncia unas palabras en forma de susurro. Luego hace la señal de la cruz sobre la copa, llama a la primera persona, le entrega su poción, éste la ofrece a los asistentes y luego la bebe, después sigue haciendo con cada una de las dosis siguientes a la vez que llama y se la entrega a cada uno. Finalmente procede a tomar su brebaje, de la misma manera como lo ha hecho con los demás asistentes.

Después que todos han tomado su respectiva porción, el chamán inicia el canto y la ejecución de la música por medio de la dulzaina y acompañado del agite rítmico con sus manos de la guaira. A su vez arranca música de los cascabeles de semillas que están amarrados en la articulación de sus manos. Las únicas palabras en castellano al iniciar el canto y la tonada musical que se repite por toda la noche, tanto verbalmente

como con la dulzaina, son: “Pinta, pinta, cura, cura, gente”. Las otras palabras inteligibles son pronunciadas en lengua inga.

Pasadas la hora y media o dos horas comienza la romería de los asistentes hacia el sanitario para vomitar y deyectar. Después que todas las personas han ido poco a poco liberándose de la sensación y los efectos eméticos, así como de la diarrea, el taita pregunta qué personas quieren repetir la dosis de yagé. En ese momento afirma que después de esa toma vendrán menos efectos digestivos y tendrán más visiones si aún no las han tenido, o se intensificarán en aquellos que ya las están teniendo. Las personas que quieren repetir lo hacen, y el suministro sigue igualmente ceñido al ritual que ha acompañado la primera toma.

Después que se ha suministrado la segunda dosis, inicia un trabajo de sanación con cada uno de los pacientes que están allí para eso. Los va llamando uno a uno y procede a sentarle en una silla, tomar su cabeza, fumar un cigarrillo y aplicar el humo en la coronilla de la persona. En otros casos absorbe profundamente la coronilla de la cabeza y expulsa el aire recogido a un lado y fuertemente. En otros casos toma en su boca una hojas de “chonduro”, las mastica y se acompaña de un sorbo de aguardiente y lo esparce por la cabeza, el cuello y la espalda del paciente. Luego pasa agitando la guairasacha por todo el torso. Esta operación la puede repetir varias veces con el paciente, dependiendo de sus necesidades. Las sesiones duran toda la noche, lo cual implica que las tomas de dosis de yagé se pueden repetir hasta las cuatro de la madrugada, hora en que dejan de pasar los efectos del yagé para dormir un rato e irse a sus sitios de origen. En el caso de turistas que se han alojado

en la casa del taita Juan para tener la experiencia de la toma, se quedan y pueden volver a repetir su experiencia a la noche siguiente. Se recomienda no bañarse o ducharse al otro día, porque, dicen los informantes, el cuerpo está caliente y todavía está actuando el remedio.

En ocasiones al amanecer, el taita comienza a preguntar por las vivencias que cada uno ha tenido, también espontáneamente algunos asistentes comienzan a compartir las visiones y sensaciones tenidas y así puede llegar la luz del sol sin haber dormido un solo instante durante la sesión.

Los rituales observados y realizados por diferentes chamanes camëntšá, no difieren en esencia en nada. Tal vez lo que presenta una ligera diferencia es el paso inicial de preparación de cada copa para los asistentes, en el que uno de los médicos vegetales tomó primero su poción antes que los demás y esperó por espacio de una media hora con los ojos cerrados y después procedió a darlo a las otras personas, pero intensificando el ritual para cada copa.

En las sesiones de chamanismo dirigido a la cura de enfermedades se observó que los médicos tradicionales que ejercen su práctica, tanto dentro como fuera del territorio, guardan los protocolos básicos, sin embargo en tres chamanes hay una complementación de los procesos curativos. Por ejemplo uno de ellos, aparte del soplo y “chupado” hace unos movimientos de las manos sobre el paciente a la manera de los practicantes de la terapia Reiki. En otros casos, aparte del uso del cristal de cuarzo a la manera tradicional, agregan más piedras de este material para apoyar su tratamiento. Al dialogar con los curacas acerca de las prácticas

complementarias, afirman que, en efecto, se han asumido para ayudar a mejorar los resultados en sus tratamientos. Hubo un caso, durante el tiempo de la observación, de un chamán en proceso de aprendizaje de la iridiología impartida por un aprendiz “blanco” de chamanismo. En otro caso hubo otro aprendiz de chamán, también procedente del interior del país, que traía otra técnica terapéutica que le enseñó a su maestro chamán: el temascal o sauna de adobe que adaptó a las circunstancias del paisaje de la chagra del taita en la vereda de residencia del taita Juan. De hecho éste lo adoptó y en ciertos momentos lo estuvo utilizando para los turistas occidentales. Estos parajes y chamanes indígenas son visitados con frecuencia por turistas de todas las nacionalidades, tanto en plan académico como en el de experimentación o de búsqueda de vivencias exóticas.

La exposición al turismo chamánico ha ido generando una fractura en los rituales tradicionales camëntšá. Así mismo la salida de los médicos tradicionales al mercado de las grandes ciudades capitales a vender su producto mágico a los ansiosos clientes tomadores de pócimas chamánicas de la más pura “naturaleza”, ha hecho que la concepción íntima del ritual adquiera nuevas variables que poco a poco van minando las concepciones profundas marcadas por los ancestros en los indígenas protagonistas de la mercantilización de sus rituales, que antes estuvieran dentro del orden estructural de su tribu o solo en el intercambio con otras comunidades indígenas.

Orígenes y cosmovisión

En este apartado se necesario aclarar que la información disponible es limitada desde la perspectiva de los actores, sus orígenes fueron asimilados a los que promulgaron los evangelizadores. Lo poco que se ha encontrado tiene como referencia a dos informantes. La bibliografía a este respecto es igualmente escasa, la que se ha encontrado hace alusión a la generalidad del territorio del Putumayo, por eso lo que se presenta a continuación está tan limitada.

1. El territorio Camëntšá

Explorando en la cosmovisión de las comunidades andinas ancestrales y en especial en las del norte ecuatoriano y el suroccidente colombiano donde se ubica el Valle de Sibundoy, se encuentra el mito de origen de las dos perdices. En las palabras de don Alberto Juajibioy (2006) en el que el Andinsuyo, territorio que comprende los altos Andes y sus raíces en el pie de monte y llanura amazónica y pacífica (Panamazonía), nace del enfrentamiento entre "*Jambi*" (lo de afuera, lo salvaje, lo caliente y lo paterno) y "*Laija*" (lo de adentro, lo tranquilo, lo fresco y lo materno). Dos perdices hermanas (*hijas de una misma semilla*) que lucharon con sus cantos por acordar quien queda arriba y quien abajo. Cuenta esta memoria, que luego de un largo y estremecedor combate, *Laija*, queda arriba, y *Jambi*, abajo. Pero concentró tanta energía la lucha, que al final ambas murieron fecundando y regulando con su muerte el funcionamiento de toda esta nueva tierra: sus cuerpos configuran cerros, valles, lomas y todas las formas de la tierra; sus vértebras, volcanes, páramos y montes nevados; el

corazón de *Jambi*, grande y ardiente forma el sol padre del fuego; el corazón de Laija es la luna, fuente del viento hecho en su poder y su misterio; la piel azul y transparente de Laija forma el día y al soltar su plumón, da las nubes de donde salen todas las clases de agua; la piel oscura de Jambi da la noche, donde las estrellas son huecos dejados por el desprendimiento de sus plumas. Al caer al suelo cada pluma se transforma en una especie de planta, animal u otra forma de vida según de que parte del cuerpo haya sido; los ojos de *Jambi* llenos de aguasal formaron los mares de oriente y occidente, mientras que los ojos de Laija dos grandes lagunas: Guairacocha y Quindecocha (hoy la Cocha y el Valle de Sibundoy), de ellas salieron los ríos Putumayo y Guamués, al principio solo aguados de lágrimas y que formaron el mar de Huasipungo donde nació la anaconda, la primera sabedora, que enseñó a todas las formas de vida cómo relacionarse con ellas y con todo lo demás en acuerdo con los ciclos del sol y la luna. Esta anaconda al terminar su enseñanza rompió la tierra uniendo sus aguas con las de *Jambi* y creando así al río Grande o Amazonas.

2. Origen del yagé

Según este ordenamiento original del territorio camëntšá, el todo y la nada, la muerte y la vida se relacionaron bien (orgánicamente). La anaconda guardó todo su saber en dos plantas: *Yajé* (*Banisteriopsis caapi*) y *Shishaja* (*Gaultheria strigosa*), la primera la dio a su hijo, el *Yaguar*, para que la siembre por las tierras bajas del Pacífico y la Amazonia. La segunda la entregó a su sobrina *Shiginquillanga* quien lo cría y cuida en el fondo de los páramos; asegurando estos caminos de sabiduría a quien los requiriera atrás de su tiempo. La sabia anaconda subió por uno de sus ríos

maternales, se enroscó en Quindecocha y recostando su cabeza con vista al sur y al oriente, sobre el pico de la abuela *Laija* (viejo volcán Cutanga Urcu), estremeció la tierra para liberar el eco del canto milenario, canto de lucha y de acuerdo fecundos, eco que vive en el pensamiento andino y en su gente, pensamiento y gente que a veces comunican bien y a veces no se entiende.

3. Origen de los camëntšá

Con el informante Edgar (2006), profundizando acerca de los orígenes de los camëntšá, surgieron unos elementos nuevos: lo que él llama elementos de la naturaleza, como el sol y la luna, esta última muy importante para ellos ya que es la que les permite conectar con las fuerzas vegetales de la naturaleza. Se le atribuye al satélite de la tierra la fuerza impregnada a las plantas, lo mismo que la energía del sol.

Reconocen la existencia de una fuerza espiritual de conexión entre los tres niveles existentes en la naturaleza: el alto, el medio y el bajo y entre cada uno de ellos existe una fuerza que les conecta para que las cosas de la vida ocurran en sus distintas formas. “En lo bajo está la carne, es el símbolo de la degradación porque antes de la evangelización nosotros teníamos una visión de que veníamos de un ser superior y que por tanto debemos volver a él ya que no somos perennes como carne, que vamos camino a la degradación, nosotros nacemos para la vida pero nacemos para la muerte”, dice nuestro informante. Por eso cuando soñamos con la carne, es de mal augurio. En cambio los sueños con lo vegetal tienen un significado que se caracteriza porque nos va a traer muchas frutas y esos nos trae felicidad, incluso la misma muerte es felicidad, en un primer

momento puede causar dolor pero también regocijo porque esta persona va a descansar, decimos nosotros” (Informante, Edgar, 2008). El planteamiento de este informante podría estar sesgado por su formación como seminarista. De hecho, aunque trate de preservar cierta autonomía como indígena, al momento de describir y explicar las tradiciones, quedan de una u otra forma contaminadas por los discursos decimonónicos de la iglesia católica.

4. Origen del Carnaval Camëntšá

En la conversación con don Alberto (2006) respecto al origen del carnaval indígena, esto fue lo que dijo: Cuentan los mayores que en la comunidad no existían fiestas, que todo era trabajo y que no había formas de distracción para los indígenas. Fue entonces que estando reunida la comunidad en el parque de Sibundoy, llegó un hombre blanco vestido muy elegantemente con los trajes camëntšá, hablando en lengua propia, que les preguntó qué fiesta tenían. Ellos respondieron que nada. Dijo entonces, que ellos necesitaban de un carnaval que les alegrara una vez al año por el resto de la vida. Les dijo que esperaran un momento y se retiró del sitio. Al rato regresó adornado con coronas, cascabeles y otros aditamentos propios del carnaval, así instituyó por una vez en el año el carnaval indígena, pues fue el mismo Dios quien trajo la fiesta a los indígenas. Agrega que alguna vez, por allá en los años sesenta, hubo una autoridad civil que quiso prohibir el carnaval y que la oposición a ello tuvo como argumento que esa festividad había sido instituida por el mismo Dios y que por lo tanto, era para toda la vida.

Con estos breves relatos se ha podido obtener un mínimo de información respecto a algunas de las historias que asocian a sus orígenes, sin embargo, ni los mismos informantes tienen convicción de ello. Lo han relatado más como un cuento que como una relación histórica de sus orígenes. Excepto en el relato del informante que se refiere a la carne y los vegetales asociados con los sueños. En este caso. Él tiene la certeza de que todo aquello que está transmitiendo debe ser asumido por la comunidad, pero que él considera que ya se ha olvidado y que por lo tanto, es un aspecto que debe preocupar a las autoridades del cabildo.

CAPÍTULO VII

Redes sociales y rituales de pasaje



1. Embarazo (Ngomamaná = gestación)

1.1. *Planeamiento.*

En la lengua Camëntšá la palabra ngomamaná corresponde a la gestación y antes de abordar el tema del embarazo como tal, es importante tratar lo concerniente al planeamiento del embarazo. Para ello los relatos de los indígenas pueden ser muy ilustrativos. El punto de vista de esta informante se mueve entre dos fuerzas, uno muy apegado al discurso evangelizador decimonónico y el otro a una realidad económica carencial, ella dice que “en la tradición, la ley del casado es tener 12 hijos, así como Dios tuvo sus doce apóstoles; pero ahora eso no se puede, por allá abajo hay una señora que tiene 16, para los antiguos es como ya haber terminado la tarea de la mujer,

tener sus 12 o hasta que Dios quiera, con eso uno ya tiene ganado el cielo, para los Inga, por ejemplo, se dice que la planificación es como matar los hijos, que todo eso es malo”. Otra pareja, con una perspectiva más occidental, porque ha estado en contacto con la población blanca por las relaciones laborales, tiene la percepción de la necesidad de planeación de los embarazos: “...todos los embarazos han sido planeados, en este momento estamos esperando que el Cristian se críe un poco más para tener otro”; una evidencia de su regulación reproductiva es que están dentro del programa oficial de Planificación familiar del sistema de salud mediante la aplicación de un inyectable de uso corriente denominado “Depo provera”.

En cuanto a que las parejas indígenas pudieran presentar algún problema de infertilidad, no hubo información alguna, ni relatos por parte de informantes de que esta situación se pudiera presentar o hubiese pasado. Al parecer los casos de infertilidad no llegarían a hacerse del dominio público porque inmediatamente buscarían la atención por parte del chamán o médico vegetal, quien cuenta con los recursos vegetales y el saber tradicional para tratar esa anomalía: “...para tener hijos se le da otro remedio...el yoco cusumbe...”. De hecho, el único caso conocido de infertilidad proviene de una enfermera profesional “blanca” que acudió al taita Martín después de haber sido tratada infructuosamente por la medicina alopática y quien logró después del tratamiento con la medicina tradicional quedar embarazada al primer mes de tratamiento, según relató ella.

- ***Implicaciones y cuidados.***

Después, cualquiera sea la circunstancia, aferrados a la tradición o rompiendo con ella, el embarazo tiene implicaciones en algunas conductas

relacionadas con la ingesta de alimentos y las relaciones con el mundo físico o mágico. La afectación está circunscrita a su apego o no a las creencias ancestrales; por ejemplo, una mujer dice que se debe "...evitar partir leña o hacer fuerzas, pero no hay problemas con ninguna comida"; o como lo percibe otra mujer al afirmar que: "uno sufre mucho de frío, pero por otra parte sólo me ha dado los ascos pero nada más".

Antiguamente eran muy estrictos los cuidados con el embarazo y cuidando que su estado no fuera conocido por otras personas ajenas a su familia "...desde el primer momento ella tiene que tener mucho cuidado en el modo en que lo va a sentir y saber el motivo de que está esperando"; el recelo de las gestantes para evitar que se hiciera público el embarazo no tiene ninguna relación con efectos negativos en el desarrollo del mismo, lo conservan como algo íntimo, sólo consultaban a la partera si se sentía necesidad de ello. La partera tenía que ser una persona de mucha confianza, por lo general era la abuela o la persona que ha atendido tradicionalmente a las mujeres mayores de la familia; también existían parteros por vínculo familiar, eran los esposos o padre de la parturienta; si estas personas se habían ganado la confianza en su medio, eran consultados por otras personas.

Al referirse a los cuidados durante el embarazo, el taita Martín, un chamán cercano a los 90 años, no comprometido con la atención de partos, tiene una convicción tradicional que vale la pena destacar, afirma: "que no carguen nada, ni pesado, ni liviano (...) además darles harto queso, este es el que le da forma de pomada al cuerpo, cuando está a punto de nacer, la mujer no siente nada porque el bebé está cubierto de mantequilla y cae no

más”; por supuesto está haciendo alusión al vérnix o unto sebáceo con el cual se designa en la terminología médica la sustancia blanca que recubre a muchos bebés al nacer.

Estas creencias están férreamente sujetas a la tradición de los indígenas camëntšá e inmersos en los procesos relacionados con las fases del desarrollo, a pesar que muchas han sufrido modificaciones en la medida en que los colonos y las instituciones han permeado su cultura.

La gestante acude a la partera por cualquier inconveniente que tenga, malestar o dolores; sin embargo, el papel de la partera es más que todo de prevención, pues una de las acciones que realiza es la sobada del vientre de la mujer embarazada para acomodar al niño, para que este no vaya a venir de pie y mantenerlo centrado.

Para las parteras, el séptimo mes es el de mayores riesgos para el embarazo. Hay que tener muchos cuidados para evitar el nacimiento del niño en ese mes, ellos lo llaman: shbená. Este tiempo del embarazo es el que mayor riesgo de aborto presenta si no se alivian los antojos. Para algunas con solo tomar agua se pueden satisfacer, pero para otras es necesario acudir a otras medidas como lamer tres veces el raspado de la piedra de moler.

Para la prevención de los antojos en general, se acostumbra dar a las niñas el sobrante de una cuna, una patata u otro tubérculo que el cuy haya roído; lo que asegura a la futura mujer embarazada inmunidad a los antojos y por lo tanto, los riesgos que conlleva la no satisfacción de los mismos. Al respecto, una partera le da trascendencia a los antojos y los atribuye a la intención del feto, ya que, como dice la informante, “...de pronto toca darle

el cuidado, es que las criaturas son las que deciden que le pasa a la madre; si debe dejar de comer o quitarle el hambre; otros que miran y ya tienen ganas de comer, les dan antojos”; es como si la voluntad del feto se trasladara a la mujer que se ve en la necesidad de cumplir los deseos de la criatura. Para reafirmar lo dicho agrega que “...una señorita que se desocupó, me decía que le dio por comer sidra de todas las maneras, que cuando a ella la mamá no le daba, ella las buscaba y se las hacía de cualquier forma” (Informante Antonia, 2008).

- ***Comidas y antojos.***

Pero así como se presentan los antojos, también se sucede el repudio hacia ciertos alimentos, personas o situaciones. Este el caso de una mujer que “... cuando tenía tres meses de embarazo le dieron ascos a cosas y fastidio por el marido y luego que le pasaron los ascos pasó el fastidio por el marido...”.

Unas mujeres indígenas sufren más restricciones que otras, pero eso está en relación directa con el grado de aculturación a que ha estado expuesta, es el caso de la mujer que afirma que: “...en los cinco embarazos no he tenido molestias en nada de la comida y tampoco en ninguna otra cosa, ni para trabajar hasta el último mes”.

Las parteras enseñan la toma de bebidas aromáticas de diferentes especies que sirven para prevenir diferentes riesgos de enfermedad al bebé y a la madre: “Tomar infusiones de breva y lechera, les va a permitir tener abundante leche”. “Chonduro y toronjil les sirve para los nervios de ambos; las bebidas de manzanilla, cedrón, canelón, limoncillo y congona para el frío; orégano, verdolaga y hierbabuena para los cólicos y dolores del parto”.

Se recomienda “no comer mucho ají porque los niños nacen con sarpullido en la cara; así mismo, no sentarse encima de las piedras para evitar el frío”.

Se sugiere “comer de todo aquello que se le antoje, esto con el fin de evitar los abortos”, en los casos en que no se puede satisfacer el antojo, se procede a “tomar agua”. En cuanto a la ingesta de chicha por parte de la madre, ésta “debe ser tierna porque es de gran alimento para ella, en cambio la chicha fuerte, el niño la puede sentir y como reacción a eso comienza a dar patadas fuertes como si quisiera salirse de la barriga y eso ocasiona fuertes dolores a la madre”; así mismo puede “ocasionar en el niño el mal del frío y otras enfermedades”.

Las informantes aluden a un sinnúmero de frutos y alimentos que de ser consumidos durante el embarazo podría ocasionar en los recién nacidos y en su posterior desarrollo problemas físicos y fisiológicos: Comer chilacúan ocasionaría “que la cabeza del niño sea como la de ese fruto”. La ingesta de “...aguacate podría producir manchas en la cara del recién nacido”; así mismo, “el motilón podrá hacer que el niño nazca trigueño”; el consumo de “palmito puede ocasionar que el cabello del menor sea de color amarillo”; “comer huevos de gallina encubados” retarda la menarca en aquellos casos en que el nacimiento sea el de una niña y finalmente, “el limón produce mucho lagrimeo en los niños”.

Por oposición, desde la perspectiva de otras parteras la ingesta de algunos de los productos restringidos puede ocasionar beneficios en la madre; por ejemplo “el chilacúan se toma con aguapanela para la sed” y no tiene contraindicación. Otros vegetales como “la manzanilla es utilizada para emplastos y baños vaginales” y no para tomar.

Entre otros cuidados está el “fajarse con una tela de franela roja con el fin de concentrar el calor”, esta faja debe irse aflojando en la medida en que el vientre de la materna crece; a este cuidado se agregan otros como es el de “no mojarse el vientre, no pasar por zanjas, ni agacharse mucho”. Creencias, como “dejar la cuchara de palo atravesada dentro de una olla de comida, podría hacer que el parto” fuera podálico.

En los casos en que la “embarazada llegase a visitar cementerios, asistir a velorios o acercarse a una persona fallecida”; ésta debe “hacerse un sahumero con ramo bendito, ruda y cigarrillo con el fin de evitar el mal del frío”. “Si la madre se acuesta siempre sobre un mismo lado podrá ocasionar el que el feto se le encaje”; el dejar “la olla destapada al lado del fogón conlleva a que el feto pueda ahogarse en la placenta”.

Respecto a los efectos por la visita a un recién nacido por parte de una mujer embarazada de un bebé del mismo sexo que el visitado; Antonia, afirma que “cuando una mujer en estado, visita a un bebé, a éste le da pujo y si de pronto la mamá no llega a saber, es muy dudoso de curar; si se sabe se le llama a la persona y se le ruega que escupa el ombligo del bebé por tres veces”. Cuando se habla de estado, está haciendo referencia al estar embarazada y desconocerlo, por lo tanto, no saber el sexo del feto en gestación; en esos casos, no se pueden tomar las medidas preventivas para evitar el pujo o para detectar a la persona que lo pudo haber ocasionado.

En lo referente a los males relacionados con las fases de la luna, para esta comunidad existe la creencia que “en la fase de luna llena no debe sentarse a comer estando con la mochila terciada al cuello, eso podría ocasionar que al niño se le enrede el cordón umbilical en el cuello”; también

el exponerse a la luna en fase llena o menguante puede “ocasionar giros bruscos y desacomodar al feto y esa mala posición del bebé, en el caso de una madre débil, puede ocasionar un aborto”.

La siguiente es la recopilación de las reflexiones en torno a los cuidados durante el embarazo por parte de un grupo de mujeres que se desempeñan como madres comunitarias camëntšá con las cuales se comparte los datos recogidos entre los informantes. Ellas escuchan y posteriormente se les pregunta su punto de vista, estos son algunos: “...para la comunidad Camëntšá la gestación era algo muy respetuoso, delicado y en últimas, sagrado; por eso la cantidad de prohibiciones y cuidados”; otra interviene afirmando “que antes de producirse el embarazo era necesario cumplir con el compromiso del matrimonio, por lo que antiguamente eran raros los casos de madres solteras, esto se consideraba como pecado e irrespeto a la comunidad...”; la siguiente se suma a los comentarios, diciendo “y tal vez por eso es que a los de la comunidad no les gusta que les hablen de control natal...”. A renglón seguido otras opiniones más: “...los cuidados y prohibiciones en el embarazo se convertían en normas de control preventivas ante posibles dificultades del parto y el desarrollo del niño...las plantas medicinales calientes eran necesarias porque el cuerpo tenía que conservar una temperatura muy adecuada; la madre no podía asistir a velorios, entierros, pues se cree que al morir sale el espíritu que puede perjudicar al niño; para evitar esto se usa quemar el ramo bendito, que por medio del humo hace que el espíritu salga...”

A pesar del proceso de transculturación de la comunidad indígena, el discurrir del embarazo está acompañado por muchas consideraciones que

se aferran a la tradición y la costumbre de antaño, resistiendo la ejecución de los programas de promoción y prevención implementados por las instituciones de salud locales que ejecutan la política nacional en ese campo.

Cuando la gestante por una u otra circunstancia se ve obligada a asistir al hospital, a recibir cualquiera de los servicios ofertados, enfrenta varios choques culturales: ella en casa siente la confianza que le brindan su esposo y la partera; mientras que el equipo de salud es extraño para ella; la gestante se siente recelosa, temerosa y acomplejada. El ambiente de su hogar es familiar, natural, sencillo y de acogimiento, puede tomar las bebidas de plantas medicinales que requiera; en el hospital, en cambio, el lugar se hace extraño, frío, sofisticado, lleno de instrumentos y productos farmacéuticos, una posición para el parto que es incómoda para ella; sometida a prácticas asépticas que le hacen sentirse violentada, enfrentando maneras foráneas de asumir el embarazo y el parto; sola, sin compañía de los seres que le son cercanos afectivamente, eso hace que la experiencia del parto sea traumática.

A lo anterior se agrega el manejo de la placenta “porque en el hospital no se puede hacer el ritual de la placenta; convirtiéndose en algo grave para el futuro de la criatura, pues la placenta proviene de lo más íntimo de la madre; está ligada al bebé... ya cumplió su misión; pero ahora debe pasar a otra etapa, volver a la madre tierra, donde se sigue alimentando; por eso necesita un lugar especial, recibiendo los cuidados naturales, el calor de la cocina y la familia; desde allí le proporciona virtudes,

fortaleza física y espiritual a la formación del nuevo ser. La madre también se perjudica sino tiene estos cuidados”

A lo dicho anteriormente, estas mujeres agregan lo concerniente a los papeleos y trámites, “...con las exigencias de las instituciones, con tantos protocolos de atención, afiliaciones, carnés, aplicación de escalas, valoraciones, infundiendo la cultura médica de ellos, eso hace que se afecten las creencias y costumbres indígenas.

2. Parto y puerperio

- ***Atención del parto***

Dentro de los preparativos para la atención del parto se tienen: “para cortar el cordón umbilical” un trozo de vegetal que es sacado de una caña de maíz, de un junco o de una palma con la que se hacen esteras, de ella “se utiliza el filo con el que se ha de cortar el ombligo del recién nacido”; la estera donde se va a colocar al bebé; una hebra de lana roja de oveja con la que se amarra el muñón del ombligo después de cortado; la gallina ponedora; el chocolate; los condimentos y las plantas que han de servir para ese momento; las pomadas; el aguardiente quemado que se mezcla con agua panela para que lo tome la madre; la arracacha (un tubérculo), con propiedades como alimento caliente y altamente nutritivo.

Respecto al tiempo del parto, dicen las parteras que: “cuando se demora el parto es por el frío del estómago y el orégano sirve para eso”; les recomienda “tener abrigado el estómago y no andar descalza para que no le vaya a dar frío”; así mismo, las “hojas de aguacate con panela porque hace más rápido el parto”; también les dan “infusión de orégano para abrigar el estómago”. Con respecto a otras prácticas, “los antiguos utilizaban la raposa

(zorro de monte) para ayudar a los partos, con la cola lo fujeteaban a uno por el estómago y la cadera para hacer más rápido el parto, o con la manteca le frotaban todo el vientre y por detrás y también...sirve para las manchas de la piel el caldo de la raposa sin sal”.

El padre de la criatura prepara el lazo o guasca de la cual la madre se va a agarrar al momento del parto y provee la leña necesaria para todas las actividades en las que se requiere de la misma.

Por lo general, en la cocina es donde se realiza la atención del parto; participan la madre de la gestante, su esposo y la partera; la mujer en trabajo de parto está en posición de rodillas, sosteniéndose del lazo o “faja” que pende de una viga del techo; esta posición le permite a ella hacer la fuerza necesaria para que nazca el bebé; su esposo le da apoyo y sostén tomándole por las axilas; la partera a la espera que salga el bebé, el cual es recibido sobre una estera cubierta con un trapo limpio; “...al momento de nacer el bebé se cubre hasta que no salga la placenta”. La partera está al tanto de todo y dando las instrucciones, realizando los preparativos para atender cada momento. La madre de la parturienta, si está presente, esta atenta a colaborar en los menesteres que indique la partera.

Dentro de todas las personas entrevistadas, se destaca un caso único de parto domiciliario en posición acostada, atendido por partera no institucional, que agrega otro elemento más a la forma de tener a sus bebés; esta madre dice: “...Esteban nació por partera, lo tuve acostada, me dieron aromáticas antes del parto, para acelerarlo me dieron infusión de hojas de aguacate con panela, pero él venía diferente y por eso me tocó acostada; si no es así, es agarrada de una guasca de las vigas de la casa”.

Respecto a la asistencia al parto por parte del esposo, un taita tiene la justificación para que el padre de la criatura al nacer deba estar presente: "...los papás participan en el parto porque es una obligación por ser él parte integral de eso proceso de reproducción y mantenimiento del equilibrio natural"; los camëntšá "viven entre el equilibrio y el desequilibrio, el establecer una relación de pareja con una mujer rompe ese equilibrio; porque cada persona sola, sin vínculo, mantiene su equilibrio; pero al vincularse a otra, rompe el equilibrio de la otra y el de sí mismo"; pero todos los aspectos desequilibrantes tienen su forma de restablecerlo; "el hecho de que un hombre aborde a una mujer y la lleve por el proceso de hacerla su esposa, está interfiriendo con la intimidad de esa persona; eso por lo tanto, es una interrupción, y esa ruptura requiere la búsqueda del equilibrio de ambos; la forma de alcanzarlo es a través de las relaciones sexuales, que es el acto equilibrante; ahora, después del embarazo llega el parto; éste es la evidencia de la interrupción, la cual se compensa con la asistencia al parto, lo que a su vez reafirma la conexión con la naturaleza".

El parto en la cocina tiene una justificación por parte de los protagonistas indígenas; es el sitio donde se tiene disponibilidad de todo lo necesario para la atención; así mismo es ese el sitio donde se va a enterrar la placenta (bejata) y donde existe mayor abrigo y mantenimiento del calor del fogón; este espacio conserva para muchos indígenas una continuidad de lo que "en la tradición significaba el estar al lado del fogón; a la mujer le daba más fuerza, antiguamente al lado del fogón se daba la instrucción; además porque era el centro de conversación de la familia y también porque en el fuego está Dios: la fuerza que nos mueve a vivir"; esta aseveración de

un informante demuestra el apego a la fuerza teológica heredada de la evangelización que ha reinado en el Valle de Sibundoy.

Aparte del simbolismo de la cocina y el fogón, también se justificaba estar allí por la comodidad y acceso a los elementos requeridos durante el parto. Durante el trabajo de parto los niños, a los que en general se desatienden por obvias razones, mantienen su aire de libertad aunque se les restringe la entrada al escenario del parto, generalmente sugiriéndoles irse a la chagra. Apartándose de esta prescripción, un hombre relata que ellos fueron testigos de uno de los partos de su madre, por ello él considera que el celo frente a la mirada curiosa de los menores no podría catalogarse de estricta: "...una vez yo miré a mi papá y también nosotros miramos a mi mamá que estaba teniendo un bebé".

Ahora, dentro de la gama de amenazas contra la tradición del parto en la cocina, está la disminución de la madera disponible como alimento para el fogón de leña y su reemplazo por el gas combustible; el ingreso de las estufas a gas y el uso de las mismas están en contadas casas del resguardo, seis en la vereda. Este factor se constituye en una amenaza que puede llevar a la extinción de los elementos simbólicos y rituales del parto en la cocina y la seguridad que brinda el fogón de leña para la generación del calor indispensable para el proceso de parto, alumbramiento y enterramiento de la placenta.

En la indagación realizada, respecto al proceso de parto domiciliario, no importando el grado de aculturación de que hayan sido objetos muchos indígenas, se preservan variados elementos de la tradición; por ejemplo, la preparación y vivencia del embarazo, dicen los informantes más expuestos

a la aculturación, que: "...cuando se inician los dolores se llama a la partera; el esposo siempre está presente, se toman unos tres cogollos de aguacate con agua panela para que el niño nazca ligero, antes le arreglan a uno el estómago". Luego, con respecto al parto agrega que "el parto siempre ha sido de rodillas, agarrada de lazos". La variación viene en lo que concierne al corte del cordón umbilical, en este caso lo han hecho con tijeras en los dos últimos nacimientos.

- ***Alumbramiento y corte del cordón umbilical.***

La informante al referirse al parto y sus tiempos, manifiesta especial atención porque "uno tiene que tener cuidado de si los dolores vienen de cuatro minutos, o de tres, o de dos minutos, o de uno o cero"; e inmediatamente aborda el tema del alumbramiento, afirmando que: "...Si se le queda la placenta hay que coger rápido un huevo, vaciarlo haciendo un roto y sacarle la yema y la clara; calentar ese huevo y pasarlo a la mujer para que ella sople duro dentro del huevo, ese es el secreto para que se desocupe y sacar la placenta".

Las familias, que por circunstancias propias de la economía de su hogar han convivido entre no indígenas fuera de su territorio, mantienen otros elementos de la tradición para el alumbramiento; por ejemplo: "...para la salida de la placenta, si se demora le amarran a uno un pañuelo blanco en la frente o la ponen a soplar una botella; hay que esperar a que salga la placenta para cortar el ombligo, la placenta se entierra debajo del piso o al pie de la candela". "El ombligo lo amarran con un hilo y cada vez que se le baña se le aplica talco". En este caso aparecen elementos diferentes que rompen con la tradición y se asimila al modelo occidental, uno es el uso de

la tijera para cortar el cordón umbilical y el otro el de echar talco en el ombligo del recién nacido después del baño.

El alumbramiento requiere de maniobras que lo faciliten: "...a las parturientas le echan aguardiente caliente en el estómago para ayudar a que salga la placenta; luego que se ha expulsado la placenta le cortan el ombligo al bebé, luego lo asean, lo que queda del ombligo y la placenta la entierran en el fogón para que uno no sufra de la matriz". Otra referencia de un informante más, ratifica la tradición del enterramiento de la placenta, por ejemplo: "...en el caso mío se siguió al pie de la letra, yo nací al lado del fogón en estera, se apagó el fogón y se levantaron las piedras y ahí se enterró la placenta...".

Otra de las costumbres al momento de nacer el bebé y cortar el ombligo, es levantar al recién nacido por parte del padre o de un hombre fuerte y saludable, el informante agrega: "...en ese caso fue mi abuelo quien me levantó, porque mi papá se había ido para Venezuela".

Esta cita de uno de los informantes se complementa con otros datos; por ejemplo, el proceso de alumbramiento se estimula en la mujer a través de las bebidas de agua de panela con canela y anís estrellado en unos casos; en otros con agua de panela con cogollo de arracacha, en especial la arracacha celeste; estos brebajes con el fin de que se "abrigue y expulse la placenta lo más rápido posible". En aquellos casos de las mujeres que "por algún descuido les da dolor en la matriz o cólicos, se les recomienda tomar agua panela con guayabilla, tigre guasca y aguardiente quemado o agua de cedrón".

“Apenas se desocupa y sigue la placenta (bejata)”, la cual se envuelve en hojas de palo mote o de achira morada, también de naranjilla y en aquellas familias en que por una u otra circunstancia se han ido perdiendo las tradiciones, simplemente en una cobija o tela, la misma en que se recibió al niño y se le entierra al ladito derecho (catsbioica) del fogón o tulpa (shinyaca); ni muy profundo, ni muy superficial; esta creencia tiene que ver con la dentadura y el sistema óseo; se dice que determina la forma de salida de los dientes o “muy salidos o muy adentro de la boca”; la referencia para la ubicación del lado derecho, es la entrada a la vivienda; “al ladito se le coloca la candela, ojala el palo de leña encima, palo de encina o de motilón, en general de leña fina, para que se seque y la mujer no se enferme, esta madera igualmente influye en el tipo de dentadura y los huesos y sobre el sitio donde se enterró la placenta no se puede cocinar porque ese es un lugar sagrado”.

Para evitar las hemorragias posparto, “se hace un preparado de buangan chonduro con fchisaj (paramillo) para tomar. Después que la mujer se ha desocupado debe recoger el vientre y fajarse para que no se vaya a enfermar”.

En la comunidad indígena Camëntšá, hay un apego a la estética dental y para eso ellos mantienen la tradición de hacer lo necesario para lograr una buena dentadura para el que acaba de nacer. La persona que entierra la placenta debe ser alguien que ostente una dentadura sana; así mismo, se preserva el cuidado de no avivar el fuego del fogón soplando con la boca porque se corre el riesgo de sufrir problemas dentales incluidos el “dolor de muelas”.

Después que el bebé nace “lo primero que hay que hacer es amarrar el ombligo con un cordón de lana rojo para que no se sienta mucho frío, para que no le duela el estómago...se mira el ombligo; tiene un nudo y más abajo se le corta con el juco”; la informante señala unas medidas a través de gestos y movimientos de sus manos, para graficarlas toma como referencia el grueso de los dedos, lo que corresponde a tres o cuatro dedos de distancia del abdomen al punto de corte. El color rojo de la lana tiene en la tradición camëntšá un significado, “...el calor y la fuerza”

“Sigue primero que todo limpiar al niño, después se cogen tres cogollos de palo mote encima de una tapa de una olla, se lo quema y esa nata que queda es la que se coloca alrededor del ombligo y así a los dos o tres días se cae el ombligo y se cubre con un trapo...”. Ese cubrimiento del área alrededor del ombligo con el producto de la planta cortado “...trae consigo mismo la protección al bebé, sin que haya necesidad de buscar otras formas de protección, entre las cuales se encuentra el bautismo.

Dicen los informantes que antaño los mayores le “echaban en el ombligo ceniza de ramo bendito o del centro de la estera; también utilizaban polvo de madera apolillada hasta la caída del ombligo; el muñón del ombligo al caer era guardado para ser utilizado como remedio”. Agrega doña Antonia que, anteriormente a los niños “se acostumbraba darle unas gotas de coco o de un preparado de yagé tigre guasca, chonduro, cuyanguilla y guashuya para la buena suerte, contra el mal viento y otras enfermedades y para que el bebé sea fuerte y saludable”; “...después se le entrega al papá o a la persona encargada, en los casos en que no se encuentre el esposo, la persona encargada es el abuelo”.

Actualmente algunas familias acostumbran bañar el recién nacido el primer día y otra modificación es la de la aplicación de talco en el ombligo del niño. Tanto si se baña el primero o segundo día, acostumbran hacerlo siempre con agua de hojas de naranja y flores de saúco. Sin embargo, en lo que respecta al baño “hay que tener mucho cuidado de no asustarlo”. “Los pañales o su ropa deben guardarse del sereno porque le produce diarrea de color verde, lo mejor para eso es sahumarle toda la ropa con helecho seco y darle a tomar al niño una bebida de agua de comino en una cáscara de huevo”.

El agua con que se baña al bebé y las secreciones de la madre durante el primer mes, van a parar a una fosa que se hace en los alrededores de la casa; se cuida que no sean arrojadas al suelo de manera indiscriminada; no guardarse esa precaución puede traer consecuencias funestas para la salud de la madre y para la salud y la buena suerte del niño.

Durante toda la fase de parto no se admiten visitas, e incluso, en algunos casos se deja a una persona encargada de no dejar pasar a nadie a los predios de la casa pues frustraría el parto; además de razones prácticas: “...en eso son muy celosos porque las visitas como que interrumpían, una abuela tocaba la puerta y ahí se subía el bebé y había que llevarla para el hospital”.

Después que la mujer ha parido, las mujeres vecinas y familiares les visitan; la costumbre es llevar algo de comida, normalmente se utilizan los alimentos de que se dispone y dependiendo de la capacidad económica, a

veces incluyen el chocolate; a pesar que este nutriente no haga mucha presencia en la dieta alimenticia de los camëntšá.

Respecto a los cuidados en el puerperio: "...las mujeres no tienen que hacer fuerza, no comen la gallina del pueblo, no toman café, no comen ají; no se puede barrer, ni coser; no estar sentada, no bañarse con agua fría; lo bañan a uno con altamisa por lo que está débil la matriz". Las parejas que han modificado de alguna manera la vivencia del embarazo, preservan algunas conductas relacionadas con el puerperio; Mariela dice: "los cuidados se mantienen durante 15 días; la comida son caldos, comida suave, no se pueden comer comidas frías, no tocar el agua fría; por ejemplo, la sopa de maíz cae pesada la estómago, lo mismo que el frijol y el arroz, lo conveniente es comer la sopa de fideos y la carne de gallina. En la casa no se puede jabonar, barrer ni cocinar y si uno lo hace se enferma; después de los 15 días lo puede hacer pero despacio". La misma informante relata su experiencia como cuidadora: "cuando yo tenía once años estuve cuidando a mi hermana, yo le hacía todas las labores del hogar porque el marido era un borrachín".

Como en la mayoría de las situaciones propias del embarazo, el esposo asume el rol de la tradición indígena para los hombres: la atención absoluta de esa fase, ya que "...los cuidados de la parturienta los hace él, todos los oficios los hace él, lo mismo que el cuidado de los niños y todo lo de la casa". Con respecto a la comida en el posparto en los primero ocho días, "...es darles a comer solamente tostada y caldo de gallina, después se les puede dar sopa de fideos, de maíz, gallina ponedora con mucho cilantro, cebolla, arracacha, chocolate, maíz tostado molido, avena y en general

alimentos calientes”. “No se les puede dar pollo porque es fresco y les puede volver la hemorragia”. Dentro de los cuidados que la madre recibe durante el puerperio está el de hacerle “un emplasto de manzanilla con vela de cebo, se le faja desde la base de los senos hasta la cadera y así permanece hasta el final de la dieta, cambiando de vez en cuando el emplasto”.

Respecto a la delegación de la responsabilidad del esposo en los cuidados para con su esposa; hay un hecho que merece destacarse: en tres familias de la vereda Tamabioy, existe la capacidad económica para contratar una persona para el cuidado del puerperio; en esos casos, “se le hace un encargo a una persona en especial, sin que sea necesario alguien de la familia; es sólo alguien que por sus cualidades merece por parte de la familia asumir ese rol que debe cumplir por 30 días después del parto”. Esto es excepcional, pero se presenta dentro de la comunidad. Siendo una alteración al patrón cultural de los cuidados del posparto; puede explicarse desde la perspectiva económica y laboral: en las tres familias que tienen esa capacidad, la ocupación laboral de los hombres cabeza de familia, desarrollan su trabajo saliendo con frecuencia del resguardo a otras ciudades del país; esa situación de subsistencia no les permite estar al cuidado de su familia como es la costumbre dentro de la comunidad indígena, alterando de alguna forma la estructura cultural de la unidad doméstica que mantienen compacta mientras puedan obtener los recursos de subsistencia dentro del contexto ecológico que les acoge.

El reinicio de las relaciones sexuales después del parto, tiene sus diferencias; no hay homogeneidad en los tiempos que suministran los

informantes, ello depende de la perspectiva que cada uno maneja desde su rol tanto en la comunidad como en la intimidad. Un chamán afirma: "...el mismo tiempo que se guarda después de iniciado el embarazo es el mismo con que se reinician después del parto, sería igualmente a los tres o cuatro meses"; cuando habla de igualmente de este número de meses, se está refiriendo a que las relaciones sexuales, después que se está embarazada tienen "...un cierto tabú o restricción de las mismas, después que se ha probado el hecho de estar embarazada; que lo muestra el crecimiento del barriga, que al parecer para ellas sería a partir del cuarto mes".

Otra perspectiva: una mujer habla del reinicio de las relaciones sexuales a partir de los cinco meses después del parto, el caso de Alicia, "...las relaciones sexuales las reinicié, luego del parto, a los cinco meses; principalmente para evitar un nuevo embarazo". En cambio otras las inician "...después de los veinticinco días"; de hecho, esta pareja está bajo la influencia de los programas oficiales de planificación familiar.

Todo esto muestra que no hay una cohesión o un mismo punto de vista en cuanto al inicio de relaciones sexuales después del parto.

A esta diversidad de aspectos, aunque no relacionados con el inicio de relaciones sexuales, se agrega el de un funcionario público no indígena, promotor de salud; ha tenido a su cargo la vereda Tamabioy, ahora lo hace en la vereda contigua, San Félix; respecto al puerperio y otras situaciones que alteran la tradición Camëntšá, él dice que ha conocido "muchos casos de madres que a los quince o veinte días de posparto ya salen a trabajar como jornaleras junto con su esposo; en los casos de mujeres que trabajan en el área urbana, en casas de familia o en algún almacén; igualmente se

van al trabajo sin cumplir los cuarenta días”. Hay un elemento importante que este funcionario agrega a esa situación, es la relacionada con el acompañamiento de la madre a su hijo. Dice: “...con la diferencia de que para el campo los bebés son llevados a cuestas y dejados en hamaca en alguna parte cercana a la mamá; en otros casos se dejan al cuidado de los niños mayores; ejemplo de ello, el caso de una niña de cinco años, hija de una auxiliar de enfermería que trabaja en el hospital de Colón, quedó al cuidado de su hermano de menos de un mes y al momento de una visita que yo hago, la niña salió a la puerta con un tetero en la mano”.

En cuanto a las mujeres que por diversas circunstancias no cuentan para el parto o el puerperio con algunas de las personas que tradicionalmente hacen parte del grupo de atención, esposo o partera, en el puerperio por ejemplo, lo cual se presenta con poca frecuencia, “son las mamás las que se encargan del cuidado”.

Para aquellos eventos en los que la mujer, en proceso de parto, no tiene con quien acompañarse, igual dispone de una faja o un lazo del cual tiene que sostenerse. El parto generalmente, raras excepciones (un solo caso conocido), se realiza de rodillas y se agarran a un banco de madera: La partera dice: “...ellas, de rodillas se agarran de un banco de madera y así tienen su bebé”; y agrega que ese caso lo vivió la madre biológica de la que ahora es su hija adoptiva: “ellita se agarraba de un banco y ahí tenía sus hijos y luego con las rodillas les aplastaba o machucaba la cabecita, dicen que así tuvo nueve y sólo se criaron tres, yo le ayudé con dos”.

2.1. Partos en el hospital

El incremento en la cobertura de las acciones de promoción y prevención de la entidad territorial de salud a través de sus promotores de salud, incluye la comunidad indígena; de hecho, han puesto un Centro de Salud en el resguardo para prestar todos los servicios de atención primaria, que incluye por supuesto el control de embarazo y el control de crecimiento y desarrollo. Poco a poco la población incrementa el uso de estos servicios; sin embargo, lo relacionado con el control prenatal encuentra resistencia por parte de los indígenas en general. Tienen varios argumentos, uno relacionado con el personal médico: “lo tantean a uno como si fuera una gallina, le introducen el dedo en la vagina... rasurándole, abriéndole las piernas, regañando, haciendo todo brusco como si uno no sintiera; además la forma de atenderlo a uno es muy diferente, acostada; tampoco hay los cuidados que aquí en la casa se tienen; es muy feo como lo atienden a uno”.

Las mujeres indígenas en general prefieren la partera, aunque algunos de los partos son atendidos en el centro de salud. Un caso, el de Alicia que tuvo a “...William en el hospital, porque a mi me dio varicela y entonces me mandaron al hospital y como ya estaba en las últimas...pero me fue mal, duré tres días complicados allá... cuando uno da a luz en la casa al niño lo dejan quietito, pero en el hospital hacen y deshacen con el pobre”.

Otro de los aspectos rechazados por las indígenas es la insistencia de la institución de salud para la esterilización definitiva como método de planificación familiar; otro cuestionamiento está relacionado con las

costumbres alimentarias; el cuidado de los recién nacidos y la falta de protección contra los diferentes males como el frío o el susto.

La experiencia de una indígena que tuvo su bebé por cesárea, es elocuente para describir la sensación respecto a la atención institucional: "...mi mamá me sobó y eso me dolió muchísimo porque el bebé estaba desacomodado; como se me presentaron complicaciones al momento del parto, tuve que ser atendida en el hospital local; para mi fue una sensación de violencia que aún recuerdo, ¡que feo! Me sentí manoseada por todo el mundo; ¡no! el rasuramiento, eso es una cosa muy agresiva; además, yo tenía un miedo de todo; estando allí todo era muy miedoso, es que el parto no fue sólo dolor sino miedo y la sensación de sentirme atropellada por todos lados y fuera de eso tuve a mi hija por cesárea, que feo".

3. "Sosona" (bebé) de cero a dos años

3.1. Cuidados.

La fase del desarrollo denominada sosona por los indígenas camëntšá, corresponde al niño recién nacido (Tsematema) hasta los dos años; se caracteriza "porque está en un momento delicado"; es un apéndice de su madre o mayores que lo cuidan: "el niño que está en brazos (buacuatsiñá), depende de la lactancia materna (ochochaitema, niño lactante) y permanece envuelto (tsacjuanateme)". Por sus características exige muchos cuidados para prevenirlos de determinadas enfermedades: "...a los niños, cambiarlos, no tenerlos con pañales desechables, sino con pañal de tela (...) al Esteban a los 15 días le comencé a colocar pañal desechable y le dio una infección

que me tocó llevarlo al hospital (...) yo digo que el pañal desechable daña los niños (...) sólo se les coloca para salir al pueblo”.

Siguiendo la secuencia de los cuidados brindados a los niños, “las madres durante el embarazo aprenden a tejer los chumbos para envolverlos (...) se entamalan después del baño y así durante todo el día (...) durante el baño se le va arreglando la cabeza; se envuelven en forma de tamal para que sean fuerzudos; se envuelven desde los brazos hasta los pies, hasta los ocho meses; los brazos se les suelta a los cinco meses”.

Al respecto otra informante complementa la información, con algunas variaciones; ella dice: “...desde el nacimiento hasta los seis meses de edad, todo el cuerpo del niño, pero no la cabeza, se envuelve en forma de tabaco con una mantilla suave, con el fin de que su cuerpo crezca derecho y evitarle el mal del susto o algún accidente; la cabeza se le cubre con una franela y gorro para evitarles el frío, las congestiones nasales, la fiebre y hacer que la forma de su cabeza sea redonda”.

Respecto al baño del recién nacido, la informante manifiesta que “se les baña pasado un día”. Otra persona agrega que “se bañan con hierbas naturales, hierba mora, palo mojo y eucalipto”. Después del mes la ducha del bebé “se hace con agua de plantas calientes en la fase de luna llena (catsebeta) y se busca que alguien fuerte y con suerte le cargue”.

A los treinta días, tiempo en el cual el bebé ha concentrado una costra láctea bastante evidente en su cabeza, se la “elimina con la ceniza blanca del fogón de leña (jatsetse), frotándole la cabecita de manera cuidadosa”.

La untura de la manteca de oso en las articulaciones y en los brazos, es algo que se hacía y aún lo realizan las familias de forma secreta, se evita que otras personas sean testigos o lo sepan; pretende “endurecerle los huesos y lograr que sean fuertes y trabajadores”, además “que tengan suerte”. No se deja saber de esa práctica porque se da por hecho que ellos son fuertes y no requieren de ayudas para lograr su fortaleza que ha sido una tradición.

Respecto al cuidado de las ropas de los bebés y los riesgos que enfrentan; las informaciones recogidas son complementarias, una dice: “...hay que cuidarla de la llovizna del arco iris (tsëfcuacutjo), porque le puede producir una infección en la piel en forma de sarpullido o diarrea; lo mismo hay que protegerla “del sereno porque le produce diarrea de color verde, lo mejor para eso es sahumarle toda la ropa con helecho seco y darle a tomar al niño una bebida de agua de comino en una cáscara de huevo”. Respecto al lavado de la ropa de los pequeños, existen prácticas que si no se realizan, podría generar enfermedades al bebé:”las ropitas de vestir no pueden ser golpeadas contra la piedra de lavar”, la base sobre la cual se friega la ropa, “eso podría producirle el mal del susto”. “...Este mismo mal se puede generar a causa de tirar a cualquier parte el agua con que se ha bañado el menor”; por esa razón doña Antonia refiere la necesidad del hueco que se hace en los predios de la casa, al cual van a parar el agua con la cual se baña al bebé durante el primer mes; después de ese tiempo: “...para el caso de las niñas el agua se debe echar a los helechos para que sea casera y en el caso de los varones, este agua se tira a las esquinas de la casa, con el fin de que el niño sea constructor. La disposición final de las

aguas residuales va siempre acompañada de rezos y frases alusivas a la intención que se tiene al hacerlo.

Acercas de “la enfermedad del susto”, la informante dice que es la misma de los nervios: “cuando se grita a los niños se ponen nerviosos y se enferman, son bien nerviositos; cuando uno va a discutir hay que hacerlo donde ellos no escuchen ni vean, lo mismo que cuando hay peleas hay que cuidarlos de que no estén presentes”.

Otros riesgos para los niños en esta edad son los relacionados con los espíritus de los muertos que se mantienen en los ríos y podrían afectarlos si son llevados a estos sitios; sin embargo, anteriormente se usaba bañar en los ríos o arroyos espumosos a los menores entre los tres y cuatro meses de edad en un ritual que les liberaría de la pereza cuando adultos. En esos casos, “los espíritus que habitan los ríos no los atacan porque están protegidos por los rezos”.

- ***Bautismo.***

El bautismo en general, lo han procurado hacer lo más rápidamente posible para evitarle los peligros que corren los menores cuando aún no reciben el sacramento católico; en la época en que no había sacerdote permanente, se requería extremar los cuidados para protegerlos mientras llegaba un sacerdote.

Los nombres eran escogidos por los padres o los padrinos, aunque “al nacer se les ponía un nombre cariñoso”, el cual podía coincidir con el definitivo que “la mayoría de las veces era de un familiar muy apreciado, o el nombre de uno de sus bisabuelos, abuelos o sus padres”. El día de la

ceremonia, cuando los padrinos iban por el niño, “la madre les recibía cubierta con un rebose y les pedía perdón”.

En la actualidad, aquellos padres que han estado más expuestos al proceso de transculturación, han dejado tal rigurosidad en torno al tiempo del bautismo, existen papás que han llevado a sus hijos a recibir el bautismo cuando ya han cumplido varios años. El caso de Marcelino, dice: “antes era a los 15 días o al mes por tardar, pero ya...por ejemplo al Cristian, se le bautizó hace un año cuando iba a cumplir cinco”.

Tradicionalmente, a los niños se les bautizaba en los primeros días después de nacido. El bebé para poder ser sacado por primera vez de su casa rumbo al templo católico, “...sabían quemar ramito bendito, se desgaja y se le coloca en la barriga y el pecho en forma de cruz y luego de bautizado se trae, se cogen esas ramas benditas y se sahúma la casa; si es varón tenían que conseguir un nido de pájaro y con el ramo bendito sahumar”. Otra práctica preventiva: “colocar ramo bendito en cruz debajo de la almohada o la hamaca, para que no le de Mal Viento (bacna vinÿia); otro procedimiento de protección para la salida del menor de su casa: “llevar tizones encendidos”, trozos de madera encendidos, “y lanzarlos a las quebradas que se iban encontrando a su paso”. Respecto a esta creencia; un informante, médico tradicional, asegura que no es cierta. Podría ser que la informante estuviera confundiendo esta práctica con la utilizada antiguamente al paso del cortejo fúnebre; como una forma de crear puentes para atravesarlos en la otra vida.

Otra creencia es que los niños fallecidos sin bautizar, no pueden ir al cielo y se convierten en aucas, los cuales se quedan asustando y

ocasionando daño a los que se encuentren por su paso. Parece que esta creencia es una imposición de los evangelizadores, porque de acuerdo a otros datos, los indígenas tradicionalmente han considerado “que sólo merecían ir al cielo los niños que al morir no tuvieran uso de razón y los adultos que hubieran visitado al Señor de Sibundoy” (Bonilla, 1969 :126)

Sin embargo, pervive en las creencias indígenas la negación del cielo para los bebés no bautizados por efectos de la transculturación religiosa, estos niños que quedan en ese limbo tienen el nombre de aucas y algunos indígenas no les atribuyen males a los vivos. Al respecto, informantes indígenas afirman que: “los aucas no pueden ser responsables de estragos, lo mismo los niños del arco negro, porque un bebé es un inocente y por lo tanto, no es posible que pueda hacer daño, aunque muchos otros nativos sí responsabilizan de maleficios a la presencia de los aucas. Sea como sea, para los Camëntšá son una realidad los espíritus errantes y sus efectos dañinos en los vivos e incluso sobre los escenarios ambientales.

- ***Amamantamiento.***

La ausencia del tetero entre estos nativos es absoluta, ese elemento de uso cotidiano entre las comunidades no indígenas, no hace parte de las costumbres entre la comunidad indígena Camëntšá; se encontró sólo un caso, referido por el promotor de salud, en que el bebé de una auxiliar de enfermería, cuidado por su hermana de cinco años, dentro de los cuidados estaba el suministro del alimento a través del tetero.

Los bebés: “...siempre se alimentan con seno; en la tradición, ya se les da algo de probar de sal a los seis meses y tetero no se les da a los niños”...el seno se le da cada vez que el niño lo pide”. Para los Camëntšá la

lactancia materna, como en la cita de la informante, ha sido siempre una de las prácticas fundamentales dentro del cuidado de los niños por parte de los indígenas; el amamantamiento se realiza teniendo siempre los cuidados que la tradición les manda, por ejemplo: “no se puede amamantar cuando la mamá ha estado expuesta al sol durante mucho rato, sin haberse extraído un poco de la leche que está acumulada”; de no hacerlo, esa leche podría ocasionar desórdenes digestivos al pequeño. En caso de que la madre se encontrase embarazada, debe dejar de amamantar ya que le enfermaría con el pujo.

Después de cumplidos los cuatro o seis meses, la lactancia materna se acompaña de otros alimentos como el frijol, la achira, cuna, arracacha y tubérculos que se preparan mediante el machacado o en forma de puré; también se les da coladas de maíz con uvilla, chilacuán y lulo. En esta fase del desarrollo al niño que ya come otros alimentos aparte de la leche materna, se le llama en su lengua “saitema”, que significa: niño que come otros alimentos.

Aparte de no darles biberón o tetero a los bebés camëntšá, tampoco utilizan la chupeta o entretenedor. Estos objetos no hacen parte de los recursos utilizados para entretener a los menores; este es un artículo que ha estado por fuera de cualquier consideración indígena. Sin embargo, la apertura de los Hogares de Bienestar en las diferentes veredas del cabildo, y en general en todo el país como política nacional del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ha permeado de alguna manera la tradición indígena de no utilizar el biberón, ya que “...en el caso de las mujeres que trabajan, los niños desde los tres meses son llevados a un Hogar de Bienestar y allí

los dejan con su respectivo tetero, es un requisito llevarles el tetero; y claro, sin alimentación materna”.

Muchas familias se oponen a esa práctica, lo mismo que a dejar a sus hijos en el Hogar de Bienestar; prefieren mantener la costumbre de tenerlos con ellos en todos los escenarios domésticos y agrícolas. Dice la informante “... los bebés son llevados al trabajo...en el caso de Esteban me fui al trabajo a los cinco meses, le colocaba en una hamaca de estopa y allí permanecía”. La afirmación de esta mujer se complementa con la de Mariela tanto en lo del tetero como en lo concerniente a los Hogares de Bienestar al afirmar que “al bebé no se le da nada diferente al seno hasta el año, a los ocho meses se les puede dar un poquitico de sopa y no se les da tetero sino cuando se los deja en el Hogar de Bienestar, yo no los he llevado sino hasta cuando ya caminaban”.

La conducta generalizada de no usar el tetero, se ve alterada excepcionalmente en una familia cuya cabeza de hogar han alterado el patrón de comportamiento tradicional en la crianza, como ya se planteó en otro apartado anteriormente.

- ***Los bebés son llevados a todas partes.***

En general las mamás llevan al bebé lactante a su espalda y en casa sólo se dejan cuando están un poco crecidos, después que han iniciado el gateo se dejan a cargo de sus hermanos mayores. Es de tenerse en cuenta que cuando se dispone del terreno para la chagra, la mamá permanece en los predios, dominio de su casa. En esos casos los niños de todas las edades deambulan por todo el escenario que constituye la chagra; dicen los Camëntšá, que “llevarlos a la chagra desde el mismo momento en que las

mujeres salen de la dieta (puerperio), genera en sus hijos el apego por la tierra”.

La costumbre de los padres de llevar siempre consigo a sus hijos pequeños a todas partes, se refrenda con la situación siguiente: una noche de fiesta, previa al festival de blancos y negros (festividad tradicional del seis de enero celebrada por los habitantes del departamento de Nariño e incorporada a las costumbres indígenas), la mayoría de la comunidad indígena se desplazó al pueblo para participar de ella. Las mamás en especial, también muchos papás, pasaron horas con sus hijos en sus brazos, cuando no los llevaban en la espalda. La mayoría de las familias se quedaron en la fiesta que duró toda la noche. Muchas de ellas no participaron activamente del jolgorio, se quedaron como observadoras de los actos culturales y espectáculos artísticos. El tiempo de permanencia sobrepasó las doce horas, permanecieron toda la tarde y muchas, la noche entera. Algunas mujeres compartían amplia o limitadamente alguna bebida como chicha o cerveza, pero ahí se mantuvieron igual que los niños. Éstos, acostumbrados a estas situaciones, han aprendido a esperar, algunos se distraen en sus juegos, otros se quedan al lado de sus padres, apacibles, tranquilos. Cuando los niños comenzaron a ser víctimas del agotamiento y el sueño a vencerles, se fueron pegando a sus madres; buscaron un espacio al lado de ellas para acostarse, se adhirieron al vestido de ellas; las madres fueron cediendo espacio y se acomodaron para que el menor o la menor pudiera pegarse a su cuerpo y quedarse dormidos. Otros niños, siempre al lado de ellas, se sientan, meten sus brazos dentro del jersey o camisa, colocan su cabeza entre las rodillas y allí se quedan dormidos; otros

se tumbaron en el suelo y se quedaron dormidos; otros fueron cargados por su padre o su madre; pero definitivamente los menores siempre estuvieron al lado de sus padres, no importando las horas que fueran, en el parque, en la calle, en los andenes; sus papás en estado de sobriedad o de embriaguez, allí se mantuvieron con ellos.

En todas las situaciones observadas en que se presentaron estas reuniones y fiestas, los niños en general se muestran pacientes; no evidencian incomodidad o molestia por la circunstancia en que se encuentran; no hacen pataleta, se resignan a vivir la situación. Si se presenta el cansancio o el sueño, no importa, permanecen al lado de sus padres. Los padres tratan de integrarlos invitándoles a bailar, a que miren el espectáculo, cuando les ven soñolientos, los distraen, les juegan e invitan a moverse o actuar en la fiesta, evitando que los niños se duerman. Los más grandecitos buscan resolverlo a su manera, los otros finalmente caen rendidos por el sueño al lado de sus padres o acomodados en cualquier sitio. Cualquiera sea la circunstancia o manifestación de los menores, los padres, sin embargo, mantienen la calma y no se llegó a escuchar u observar actitud, conducta, gesto o palabra que indicara reproches, golpes o gestos reprobatorios con sus hijos. Debe aclararse que esto sucede entre la comunidad indígena camëntsá, no ocurre igual entre los asistentes colonos, que tienen otras formas de reaccionar con sus hijos.

Las festividades y la manera en que la familia participa de ellas, conlleva a que las instituciones estatales tengan sus preocupaciones, porque la mayoría de las familias van con todos sus miembros, otras dejan a los niños en sus casas y esto, desde la perspectiva gubernamental, es

considerado como una forma de abandono o maltrato infantil que en ocasiones les lleva a plantear programas de “prevención” que por supuesto, no impactan de momento en la tradición indígena. En general las celebraciones populares tienen una duración de tres días, aunque al cabo de dos algunas familias van abandonando poco a poco el festejo y regresando a sus casas con sus hijos cuando los han tenido consigo o a reencontrarlos cuando los han dejado en su hogar, generalmente solos. El promotor de salud, a ese respecto, manifiesta que ha encontrado en sus visitas a “...pequeños que permanecen solos en casa por uno, dos, tres y más días, lo que los expone a los riesgos sanitarios y de malnutrición”; él califica esta situación de maltrato infantil y se lo atribuye al consumo de alcohol por parte de sus padres. Esta misma valoración la realizan entidades como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar poniendo como alternativa la colocación a disposición de la comunidad indígena de los Hogares Comunitarios donde pueden dejar a sus hijos, pero con el problema de que ellos deben ser recogidos del sitio después de las cuatro de la tarde. De hecho, los niños que son llevados a los Hogares Comunitarios disminuyen en número cuando se están celebrando las festividades indígenas. De acuerdo al recorrido realizado por esos Hogares durante el festival indígena del año 2008, se encontró que del total de los niños matriculados con asistencia permanente, sólo habían sido llevados el 35%.

Al indagar a las madres comunitarias acerca de la baja asistencia por la fecha del Carnaval Indígena, ellas afirmaron que esa disminución de niños era normal entre la comunidad indígena cuando había festividades:

primero porque la mayoría de los padres se llevan a sus hijos a la celebración y segundo, porque a veces los dejan en casa y no hay quien los lleve al Hogar Comunitario.

Pero así como se presenta una permanencia de los menores al lado de sus padres en la mayoría de las situaciones, también se encuentran circunstancias en que los niños por eventos tales como el alcoholismo, se ven expuestos a estar solos, Dice un funcionario de la salud: "...es frecuente que en las visitas domiciliarias, uno se encuentre a los niños solos y a los padres trabajando o embriagados..."; pero se encuentra también la respuesta a esa preocupación institucional por parte de una indígena que lo ve como algo normal cuando afirma que "...los dejan solos pero con la chicha suficiente para que estén tomando"; en cuanto a los efectos negativos de ese "abandono" como la malnutrición, la misma informante sale al paso al afirmar que no se presenta desnutrición por el contenido nutricional del maíz, base fundamental de la chicha.

En cuanto a los niños que son llevados y permanecen con sus padres en la festividad y sus padres se han embriagado, los menores permanecen cerca a ellos pero viviendo la circunstancia que les plantea el momento, comen lo que esté a su alcance, están a sus anchas en la calle y sin perder de vista a sus padres. Los bebés que permanecen en la espalda de la madre embriagada, están al vaivén del disminuido equilibrio y de las mínimas posibilidades de recibir alimento por parte de ella. En general, nadie de la comunidad indígena se da por enterado de la situación de privación y descuido en que se encuentra el menor, todos están en lo suyo, nadie interviene en favorecer a los menores que se encuentran en esa

situación. Las circunstancias de los niños pasan desapercibidas, pero en ningún momento el pequeño pierde el contacto con su madre.

- **Gateo.**

Entre los seis y los nueve meses de edad, el niño comienza a gatear (tsajabnanaitema); los padres se lo facilitan dejándole sobre una estera, aunque en otros casos lo hacen sobre el piso de la casa, que en muchas viviendas es de tierra: “a los nueve meses empiezan a gatear y al año a caminar, ellos solitos empiezan a caminar, no hay que ayudarles, el Esteban gateó en mero piso (en tierra) lo único que hay que tener cuidado de no meterse barro en la boca; si había agua mejor, mucho mejor... como patos”.

A este respecto los niños gozan de entera libertad, cuando la informante habla del agua, se refiere al juego que el niño realiza en el patio con el agua y el barro que por la lluvia entrapa y se vuelve charco alrededor de la casa, en otros casos el agua reservada para el uso doméstico y que el niño disfruta a todas sus anchas, las madres no limitan el juego, por el contrario, “...yo digo que entre más cuidado les tenga, muchas más enfermedades es que les llega (...) la gente se está volviendo muy ademansosa, como queriendo ser blancos”. Otro relato en el que la edad del gateo y el caminar es más temprano, manteniendo el rango general de la comunidad indígena: “el gateo comienza a los ocho meses y se dejan libres; algunos caminan al año, otros al año y cuatro meses, aquí todos han caminado al año. Niños muy sanos, excepto el Cristian porque cuando nos vinimos del bajo para el alto...y ahí sufrió problemas respiratorios”. “Comienzan a gatear antes de caminar, más o menos a los nueve meses, uno tiene que estar hablándoles, Cristian y Deysi a los dos años ya

hablaban bien”. Esa relación directa entre gatear, caminar y hablar para los indígenas está muy clara, ya que ellos tienen un contacto y atención permanente con sus hijos, les dejan en absoluta libertad de movimiento a la vez que intervienen para estimular el aprender las primeras palabras.

Los niños al inicio del gateo se desenvuelven en el ambiente doméstico mientras los adultos realizan los trabajos de desgrano del maíz o del frijol dentro de su domicilio, labores en las que participa el menor espontáneamente, sin que sea una exigencia o sus padres le limiten. Al bebé se le deja desenvolverse libremente dentro de la casa. Durante este tiempo el niño es “bañado con cocimiento de arrayán y romero” con el objeto de “prevenir las descomposturas, los sustos y enfermedades de la piel”; al respecto de las plantas utilizadas para el baño, hay criterios encontrados, algunos piensan que el arrayán puede endurecer demasiado los huesos y generar complicaciones cuando sean adultos, por lo tanto, algunas familias comparten el criterio del baño con arrayán de manera moderada. La alimentación se hace más participativa con los habitantes de la casa, ingiriendo la mayoría de las viandas que se hacen para todos los miembros de la familia, aunque en la cantidad que su edad permite.

- ***Los primeros pasos.***

Se inician a los nueve meses aproximadamente. A este momento de la vida del niño, por parte de los indígenas, se le llama “entsenoshicuigacá”; en esta fase el niño recibe el apoyo de algunos de los miembros de su familia, ya sea mediante objetos o la persona en sí; por ejemplo, “le colocan un pañal debajo de los brazos y de allí le sostienen” para que él pueda desplazarse, o le colocan una vara enfrente de la cual él se agarra, la que a

su vez es sostenida por la persona que le acompaña en ese inicio. De hecho, el ambiente de la casa es muy propicio para que el niño encuentre objetos variados para apoyarse, lo que hace que el niño tenga muchas posibilidades de desplazarse agarrado de diversas superficies; a su vez, el esfuerzo del niño es estimulado mediante la fricción “en sus piernas de vela de cebo o manteca de oso”, con el fin de “que coja fuerzas en sus piernas” y logre una mayor firmeza al caminar.

- ***Dentición.***

La salida de los primeros dientes en los niños camëntšá está supeditada al sitio donde han nacido, porque para ellos “los dientecitos salen dependiendo de donde nazcan, si nacen en el hospital, los dientes salen rapidito, en cambio, cuando son de la casa, salen más tarde. A William a los cinco meses porque tuvo que nacer en el hospital; a Esteban le salieron a los nueve. Cuando los dientes se caen, se tiran al techo para que le salgan bien, o se entierran en una mata de achira, se deja en uno de los huequitos para que se conserven bien y les traiga la suerte”.

- ***Inicios del habla.***

Las primeras sílabas y palabras comienzan a escucharse en el niño a partir de los doce meses, aunque hay otros que lo inician después o incluso a los dieciocho meses. En general, la relación con sus padres siempre ha sido estrecha, pero en este momento de la vida del niño, la relación se hace más cercana entre unos y otros a través de la lengua. Aunque se ha ido disminuyendo el uso de la lengua materna, muchas familias inician estos primeros intentos de habla con el refuerzo de las sílabas más comunes para

esa edad: ta, ba, ma, pa con las cuales se forman las primeras palabras del menor: batá, mamá, bacó, taita.

- ***Alimentación complementaria.***

Propio de este momento vital, es la modificación de la dieta alimenticia mediante la restricción “del maco, la ciruela y el calostro” porque restringen el habla y no dejan que el niño pronuncie con claridad las palabras; por el contrario, para agilizar la adquisición del lenguaje “se les da uvilla a medio asar o meterle la cabeza de un pájaro que trine dentro de la boca del menor”.

En la tradición camëntšá, la madre y otros miembros de la familia permanecen cerca del niño, en especial los cuarenta días del puerperio, que tradicionalmente se guardan y que en la mayoría se hace de obligado cumplimiento. La madre ha estado estimulando al pequeño de múltiples maneras, lactándole, hablándole y cantándole, acariciándole y cuando no está pasando esto, cargado a la espalda, recibiendo el calor y el contacto permanente de su progenitora.

De esta interacción profunda no se sustrae el padre del niño quien de una u otra forma está al tanto de su hijo y participando de las expresiones de afecto mediante el juego, el habla y las caricias cuando terminan su labor de jornaleros u otros oficios propios de su ambiente. Un papá al hablar de las formas de relación con sus hijos dice que a ellos hay que “quererlos, jugar con ellos a balón, carritos para que ellos no se sientan solos; no hago cosquillas, eso no me ha gustado...”

En cuanto a la percepción de diferencias de expresión del cariño aportado por los papás y las mamás, dentro de los cuales podría atribuirse

mayor preponderancia al suministrado por las mamás, un informante sale al paso a esa sensación y dice que en efecto hay diferencias cualitativas, porque "...la madre está atenta al niño y el padre es quien se encarga de las normas y debe hacer que el niño vaya aprendiendo a acatarlas, es por eso que los hombres tienen una relación menos mimosa que ellas, sin embargo, ellos también manifiestan su cariño".

Bonilla (1969 :44), citando a Agustín Codazzi en uno de sus viajes por el Valle de Sibundoy, relaciona la forma de convivencia entre los miembros de la familia: "...dedicando una parte de la noche a la pesca para que no falte la subsistencia a su familia, a quien ama, según la demostración que le he visto hacer...¡cuántas veces he visto al indio tomar en sus brazos uno de sus tiernos hijos i acariciarlo i entretenerlo! ¿Se quiere una prueba más evidente del amor paternal en estos salvajes? ". Lo anterior ratifica una tradicional atención a los menores por parte de padres y madres, lo mismo que de la acogida social que como tales tienen, generando espacios íntimos y sociales de contención afectiva y vincular de los niños entre la comunidad camëntšá.

La diversidad en la expresión del afecto y el significado que tiene para cada persona, lo expresa una mujer al afirmar que "...no hay tanta afectividad para con los niños, pero hay otras formas de dar aprecio; por ejemplo uno les da la leche materna y les da todo lo que ellos piden cuando están bebés y les habla". La acción directa de cariño y consideración hacia los menores, la protagonizó un hombre en una ocasión cuando un niño sufrió una caída: Su padre, uno de los responsables de la actividad social de ese momento, se acercó tranquilamente al menor, lo contempló y le dejó

libre; le calmó con el solo toque de su cuerpo, le acarició, como diciéndole: tranquilo, no ha pasado nada; el niño se recompuso del susto y volvió a su actividad de juego; el padre seguidamente se reincorporó a lo suyo y nada pasó.

Ratifica esta observación y la información de otros miembros de la comunidad, el comentario de una madre indígena al afirmar que, "...desde pequeñitos jugamos con los niños a las escondidas; a la lleva, se juega balón, bolas, saltar con guascas, hacerles cosquillas y ellos también a uno; juegan en la cama con nosotros"; luego hace salvedad al decir que: "la mamá es más cariñosa que el papá, pero también hay papás cariñosos y otros fríos".

Al preguntarle por el significado de la palabra cariño, ella dice que "el cariño es tratarlos bien, abrazarlos, decirles alguna cosa con palabras suaves, procuro cuando me hacen maldades explicarles por qué esas cosas no pueden hacerse, yo no quiero pegarles".

El destete. Esta fase del desarrollo se inicia entre los dieciocho y los veinticuatro meses de edad; se suspende la lactancia y comienza a estimularse el control de esfínteres, en especial el de orinarse en la cama; lo hacen mediante prácticas como tomar un ladrillo o una piedra y dejarla al sereno durante una noche, al día siguiente ponerla a calentar al fogón para que el niño orine sobre ella al caer la tarde.

Cabe destacar que durante esta primera fase del desarrollo, los niños han permanecido siempre en compañía de sus padres, especialmente de su madre, la que siempre lo lleva a cualquier sitio donde ella se desplace: a la chagra o al campo donde desarrolla labores agrícolas; al taller de artesanía

o en el desplazamiento a otros sitios de la vereda. Sus hijos siempre están con ella, la permanencia es en la espalda o en los brazos, dependiendo de la edad, yaciendo en una hamaca que pende de dos estacas que se van reubicando a medida que se desplazan en el campo: El bebé en esta condición es, en muchas ocasiones, cuidado por sus hermanos mayores que aún no trabajan como jornaleros o no tienen responsabilidades agrícolas o artesanales pero que permanecen con sus padres.

4. “Ochamaná – Biyatema”, dos a seis años:

- ***Movilidad y libertad.***

La etapa del desarrollo que va de los dos a los seis años de edad, los indios Camëntšá la denominan Ochamaná – Biyatema. En esta fase se intensifican las relaciones con sus pares y tiene mayor habilidad para un desenvolvimiento más libre y espontáneo; las restricciones por parte de sus familiares son mínimas en general.

Los movimientos, relaciones y desenvolvimiento en el espacio de la casa, la chagra y sus alrededores son ilimitados, no tienen temores para su desplazamiento. Un hecho ilustra esa autonomía: en los días de navidad, camino a la escuela donde se estaban celebrando las novenas de aguinaldo, se da alcance a un niño que mostró con sus dedos que tenía cuatro años. Iba solo por la carretera rural para la reunión, se desplazaba sin la compañía de adulto alguno, tampoco de niños. Por el camino transitaban uno que otro indígena. Él continuaba su marcha, por momentos se quedaba jugando con lo que hallaba en el camino, luego corría y se adelantaba, así por aproximadamente quinientos metros hasta encontrar una pequeña tienda. Entró en ella; había otros dos niños allí, no se quedó y

continuó solo su camino. Finalmente llegó a la escuela donde se encontraban otras personas esperando al inicio de la novena. Al llegar nadie le llamó la atención ni se acercó a él, ese comportamiento del menor pareció lo más natural del mundo.

Los elementos para sus juegos son los que el medio rural les ofrece, los conocimientos y procesos educativos en la familia y las normas que se transfieren se llevan a cabo a través de las actividades cotidianas.

El papel de mayor protagonismo del menor aún se mantiene; lo hace mediante la realización de actividades propias del ambiente domiciliario en el que el niño ejecuta trabajos que se ajustan a las capacidades que su edad permite; el niño está integrándose con todo en su hogar, lo hace de manera gradual y no hay lugar a interpretarse como imposición; es la asunción de un rol de mayor protagonismo como miembro de la familia: “se les manda a hacer los oficios más suaves, pasar, recoger; que no le afecte la salud de ellos como cargar algo pesado (...) se les manda que recojan la leña, desyerbar, pero después de la escuela o cuando no tienen que estudiar; a uno lo criaron diferente, siempre antes de ir a la escuela había que dejar los oficios hechos, cuando uno desobedecía, o les respondía a lo que ellos decían, le golpeaban con fuate, nos daban tres fuetazos”.

Anteriormente, cuando los trabajos grupales se hacían con más frecuencia, las relaciones entre adultos de todas las edades y los menores, incluidos los más pequeños, se daba en la chagra, en las mingas o trabajos colectivos, en las reuniones comunitarias; también en las ceremonias del bautismo, corte del cabello, el carnaval indígena, el matrimonio, la primera comunión, el día de las ánimas, las fiestas de navidad. Posteriormente, con

la incorporación de otros eventos ajenos a su cultura como el carnaval de blancos y negros.

Para puntualizar la manera en que adultos y menores se integran permanentemente, es propicio describir la celebración de una fiesta familiar, la primera comunión de dos niñas de un grupo familiar, que permite ver la inclusión de los niños en todos los espacios sociales y el desenvolvimiento en general de todos los protagonistas: mientras que los adultos están en su ritual de ofrecimiento de comidas y chicha, lo que se tratará en el aparte respectivo, los menores están jugando por toda la casa, por el patio. Ellos no tienen restricción alguna. Un niño de cuatro años y medio vino con una copa y pidió chicha y antes de que se le dijera algo ya estaba sacando de la vasija y tomándosela. La noche transcurre y todos están en lo suyo, los menores en sus juegos y los adultos en su celebración, pero la necesidad de dormir de los niños, hace que éstos busquen sitio para dormir. Las mamás acuestan a los bebés de brazos, los que se valen por sí mismos lo hacen a su manera. Cristian, de cuatro años, hijo menor de los “caseros” (anfitriones), pasadas las once de la noche estaba llamando la atención de su madre. Se observaba casi dormido pegándose de la falda de la madre; ella atendiendo los invitados que cada vez crecía en número. Mientras servía las comidas, por momentos se detenía y acariciaba al pequeño. Hubo ofrecimiento al niño de persona no indígena para cargarle, él no tuvo ninguna respuesta. Finalmente fue cargado y se quedó dormido en los brazos de la persona que le acogió. La señora madre sólo acató decir que el niño no se había ido a acostar sólo porque encontró otros niños en la cama. La actitud y acción de ella se supeditó a acariciarle en los momentos en que

lo podía hacer, en ningún momento le dijo que esperara, más bien lo incitaba a que viera el muñeco de año viejo y la manera en que bailaban con él; tampoco hubo muestras de impaciencia con el pequeño; fue en esa ocasión en que hubo un momento para ver como la madre le hizo al niño una pequeña caricia de consentimiento, en algo parecida pero distante de las manifestaciones occidentales para el caso. Al llevar el niño a la cama, allí había cuatro niños más, dos bebés y otros dos un poco más grandecitos y Cristian que fue a constituirse en el quinto ocupante de la cama.

Estos espacios son y han sido los propios para ampliar y afianzar la red de relaciones con los miembros de otras familias con las cuales se podía tener contacto y conocerlas más de cerca por parte de los niños, estableciendo lazos de amistad y de relaciones entre pares, ya que las ocupaciones de cada familia, las distancias y su estilo de vida, limita de alguna forma la ampliación de las redes sociales e incluso familiares.

Hoy en día, a pesar que las mingas o cuadrillas son menos frecuentes; los espacios sociales de oportunidad para encuentros más cercanos, son los rituales, ceremonias y actividades que convocan a la colectividad. Se constituyen en la oportunidad para el intercambio de sonrisas, bromas y comentarios entre todos los asistentes.

Los menores de edad centran su atención en sus hermanos y en aquellas familias que viven cerca, entre los cinco y diez minutos de distancia desplazándose a pie. Los espacios entre una y otra casa, se constituyen en las áreas comunes para que los menores compartan sus intereses de juego y socialización. Compartir los elementos que ofrece el ambiente. De esta manera es frecuente encontrar a los niños jugando en el patio de la casa, en

la quebrada más cercana o en el escenario natural más propicio para sus juegos.

Los desechos propios de las cosechas sirven de elementos para inspirar la creatividad de los menores. Por ejemplo, de las tusas del maíz y el capacho se sirven para elaborar muñecos, casas y hacer el juego de roles como papás y mamás. El juego de roles incluye la elaboración de alimentos mediante la trituración de semillas, hojas y tallos con piedra, que asimilan con las de moler; las vasijas las improvisan de lo que encuentran en su escenario lúdico natural. Hacen huecos y los llenan de agua, mezclan allí tierra y se desenvuelven en un juego en que se embarran y mojan sin que haya control o llamado de atención por parte de la madre. Los niños que pueden acceder a la arcilla, la manipulan y de ella elaboran vasijas y piezas de barro o animales domésticos tal cual el medio les ha referenciado.

El juego al aire libre incluye el treparse y colgarse de los árboles, subirse en las cuerdas de las cercas; juntar basuras o rastrojo hasta construir montañas de las mismas; el juego en los arroyos, revolcarse en los arenales o en la tierra; hacer tinturas naturales con ciertos productos vegetales para pintar cualquier superficie e incluso el rostro que se preste para eso. También jugaban con la sombra bailando al ritmo de su reflejo. Por esa circunstancia de juego libre sin restricciones y a campo abierto es que se conocen situaciones en que los menores han sufrido accidentes tanto leves como graves, muestran cicatrices por efectos de quedar atrapados en las cercas hechas con alambre de púas y madera, incluso se tiene la referencia entre otros casos, de un niño que sufrió una herida

abierta en su abdomen con exposición de vísceras como consecuencia de la caída de un árbol.

- ***Relaciones con sus pares.***

Cuando por diversas circunstancias los niños tienen la oportunidad de encontrarse en grupo y dar rienda suelta a la integración con sus pares como en los recreos escolares de la vereda o la reunión comunitaria a la que acuden las familias en su totalidad u otras celebraciones como las novenas de aguinaldo en las fiestas navideñas o convocatorias que comprometen a todo el cabildo como lo es la celebración del festival infantil de negros y blancos, el juego infantil en general está libre de restricciones o limitaciones por parte de los adultos, no existe una vigilancia estricta. Hay atención sin la intención de intervenir para nada en las actividades lúdicas de los menores. Les dejan jugar sin condicionamiento alguno, de hecho, los juegos infantiles se circunscriben a actividades que no tienen ninguna muestra o evidencia de brusquedad o connotación de agresión, no hay alarde de fuerza o dominio de uno sobre otro, no se presentan juegos de combate o de asunción de roles como oponentes, en general son juegos de correr, tirarse al suelo de manera colectiva y de reírse por la forma en que uno u otro resbala, cae o da vueltas.

La conducta tranquila, no agresiva que se expresa en los menores, no sólo se circunscribe a los espacios abiertos, escolares, sociales y domésticos, también se encuentra en los Hogares Comunitarios. Una madre comunitaria cuenta que “los niños que están a mi cuidado son 18, dentro de ese grupo tengo uno de un año y tres meses; en general son tranquilos, no se presentan peleas; lo normal: cuando uno le quita un juguete al otro y el

otro llora, pero no hay una respuesta agresiva; los mordiscos a otros niños no se presentan, sólo ocurre ocasionalmente que se arañen”. Cuenta que hubo un caso en otro sitio como madre comunitaria, “por allá, por abajo”, en el que tuvo un niño de más de un año que estaba siempre en la actitud de morder a sus compañeros. Parece, dice ella, que en el contexto familiar había “un problema de alcohol entre ellos y una continua relación agresiva entre sus miembros”. Se reitera el alcohol como una de las causas de los problemas de violencia intrafamiliar.

La observación realizada a un grupo de niños con edades entre los siete y nueve años, muestra la carencia de intencionalidad de dominio, ejercicio de fuerza sobre otro o muestra alguna que revele agresión. Una noche en que se encontraban las familias reunidas para una ceremonia social, los niños jugaban a lucha cuerpo a cuerpo, sin embargo, las acciones se centraron básicamente en mostrar la destreza de tumbar a otro niños con los pies, todos los que caían se levantaban dentro de risas e intentaban tumbar a otros y no dejarse caer ellos. En ningún momento hubo el más mínimo gesto de agresión o queja de que alguien hubiera resultado lastimado.

- ***Reacciones de los padres.***

En lo que concierne al juego entre niños menores, dos y tres años de edad, la reacción de sus progenitores se ilustra con lo sucedido en una reunión socio religiosa en que un par de niños de aproximadamente dos años jugaban y el uno se fue sobre el otro con riesgo de lastimarse mutuamente. La reacción de sus madres o de otros adultos fue nula. Es como si allí no hubiera pasado nada. Hubo otro caso en que en un juego colectivo un niño

de cinco años se golpeó de tal forma que el golpe le hizo llorar: el niño fue hasta donde su madre y su abuela, ellas esperaron, al llegar le consintieron. Su abuela le sobaba con saliva la región del cuerpo lastimada, mientras la madre continuaba centrada en la acción cultural que estaba observando. El niño se quedó con ellas por un momento y luego partió a seguir jugando; en ellas no hubo el más mínimo gesto de preocupación, reconvención o advertencia para volver a salir a jugar, para ellas el incidente pasó sin comentario alguno.

En un incidente doméstico en el que un niño de cuatro años, sufre un golpe y llora, la madre estaba hablando con un visitante, sólo atinó a decir: “se golpeó” y nada más. La hermana mayor, once años, fue a mirar. La otra hermana de siete años fue quien atendió el niño mirando su labio superior por si estaba sangrando. El niño continuó llorando, la madre continuó con sus labores sin hacer el más mínimo comentario, nadie le hizo reclamos o advertencias al niño, todo continuó normal.

La paciencia es una de las cualidades sobresaliente en los indígenas Camëntšá. En una de las reuniones sociales y religiosas, después que a un niño de cinco años le obsequian un carro de juguete, el niño se lo entrega a su padre y se queda al lado de su progenitor contemplando su juguete. En determinado momento el padre le pregunta que si quiere jugar, él responde afirmativamente y el papá le condiciona a que no se vaya del lado de él. El niño inicia el juego utilizando las piernas del padre, abdomen y el pecho como pista para deslizar su juguete. El padre deja que su hijo juegue en su cuerpo sin la más mínima muestra de molestia, luego el niño se va alejando poco a poco hasta integrarse con los demás niños. El progenitor sólo atina a

dejarle en su juego sin reproche o llamado de atención alguno, mientras él permanece sentado en compañía de otros indígenas adultos.

Otro ejemplo de calma y serenidad frente a las expresiones espontáneas de los menores, lo protagonizó una pareja con su bebé de brazos y una niña de un año aproximadamente en una reunión social: se presentó el llanto en un bebé y en la niña un poco mayor. Ambos fueron calmados mediante arrullo del bebé por parte del padre y la niña siendo cargada a la espalda de la madre. Después el más pequeño es pegado al seno de la madre y la calma volvió a los niños. Ni los padres ni la concurrencia se alteraron para nada y el hecho pasó inadvertido.

En cuanto a los juegos, no se presenta competencia para su uso. En la escuela de la vereda existen unos cuantos columpios y ellos son utilizados de manera organizada, siempre rotando su uso para todos los que lo quieren utilizar. Entre ellos mismos regulan el uso de los mismos sin que medie para nada la intervención de adulto alguno y tampoco rondan las profesoras por el sitio donde los menores se encuentran.

Un ejemplo de la libertad en la expresión lúdica de los menores y el efecto en los adultos, se observó en otra de las veredas del resguardo, El Ejido. Estaban cinco niños y niñas con edades que oscilaban entre los tres y los cinco años jugando con absoluta libertad en los contornos de la institución de salud, sin que se escuchara la más mínima expresión de control o llamado de atención preventivo, a pesar que se estaban subiendo a la puerta metálica de la entrada, ni cuando se escuchaban pasar automotores por la carretera de la vereda. Se destaca una niña de tres años de edad aproximadamente, cuyos zapatos eran unas chanclas que

manejaba con destreza, trepando por una malla metálica de cerramiento del centro de salud sin que la madre hiciera el más mínimo llamado preventivo.

- ***Inclusión en la vida productiva.***

En relación con el juego y la integración con las actividades productivas, para principios del siglo XX, hay una relación hecha por fray Jacinto María de Quito (Bonilla, 1969 :45) que ilustra la interrelación entre adultos y niños en el escenario laboral: "...y la instrucción del niño en las costumbres tradicionales. En este último renglón estaban principalmente el manejo de la cerbatana, el arte de pescar y el respeto a las tradiciones de la raza..."

El juego no sólo es el espacio para la diversión y el recreo, es la oportunidad para aprehender el mundo del que se proveen los recursos para la subsistencia; en el desempeño de sus roles se van asimilando las actividades productivas de la comunidad. Anteriormente, por ejemplo, se jugaba a hilar lana natural, hoy ya esa actividad ha disminuido a tal extremo que la poca lana de oveja que se produce es comprada y procesada por comerciantes colonos o foráneos. Sigue vigente la intervención en la escogencia de granos de la cosecha del momento: maíz o frijol, también intervienen en la recolecta del frijol, lulo, tomate de árbol u otras productos que se encuentran en la chagra. Estas actividades están acompañadas del relato o narración de cuentos e historias de la comunidad.

La compañía de los menores a sus padres en las actividades propias del día a día productivo, es normal. De hecho, cuando se encuentran en un lugar cercano a la casa, los niños van y vienen del domicilio al sitio de trabajo sin que los progenitores condicionen u ordenen acción alguna. Los niños recolectan frutos a su ritmo y el tiempo que lo deseen, se distraen de

esa actividad y se retiran a otro espacio a jugar sin ninguna mediación o llamado de atención por parte de los adultos.

Así pues, el aspecto propio del trabajo por parte de los niños, como se ha dicho antes, es de total integración con sus padres en la vida productiva, pero sin que estén forzados a ello. Combinan el juego con el trabajo, al igual que el cuidado de los hermanos menores. Desde temprana edad los niños son enseñados a trabajar, “para que no se vuelvan vagos”; tanto a niños como a niñas. Estas últimas en las labores domésticas, aunque también en trabajos de la chagra. “Si no hay niñas, el niño debe aprender a ayudar en cuestiones de la casa: cocinar, barrer, trae leña, lavar la loza pero más que todo se dedica a las labores del campo”.

La observación ratifica el hecho de que hay pocas expresiones físicas de cariño para con los menores, pero les hablan y les incluyen en todas las situaciones del hogar y la familia en general: cuando están en el campo, en labores domésticas, o bien que esté cargado en su espalda o que esté en hamaca o más grandecitos, siempre les hablan a los pequeños. Un caso para ilustrar: una niña de ocho años, mientras lavaba loza, la madre estaba en otra labor en la cocina y la niña le contaba cosas que la madre retroalimentaba, se mantenía un diálogo permanente entre ellas.

Cuando se realizaban trabajos colectivos, (lo cual es menos frecuente en la actualidad) mediante cuadrillas o mingas para recolectar cosechas, arreglar caminos o realizar alguna construcción comunitaria, los menores asisten en masa a estos eventos y su participación es la misma que se ha descrito: espontánea y libre. Por supuesto estos escenarios siguen siendo una gran oportunidad de socialización.

En esta etapa del desarrollo los niños, de los dos a los seis años, son involucrados intencionalmente en el aprendizaje de las normas de comportamiento, aunque no es un proceso que se inicie en una etapa determinada porque es la vida misma en las relaciones, es en la cotidianidad donde se van generando e incorporando formas de comportamiento. Los indígenas las manejan conscientemente, por lo tanto lo hacen mediante el refuerzo de las mismas. Por ejemplo, enseñan a saludar, a guardar las pautas de respeto con los mayores, la manera de entablar conversaciones con los demás, a trabajar y en general asumir responsabilidad. Incluye además el cuidado con las plantas y su cultivo, los ciclos productivos y el cuidado de los animales domésticos.

Los indígenas camëntšá son bastante ceremoniosos en la mayoría de las actividades tanto cotidianas como especiales, se muestran delicados y prudentes en las relaciones. Ellos a eso lo denominan respeto y este valor es fundamental en el proceso de socialización del menor. El respeto recibe un refuerzo permanente, lo inician con “el respeto por la naturaleza, a los mayores, en las visitas sociales, las ceremonias o rituales y a la religión católica”.

El padre o la madre van enseñando desde pequeños las diversas formas de comportarse, empezando por la relación con los alimentos, los cuales en ningún momento deben pisarse, así también las comidas que sirven deben ser consumidos en su totalidad, lo que no es capaz de comer no puede ser tirado al suelo, porque hacia el futuro se puede sufrir la carencia de los mismos. Al respecto cabe destacar que en las ceremonias o

actos sociales, a las personas que les sirven los alimentos, les entregan una bolsa plástica para que guarden allí los que no son capaces de consumir.

En cuanto a las normas relacionadas con los elementos y el comportamiento dentro del hogar, antiguamente había ciertos protocolos rigurosos, por ejemplo, no “podían sentarse sino en el banco que se le había asignado, los bancos de los mayores eran exclusivamente para cada uno de ellos así como todas las demás pertenencias”; “la cena se comía siempre con todos los miembros de la familia, el horario oscila entre las 5:30 y las 6: 30 de la tarde, si alguno de los niños estaba durmiendo para la hora de sentarse a cenar, era llamado para que ocupase su lugar”. En los casos en que “llega alguien a la casa, los niños deben permanecer aparte de la visita y evitar entrometerse en las conversaciones de ellos”. A este respecto, las personas que llegan de visita, llaman al casero y se mantienen a una prudente distancia de la casa, normalmente en el patio, mientras salen a recibirle; el anfitrión les invita a seguir, pero ellos se hacen rogar y en algunas ocasiones siguen, en otras se mantiene la conversación en la parte externa del domicilio.

Cuando van a salir hacia algún sitio u otra vecindad, aconsejan a los menores que deben permanecer al lado de sus padres y en caso de querer salir a jugar deben pedir permiso, esta recomendación se hace en privado, nadie se debe enterar. En el evento de que los menores no se hayan comportado como se esperaba o incurriesen en alguna falta, no se les llama la atención delante de ninguna persona extraña a la familia, el llamado de atención se reserva para la privacidad de las personas implicadas.

Existe un espacio altamente significativo para la interacción y la enseñanza a los menores: la cocina, alrededor del fogón. Allí se realizan conversaciones acompañadas de la narración de cuentos y moralejas. Con ello buscan infundir las enseñanzas que se quiere reforzar en el proceso de socialización. Dentro del sistema de crianza camëntšá no se encontró explícitamente el uso de figuras mágicas para aterrorizar o inculcar algún temor a los menores. El informante aclara que el plan de formación y de inculcar ciertas pautas de comportamiento, está en las historias y moralejas como ya se dijo; esas historias “no se usan como forma de control, lo que se hace es hacerles el relato a los niños dentro de la cotidianidad, lo que hace parte de la tradición oral que vivimos los camëntšá; en esas historias está el tema de hablar con los menores acerca de las dificultades en las que se puede encontrar el indígena en el transcurso de su vida, eso hace parte de las enseñanzas y las formas de prevención que debe aprender el indígena en su vida cotidiana”.

Los niños comparten la cama con sus padres hasta los cuatro años y a veces más; en el caso de una informante, lo han hecho hasta los cuatro años. En la cama duermen los dos hijos que son mayores de cuatro años: “mucha gente quiere hacerlo como los blancos, pero eso tiene inconvenientes porque cuando llora hay que levantarse, mientras que de la forma tradicional, no”. En general a esta edad los menores son separados de la cama de sus padres, se les asigna otro sitio, otro cuarto para dormir en compañía de los otros hermanos. En la mayoría de las familias, los niños duermen juntos en una misma cama, muchos en esteras sobre el suelo y

muy pocas familias tienen camas de madera que están a una altura de cuarenta centímetros del piso.

En la fase del ciclo vital anterior, cero a dos años, se destacan las formas de expresión físicas de afecto. En esta etapa del desarrollo, dos a seis, los niños ya no reciben esas muestras de cariño, quiere decir que no son objeto de atenciones especiales como los mimos. Se observa que cuando el menor se acerca a la madre, ella le abraza y no se detiene en más detalles. Es de resaltar que entre las parejas de adultos tampoco se ven manifestaciones físicas de afecto, besos o abrazos, la excepción fue sólo en una pareja joven durante el cierre de carnaval de blancos y negros. Ella estaba con su hijo cargado, el esposo llegó y se le acercó, se mostraba alegre y le dio algo parecido a un beso en la mejilla y volvió a la fiesta.

Esta expresión física de afecto, excepcional, de este hombre puede ser atribuido a la euforia de la chicha ingerida y a la influencia de otros espacios sociales diferentes del indígena donde han vivido, especialmente entre blancos en el bajo Putumayo. Porque en general, por más eufóricos que se encuentren ni con los niveles de alcohol etílico más altos se ha visto la expresión física de afecto, por el contrario, en esos estados es cuando más se presentan los episodios de violencia intrafamiliar.

Dentro de la gama de enseñanzas sobre el comportamiento y las normas en general se incluyen los rituales religiosos; desde pequeño se le enseña a persignarse, a asumir una actitud de veneración hacia todos los símbolos religiosos, a pedir la bendición a sus padres, padrinos y abuelos. Anteriormente la solicitud de la bendición se acompañaba del ponerse de rodillas y colocar las manos juntas delante del pecho, en señal de súplica

para esta petición. Petición que no sólo se hacía a los padres, padrinos y abuelos sino también a los sacerdotes y monjas con los cuales mantienen una actitud de admiración, veneración y respeto dentro de la comunidad indígena camëntšá.

Dentro de la tradición religiosa está la celebración de las novenas con motivo de la llegada del Niño Dios en navidad. En cada vereda la Junta de Acción Comunal convoca a todos sus miembros a rezar la novena, pero antes rezan el rosario. Para cada día se reparten alimentos al finalizar, cuando se cumple con la secuencia de los nueve días de celebración, coincidiendo con el 24 de diciembre, esta fecha se remata con una fiesta que incluye el sacrificio de cerdos, ternera y gallinas, mote y chicha, depende de los recursos que se hayan logrado reunir. A los menores se les entregan regalos.

A estas celebraciones acude la mayoría de los habitantes de la vereda, desde los más ancianos que puedan desplazarse, hasta los bebés que son llevados a la espalda o en brazos. Todos los presentes participan de los rezos y demás actos culturales. A través de estos actos se va inculcando el fervor religioso. De hecho no hay forzamiento explícito o llamado a los niños para mantener un comportamiento o participación devota, es un evento social y religioso en que se reza el rosario y la novena de rigor.

De la celebración del día de navidad, la siguiente es la descripción de lo observado: durante el rosario los niños permanecieron relativamente quietos, luego siguió el rezo de la novena de aguinaldo, el encuentro social y religioso incluyó actos culturales y presentaciones artísticas tanto por

adultos como por los niños. Durante este tiempo la actividad lúdica de los menores se incrementó, pero igual no perturba. Hay un hecho que se destaca en todas estas manifestaciones de juego de los menores, lo hacen muy activamente, pero no se presentan gritos, chillidos o expresiones verbales disonantes. En esta ocasión, el ceremonial duró cerca de dos horas, se presentó, lo que no es frecuente, tres llamados de atención por parte del encargado del ritual religioso, intentando centrar la atención de los niños cuando se mostraban dispersos: el llamado consistió en decirles: “habrá detalles para los niños que estén más juiciosos”. El tono de voz y la actitud de este personaje en ningún momento fue reprobatorio o autoritario, por su parte los niños le acataron. Por un breve momento y volvieron a su juego.

Por su parte, los niños mayores juegan un papel activo como cuidadores y reguladores del comportamiento de sus hermanos más pequeños para que no interfieran con las actividades culturales. Al momento de las presentaciones artísticas, muchos de los menores invaden el escenario, sus hermanos, un poco mayores van por los pequeños, los cogen y los llevan al sitio donde todos los demás se encuentran como espectadores. Esta labor la hacen en completo silencio, sin decirles nada o hacerles algo que connotara reproche. Tampoco se presenta resistencia por parte de los pequeños. A su vez, los adultos permanecen tranquilos e impávidos, concentrados en la actividad.

La actitud de calma, serenidad y sosiego que caracteriza a los indígenas frente a las acciones lúdicas y divertidas de los niños, contrasta con la conducta gruñona, impaciente y casi desesperada de una persona no

indígena que vive entre ellos por temporadas desde hace aproximadamente 10 años: vacaciones, días libres, celebración de festividades indígenas, etc.; este hombre de unos 45 años aproximadamente, se ha integrado y ha sido aceptado por la comunidad de la vereda sin restricción alguna. Hace parte de los rituales y para esta ocasión, es el encargado de llevar la celebración por delegación de las familias que tienen el encargo de presidir el acto público y religioso de esa noche.

El comportamiento de este señor rompe con todo el esquema de lo que se ha venido exponiendo acerca de la forma en que se realizan todos los actos públicos y sociales de los camëntšá. Ese día Walter, que siempre se aloja en la casa del taita Floro, ante el comportamiento lúdico de los menores, les llamó la atención pero a través de gritos y amenazas, intentando lograr la atención de los menores. Por un momento evidenciaba su impaciencia y la incapacidad de controlar el grupo de menores, la reacción de los niños era divertida ante los gestos, gritos y expresiones desesperadas de Walker. Por su parte, los adultos parecían estarla pasando tanto o más divertido que sus hijos, para los indígenas la manera de actuar de esta persona les parecía jocosa, en ningún momento les pareció molesta o perturbadora, por el contrario; muy divertida.

Para documentar aún más las reacciones de los foráneos ante el comportamiento infantil, es pertinente relatar una circunstancia de participación de personas venidas de afuera de la región, no indígenas: en la celebración de la fiesta de navidad, primero se entregaron regalos fruto de la gestión de los líderes indígenas. A esa reunión asistieron algunas

personas no indígenas que trajeron juguetes para los niños. Ellas quisieron brindar un saludo a la concurrencia y contarles la razón por la que estaban presentes, pero en la audiencia de menores todo era jolgorio y el prelude de la comilona y la fiesta. Los niños se estaban divirtiendo con los juguetes que acaban de recibir entre murmullos, saltos y carreras. Los demás indígenas permanecían tranquilos, los anfitriones hacen un llamado de atención para que hagan silencio y dar el uso de la palabra a los visitantes que han traído más regalos, no se logra disminuir el bullicio infantil y estas personas intentan dirigir la palabra a la asistencia mediante micrófono, pero no logran hacerse escuchar, tienen que interrumpir su discurso, manifiestan su dificultad para expresarse ante aquel escenario activo y vivo, ellas piden la absoluta atención del auditorio. En esa disertación estaban explicando la manera en que se habían adquirido los regalos que trajeron, querían lograr un comportamiento protocolario, al mejor estilo de los grupos humanos urbanos ciudadanos y hacer la entrega de los presentes. No lo consiguen, en cierto momento, la persona no indígena que reside temporalmente entre los camëntšá, amenazó con no entregar los regalos si no hacían silencio, nadie se dio por enterado de tal presión, por el contrario, exacerbó más los ánimos y logró divertir más a los menores, los adultos sólo se limitaban a observar el espectáculo y reír; finalmente no pudieron dirigir la palabra a la usanza del contexto de la ciudad y entregaron los regalos a los niños presentes.

Los episodios descritos muestran el choque entre las concepciones del mundo desde la perspectiva urbana no indígena frente a la cultura e idiosincrasia indígena. Allí los referentes del agente externo chocan, y como defensa, automáticamente se asume que su propio comportamiento es el

correcto, se excluye al otro. Por lo tanto, los demás, los nativos, están por fuera del orden, se asigna al otro la condición de inferioridad. Al comportamiento y conducta del nativo se pretende imponer una forma de ser que se asume correcta, muy cercana al mesianismo.

En cambio, la reverencia, sumisión y acatamiento por parte de los indígenas se muestra en el trato a sus mayores y en particular a sus padres; lo observado entre un padre de 86 años y su hijo de 39 años, evidencia, en este apartado, una tradición que aún se preserva: un taita vino a la casa de su hijo Juan. El padre llega hasta el patio de la casa y se anuncia, su hijo le hace seguir y él mismo le coloca un taburete, no los bancos en los que corrientemente todos los demás se sientan. Le sirvieron un desayuno especial que incluía carne; Juan suspendió sus labores y estuvo atento a su padre, las otras personas se retiraron de la cocina y padre e hijo se quedaron en un monólogo, en lengua camëntšá, en el que el Taita llevaba el protagonismo y al cual Juan estuvo siempre atento y con una actitud, en cierta manera, reverente hacia su padre. No hubo palabras del hijo hacia el padre, excepto al final de la conversación de aproximadamente media hora en la que Juan fue a mostrarle la casa a su padre.

El papel de respeto y acatamiento al que se hace referencia para orientar y regular los comportamientos en la familia extensa, se expresa en las palabras de un informante: " la actitud en general de los hijos hacia los padres es de respeto y acatamiento". De hecho, "los problemas que se presentan entre parejas y en los que uno de ellos ha estado obrando incorrectamente, tienen que ser los padres los que intervienen en la reconvención y llamado de atención al responsable, cuando el hecho no es

posible resolverlo en esa instancia se acude a las autoridades indígenas correspondientes”.

Para comprender la relación entre padres e hijos y la evidente reverencia hacia sus progenitores, los informantes y la observación han dejado en claro las maneras en que se dan estos vínculos. Un informante para explicar la reverencia hacia los padres, habla acerca del significado de los hijos para sus progenitores, en especial al padre: “esto se da porque los padres están siempre atentos a aconsejar a sus hijos y así como a un árbol se necesita podar, igual es con los hijos para que éstos se mantengan rectos, lo cual hacen los mayores a base de consejos cuando se requiere”.

En congruencia con lo expresado por el informante citado, otra, la percepción del significado de los hijos para los “camëntsá” en palabras de una mujer mayor, madre de tres hijos y profesora de la escuela bilingüe de la vereda que afianza esta concepción: “un hijo es un don que Dios ha regalado, que es una persona que tengo que cuidar desde pequeñito, uno nunca los echa, al contrario uno está feliz con ellos allí”. Otra informante más, 70 años de edad, al respecto del significado de los hijos, dice: “...los hijos son como alguien que va a crecer, a hacer su hogar y tomar rumbos propios...”; sin embargo, en su expresión se identifican nuevos elementos que corresponden a la espera de un apoyo psico-emocional por parte de ellos, aunque no lo reclama: “los hijos se tienen para que le acompañen a uno, para que la familia sea familia, uno solo con su marido que gracia tiene”.

Dentro de las personas a las cuales se les debe respeto y que tienen una relación de compromiso, están los padrinos. Estos son muy

representativos y dentro de la estructura familiar, asumen el papel de padres sustitutos si llegaran a faltar los padres biológicos. A estas personas los niños no les pueden pedir dinero, si eso llegase a pasar, serían castigados físicamente. También tienen como obligaciones asignadas a los padrinos: “aconsejar al ahijado en los casos que se amerite, brindarle ayuda cuando lo necesite, darle buen ejemplo y ayudar a sus compadres”. A su vez, “el ahijado debe respetar, visitar y pedirles la bendición a los padrinos”.

El trabajo y colaboración con las labores domésticas siempre han sido aspectos en los que los niños tradicionalmente han intervenido desde temprana edad. Desde los cuatro años de edad asumen la tarea de cuidar de sus hermanos menores, si son bebés deben cargarlos a la espalda, estar atentos a ellos mientras están en casa y sus padres trabajan, si es en el campo cuidarles en su hamaca y dar aviso a su madre de cualquier cosa que el bebé requiera. La atención la realizan también en situaciones ajenas al campo o al hogar, puede ser con motivo de una fiesta, mientras los padres se ocupan de eventos propios de la actividad lúdica, los menores están encargados de sus hermanos más pequeños. Una escena observada durante el remate de las fiestas del carnaval de blancos y negros ilustra la forma en que los niños mayores cuidan de sus hermanos menores. El escenario es la zona rural en la que se ha preparado un acto musical masivo para los indígenas: desde las siete de la noche una familia constituida por un hombre y una mujer menores de 25 años con tres niños de seis, dos y un año respectivamente, además de un bebé de dos meses aproximadamente, esperaban a la presentación del espectáculo central del remate de la fiesta. Durante el tiempo de espera, por momentos, la madre le

colocaba sobre la espalda del niño de seis años a su hermano de dos meses; la madre llevaba a su espalda el mayorcito de un año que aún no caminaba, el de dos se mantenía en pie, a veces la madre tomaba al bebé y lo colocaba delante suyo, mientras tanto el niño liberado de la carga de su hermano, jugaba con el otro niño de dos años.

Esta situación se va desarrollando por un lapso de cuatro horas, el hombre, al parecer el esposo, que acompañaba a la mujer, en ningún momento participó en el cuidado de los niños, ni cargando o prestando algún tipo de atención a los menores, esa responsabilidad la mantuvo la madre con la colaboración del niño mayor. En un momento avanzado de la noche, la pareja se va con el bebé de aproximadamente un año de edad y dejan al mayorcito al cuidado de los otros dos, pasados 30 minutos, el bebé comienza a llorar, el hermano encargado trata de hacer que el bebé cese el llanto, camina de un lado para otro con el bebé cargado a su espalda, luego se sienta y trata de reacomodarlo, intenta soltarlo de su espalda, el bebé. Está siendo manipulado de distintas maneras para calmarle el llanto, no puede lograr la calma del bebé: el niño revisa el pañal de su hermano, lo vuelve a cargar a su espalda y el bebé no cesa el llanto. Finalmente llega la madre que toma al bebé, lo abriga y de nuevo llega la calma para el bebé de referencia. La madre no ha dicho palabra alguna para con el encargado, sólo toma el bebé y luego el niño de la faena reinicia su juego con el hermano de dos años.

Se puede inferir que la paciencia y sumisión con que los niños asumen en compañía de sus padres la estancia por horas y horas en las diversas actividades sociales, festivas o religiosas, obedece al hábito

infundido desde siempre, desde que son bebés. La exposición secular a estas experiencias, la permanencia en los brazos o en la espalda de sus madres, sintiendo pasar el tiempo mientras ellos hacen parte de las actividades de la comunidad en los distintos escenarios sociales, culturales, festivos y religiosos, han ido impregnando y aprehendiendo el hecho de permanecer en compañía de sus progenitores por todo el tiempo que sea y en las circunstancias que sean.

El proceso de enseñanza de las labores agrícolas se realiza poco a poco asignándoles a los niños tareas pequeñas como la desyerba, la recolección de productos como las frutas, la extracción de algunos tubérculos y el desgrane del maíz y el frijol. Toda la familia participa en las cuadrillas, mingas o trabajos colectivos de una o más familias. Los que están en edad de aprender se integran al trabajo aunque no de manera obligada, se adhieren a esas actividades espontáneamente adquiriendo los conocimientos que se requieren acorde a las labores que observan, “aprenden cual es la mejor fase de la luna para la siembra”. “Si la siembra se realiza en luna tierna van a tener abundancia de malezas, plagas y una baja calidad de los productos”, si por el contrario, “la siembra se hace en luna llena, se van a tener plantíos muy altos, largos pero con frutos muy pequeños y si lo hacen durante los tres días anteriores y posteriores a la luna llena, los frutos van a ser abundantes, grandes y de excelente calidad”. Además, este espacio social laboral era el escenario más apropiado para reforzar el aprendizaje de la lengua materna, pues allí todos los diálogos se realizaban en lengua Camëntšá. Dice uno de los informantes que:

“...anteriormente la lengua se enseñaba y se aprendía en las chicha mingas o cuadrillas... se decía que de recocha en recocha se aprendía mejor”.

Otras de las costumbres realizadas con los niños de esta edad, era la de “purgarles en la madrugada y en la época de luna llena”; así mismo, “bañarles en el río a las cuatro de la mañana para evitar que sean perezosos y sean fuertes y hábiles en el trabajo”.

“El regalo de un animal doméstico tiene como objeto darles la buena suerte y en caso de necesidad disponer de ellos”, aparte de lo anterior se busca “inculcar en ellos el cariño por los animales, aprender el manejo y cría de los mismos”.

- ***Aplicación de correctivos.***

El castigo con rejo es utilizado para sancionar a los niños, aunque por tradición primero se aconseja al que ha cometido una falta, llevándolo a solicitar perdón, para luego castigarlo. El castigo físico no se presenta con frecuencia, los casos al respecto son excepcionales. Eso sí, cuando los padres de familia no logran corregir a los hijos, recurren al cabildo donde se hace el mismo procedimiento, con el derecho de los padres a solicitar el número de latigazos a infligir. Se reafirma el poder de decisión de los padres sobre sus hijos, pues por muy maduros que estén y casados, su control es decisivo.

A partir de los cuatro años se inicia un proceso explícito, decisivo en la vida del niño: la aplicación de correctivos y castigos cuando sea necesario, una de las referencias más fieles a la tradición es la del taita Martín, quien manifiesta taxativamente que “la educación principia desde antes de comenzar a hablar, mis ojos son testigos, cuando el niño o niña

que fuera, está llorando de brava y no coge la teta, se soba de soberbia, se le da palmaditas en la manito”; esta aseveración la secunda un informante más joven: un indígena de 27 años que referencia a su madre para afirmar que: “...por lo menos mi mamá dice que el niño se debe educar desde el vientre y si se vuelve caprichoso se le castiga...”

Otro relato da cuenta de la forma en que el niño va siendo integrado y ajustado a ciertas pautas de comportamiento en relación con sus padres, inicialmente con la madre. Para esta mujer, los correctivos se aplican a partir del momento en que el bebé comienza a tener un comportamiento más activo y explorador al momento de la lactancia en las que sus manos buscan tocar los senos y “...le dan sus rasguños cuando le están dando el seno o cuando muerde el pezón y se hace con palmaditas en la mano del niño”. En todas las entrevistas al referirse a las palmaditas, se reitera el hacerlo de una manera supremamente suave y cuidadosa, hacen la muestra de la palmadita muy levemente, tanto en los hombres como en las mujeres.

En torno a las responsabilidades que los niños deben aprender y la manera en que deben ser asumidas y aprehendidas por el niño, una informante plantea que “eso se va dando a medida que se va dando el crecimiento” y agrega, “en los casos en que no se puede se acude al cabildo cuando los niños no atienden”.

Ante un berrinche, caso excepcional durante el tiempo de observación, de un niño de aproximadamente unos tres años que se tiró al suelo llorando y manifestando explosivamente su malestar en público, la madre lo llevó afuera del salón. El menor en ningún momento se resistió cuando fue llevado. Afuera, el niño se tiró al suelo y continuó llorando, la

madre se inclinó, le hizo un ligero zamarreo por el hombro, le reconvino en un tono de voz inaudible para los testigos y luego éste se levantó y se fue tranquilo con la madre para el salón y se integró de nuevo al grupo de pares.

El castigo físico, aparte de las palmadas a los bebés, citado por los informantes anteriores, aparece en los demás relatos de otros informantes. Uno de ellos habla de las palmadas como fundamentales en la educación inicial: “la educación principia desde antes de comenzar a hablar, cuando el niño o niña que fuera está llorando de brava, se le da palmaditas en la manita, así comienza a entender, se le da el seno y se apacigua y le dan la tética y comienza a mamar (...) después que ha hablado, comienza a caminar, se le manda a hacer cositas, para acostumbrar a hacer oficio, sino obedece se le muestra el perrero y se le amenaza”. Este informante se queja de la situación actual de la educación de los niños en general, comparándola con lo recibido por él y manteniendo una posición muy ajustada a la desarrollada por los evangelizadores: “la gente no sabe ni el principio ni el fin de la educación, porque a mi se me supone mucha adulación sin educación (...) claro que toca que quererlos, cierto; ¿qué es lo más malo en un niño? Es la soberbia...más antes era serio, bien ignorantes, pero sabían la razón material, como venidos de la gracia de Dios. Eso sí era serio, cuando tocó la educación con los hermanos Maristas, eso si era serio; lo que manda el maestro se tiene que obedecer, mi estudio más o menos fue como cinco años, es que anteriormente era muy trabajoso, a mi me hicieron entrar a la escuela sin saber una palabra de español (...) aprendí a leer, a escribir, la matemática, el libro del antiguo testamento”.

Aparte de las palmadas a los bebés, referidas por los informantes en los inicios de la enseñanza de normas y aplicación de correctivos, se destacan los consejos. El consejo es uno de los valores más promocionado e implementado por todos los indígenas, además altamente valorado dentro de la cultura y la tradición camëntšá, es uno de los pasos al momento de impartir justicia y aplicar las sentencias ordenadas por la primera autoridad indígena: el gobernador.

Una situación dentro de la cotidianidad indígena ilustra el procedimiento de los padres frente a las conductas que ameritan la aplicación de correctivos: hubo un incidente en el que estuvo comprometida una niña, al saberlo los padres se retiraron con la niña a la habitación de ellos, le llamaron la atención privadamente, la niña salió llorando de la habitación de sus padres y se quedó en la cama, más tarde bajo de allí; no hubo ni una sola palabra de reclamo, reproche o alusión al tema durante ese tiempo ni posterior.

En diálogo con la madre de la niña acerca del suceso, Carmen, mujer de 27 años, afirmó que lo primero que se hace es investigar y luego que se constatan los hechos se dan los consejos respectivos. En caso de reincidencia o falta grave como es el robo, se aplica el castigo físico. Esta mujer reitera que “los consejos se comienzan a dar desde los cuatro años”, y en seguida reitera, “a los tres también, porque ellos ya entienden...”. A la anterior afirmación se agrega otra de una mujer mayor que dice que “...a los cuatro años los niños tienen la capacidad de entender más desarrollada”. Otro informante más dice que “el aprendizaje es continuo, no hay etapas definidas ni predeterminadas”.

Ante una anomalía, los consejos son en la generalidad, el primer procedimiento por parte de los padres; con ello se pretende que el menor no vuelva a reincidir en la falta, en el caso que se requiera el castigo físico, éste se realiza con un rejo hecho de piel de ternera, seco, retorcido, que permanece colgado alrededor del crucifijo en el cuarto de los padres. Los niños no pueden manipularlo, ni jugar y mucho menos perderlo. Una informante es categórica al hablar acerca de lo que puede ser o no punible dentro del comportamiento de los niños en su desenvolvimiento familiar: "...no vemos que todo sea malo, pero desde que sea algo malo se les dice, con gritarlos lo que hacemos es intimidarlos y entonces no se desarrollan, pues si nada los dejamos hacer, por ejemplo, si uno los regaña sin estar haciendo nada, si no está mal para mí, porque tengo que regañarlo, él (se refiere a su hijo de ocho años) me dice que por todo lo regaño y me pongo a pensar y tiene razón". Vale la pena destacar que cuando la informante se refiere al regaño, eso es algo excepcional, en general no se escuchan reconvenciones, los niños se desenvuelven con entera libertad.

Hubo otro caso de llamado de atención de una madre a su hijo: en una ocasión se escuchó a una madre reconvénir a su pequeño hijo de cuatro años, porque cuando trasladaban una banca de su casa para la vivienda de su hermana, el niño se estaba colgando de ella y eso impedía la marcha, entonces fue cuando la madre le dijo que no lo hiciera; ese tipo de llamados se escucha fundamentalmente cuando la acción de los menores perturba la ejecución de alguna labor, sólo en esos casos se da la reconvención. Por ejemplo, no es motivo para reconvénir la insistencia de una niña de seis años que busca que un adulto le cargue en su marcha, se

sabe que no le va a cargar pero igual se da la insistencia, la respuesta de los adultos es no inmutarse. Sin embargo, se debe tener en cuenta un detalle, la madre de este niño al cual le ha llamado la atención, ha estado expuesta a la convivencia con personas no indígenas durante largo tiempo, además ha sido usuaria del servicio de Hogares de Madres Comunitarias para el niño de la referencia.

Queda confirmado por la observación, los relatos y opiniones de los informantes, que el consejo es la forma inicial más apropiada para lograr los correctivos en los comportamientos transgresores o inapropiados de los menores. El grito está proscrito dentro de las relaciones intrafamiliares y sociales, de hecho, en los niños tiene un efecto contraproducente y generador de una de las patologías que amenaza a los menores: “el mal del susto”, dice la informante: “...en medio de que los gritan, quedan quietitos, nerviosos; no tienen ánimo y por ejemplo, ahorita en el estado del compadre, que es curandero, que si grita que ¡no haga! y lo dice con la fuerza de él, eso puede enfermarla y no tiene cura y peor si está masticando chonduro”.

Después de los consejos y los llamados de atención, el procedimiento a seguir en cuanto a la aplicación de correctivos es el fuate. Los azotes probablemente no son parte integral de la tradición indígena, esta forma de castigo proviene de la inserción en la cultura Camëntšá de formas propias de los evangelizadores, se tienen referencias de la existencia de las azotainas desde el siglo XIX: “Ya sabemos que el empleo del cepo –herencia de misioneros y conquistadores antiguos- subsistía en el Putumayo a mediados del siglo pasado”.

Ahora bien, “en 1907 el intendente del Caquetá ordenó la supresión del ‘bárbaro tormento de los azotes’. Pero, para escándalo de espíritus cristianos, ambas costumbres volvieron a reinar a su retiro, dando oportunidad a los adversarios de la Misión capuchina de señalarla como responsable de su reimplantación (...) los castigos de cepo y látigo no sólo seguían su curso, sino que perdurarían –el primero, hasta los años cuarenta y el segundo hasta nuestros días-“ (Bonilla, 1969 :132). La interiorización en el indígena de esta forma de castigo se ha hecho tan fuerte que todos los entrevistados la asumen como algo necesario, pero enfatizando siempre el debido proceso y agotando las demás instancias antes de esta forma punitiva de control. Las siguientes referencias al castigo físico ilustran su existencia y la asunción del mismo como la forma propia de lograr la reorientación de las conductas transgresoras de los miembros de su comunidad. Una mujer mayor habla de las veces en que recibió castigo físico: “...para mi, en el modo de mi vida de mi niñez, tal vez por mala compañía de mi hermana, por acompañarla nos pegaron fuate, a mi esa sola vez, a mi hermana le daban mucho fuate, hasta la llevaron al cabildo”. Generalmente, cuando se procedía a llevar a un menor al Cabildo, era porque habían reincidencias y los padres ya habían procedido con los consejos y los castigos de rigor sin resultado ninguno.

Otra referencia, en este caso con los correctivos aplicados a sus dos nietos, ella dice: “yo les doy fuate, con dos fuetacitos es suficiente para que se acuerden, después que les doy fuate, les pregunto porqué les di el fuate y así saben la razón y se les queda”. Otra, una señora artesana cuenta la anécdota de cómo les había enseñado a sus hijos lo relacionado con el

tejido, mostrando una de sus artesanías, dice: "...una vez Edgar siendo pequeño quiso irse a jugar, yo le autoricé, pero había cometido un error en el tejido, le revisé las puntadas y como no lo había hecho bien, le quité el permiso de ir a jugar y le pegué con el rejo y lo puse a que lo volviera a hacer y lo hizo más bonito".

El fuate se reitera como la forma más efectiva de corrección y como la alternativa que tenían los mayores, incluso algunos lamentan su ausencia en este tiempo; por ejemplo, una profesora camëntšá dice con cierta nostalgia: "ahorita, pues toca primero con diálogo, ahorita tienen más derechos los niños, antes mandaba el papá y era a puro fuetazo (...) a mi me dieron fuate, pero eso es bueno, porque uno se corrige (...) somos tres hermanos, de ellos, tal vez mi hermano fue el que más sufrió fuate porque él era el mayor". Otro indígena: "...mi mamá no ha sido, como digamos, que ha pegado; se reprende, se aconseja (...) se tiene al pie de la cruz el rejo; los abuelos dicen que nunca se le debe pegar a un niño con correa, que hay que hacerlo con rejo porque es natural; lo natural con lo natural, una correa es un producto industrial, mientras que el rejo no lo es".

Aparte de los consejos y el fuate, una mujer mayor, 70 años, habló del castigo con la planta de ortiga, la cual no sólo servía como castigo sino también como remedio para la rebeldía.

Finalmente, para tratar sobre estos correctivos, se tendrá en cuenta el aporte de un informante que por su mayoría de edad e investigador indígena, Alberto Juajibioy, es representativo dentro de la tradición: "cuando un niño comete una falta, los padres deben analizar la situación, aconsejar, un fuetazo; si reincide: más fuetazos; esto es algo que deben hacer los

padres para que los hijos mantengan la rectitud, porque además, los que quedan mal son los padres”.

En cuanto a la diferenciación entre el bien y el mal: “Ixs niños saben que es lo bueno y que es lo malo a los siete años, que han desarrollado más el cerebro”. “Aunque a los cuatro años ya entienden todo (...) a las visitas los llevo pero les advierto que deben estar quietos y sin hacer daños”. Respecto a la edad en que los niños se quedan en casa mientras la madre sale a ejecutar alguna actividad en la que no pueden intervenir los menores, una informante dice que “a los ocho años que tenía ya los comencé a dejar solos cuando tenía que salir al pueblo o alguna parte y no los podía llevar”.

Al preguntar por las obligaciones de los padres para con los hijos, las respuestas fueron: “darle su vestido y las otras cosas que el niño necesita para crecer”, en un caso la respuesta fue escueta.

Del énfasis de los indígenas camëntšá en los valores para la convivencia, se tienen referencias desde la época de los evangelizadores: “Entre los sibundoyes, en cambio, la transculturación era mucho más lenta. Su conservatismo les llevaba a hacer gala de “sus rudos cerebros” cuando los capuchinos querían hacerles variar sus costumbres, no mereciendo por ello los fuertes calificativos que les adjudicaban los doctrineros. Mal podrían adjudicarse a un pueblo que continuaba educando a sus hijos con cuentos que ensalzan el respeto a los superiores, condenan la avaricia y la deslealtad, y propenden por el dominio de sí mismo y demás virtudes tradicionales. Relatos en que los elementos religiosos incorporados demuestran el sincretismo cultural operado” (Bonilla, 1969 :137).

En este aspecto, don Alberto Juajibioy fue enfático en los valores que permanentemente se refuerzan: “la honradez y delicadeza frente a las cosas que no le pertenecen”; así mismo, de “la necesidad de ser rectos” para poder tener contraprestación que corresponda con esas virtudes.

Al indagar sobre la paciencia, la cual se constituye en una característica de la estructura de personalidad en todos los espacios y situaciones, que la llevan inmersa en la estructura psicoemocional, inherente a la condición de indígena camëntšá, dijo que era “un atributo que enseñaban los mayores desde tiempos inmemoriales, ya que una persona impaciente, podría tomar decisiones que podían hacer daño a otros. Una persona que actúa de manera precipitada puede ocasionar malestar, es lo mismo que la unidad familiar, eso es algo que siempre se ha profesado por los mayores. porque de esa manera todos los problemas se resuelven más fácilmente, porque siempre que se está presto a otros, se cuenta con los demás para cuando se necesita. La unidad es necesaria para que cuando falte alguien, se pueda recibir servicio de otros, porque es lo que se ha sembrado”.

- ***Momento de dormir***

Un asunto de la cotidianidad: irse a la cama. A las ocho de la noche, la mayoría de las personas ya se han recogido en sus sitios de descanso, algunas otras lo hacen más temprano, desde las siete. Las casas cuentan en su mayoría con dos habitaciones para dormir. Aparte de un salón de recibo y la cocina, generalmente no hay puertas para separar los cuartos. Hay casos en que los ancianos o taitas que han enviudado tienen una pequeña habitación reservada para ellos. Cada cual se recoge en su

habitación. Los niños que no cuentan con hermanos se van a su cuarto y se quedan jugando o haciendo algunas actividades mientras concilian el sueño. Momentos antes de dormir, se despide de sus papás diciendo: “hasta mañana mamá, hasta mañana papá, que amanezcan bien”. Si sus padres no se han dormido responden, de igual manera el menor se recoge en su cama y se duerme.

En las familias numerosas, al inicio de la noche, hay concentración de sus miembros en la cocina para tomar un café con pan o arepa, luego todos se van a sus camas, los menores en número de dos o tres se acomodan en una sola cama, los más grandecitos de a dos hasta quedar dormidos. Los niños se despiden de sus padres generalmente con la misma frase: “hasta mañana, que amanezcan bien”. A la mañana siguiente los padres se levantan de madrugada y sus hijos permanecen en su lecho hasta la hora de levantarse para prepararse e irse a la escuela. Eso es lo que se vive actualmente en la mayoría de los hogares indígenas del Valle de Sibundoy en la comunidad camëntšá.

- ***Las patologías.***

Factores como el frío, el calor, la humedad, las aguas, ciertos alimentos, determinados sitios, horas específicas del día o noche, conflictos interpersonales, la misma edad y el sexo pueden ser determinantes para la aparición de la enfermedad.

De acuerdo al diagnóstico realizado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar de la Regional de Sibundoy y otros estudios epidemiológicos (Jamioy y Alzate Miticanoy, 1998 :67) revelan que la morbilidad infantil en esta comunidad está representada básicamente por

las enfermedades que afectan el sistema respiratorio, el sistema digestivo, las infecciones de la piel y enfermedades por causas sobrenaturales.

Las enfermedades infantiles, que hacen parte de la visión mágica del mundo camëntšá no son registradas ni reportadas por las autoridades sanitarias por carecer de registros epidemiológicos en los manuales oficiales de patologías.

A pesar de la inexistencia oficial, la comunidad reporta enfermedades por causas sobrenaturales, a su vez, éstas han sido caracterizadas en un estudio realizado por dos médicos alópatas de origen indígena: Jamioy y Alzate Miticanoy en el año de 1998. Ya lo había hecho antes H. Seijas en un trabajo que publicó en 1969. Las enfermedades de origen mágico más relevantes son: “descuaje o “caída del cuajo”, “mal aire” o “malviento” o la “enfermedad del frío”, “el pujo”, el “mal ojo” y la “enfermedad del susto o espanto”, entre otras.

Existe otra creencia, que si bien no es una enfermedad como tal, podría catalogarse como un síndrome que afectaría el crecimiento del niño, la causa está en la conducta imprudente o por ignorancia de alguien que intentara medir el crecimiento o la talla de un niño mediante las denominadas cuartas (medida usando la mano extendida). Esta conducta, creen ellos, podría ocasionar alteraciones en el crecimiento del menor, haciendo que este no crezca; específicamente dicen que le crece el tronco pero no las extremidades inferiores. Las medidas sólo se pueden tomar con un metro. En el caso de que alguien, un colono o un visitante ajeno a la comunidad Camëntšá por curiosidad, broma u otra razón lo haga, inmediatamente le dicen que no continúe, la persona ajena a la cultura y

que no sabe de la creencia puede en forma de broma querer continuar haciéndolo, pero los presentes insisten en la negativa y le explican la razón por la que no se puede hacer, en aquellos casos en que alcanzó a medirle sin haberle podido detener no le permiten por ningún motivo revelar la medida en cuartas, la idea es que no termine de ninguna manera de realizar aquello que de manera desprevenida inició. De hecho, no habría cura conocida para la afectación del crecimiento. La creencia tiene validez para toda la comunidad en sus diversas edades.

- ***Ritual del corte de cabello masculino***

Generalmente en esta fase del desarrollo se lleva a cabo el ritual del corte de cabello, en las pocas familias que aún conservan el ritual, aproximadamente a los cinco años, aunque se tiene el registro del “Corte del Cabello” en un Joven de 11 años de edad. El ritual tiene el siguiente curso: definida la fecha para realizar el corte del cabello, se eligen los padrinos. Éstos son visitados en su casa a las tres o cuatro de la mañana, llegan y saludan en el lenguaje ceremonioso utilizado para la ocasión. Los anfitriones les invitan a seguir adentro de la vivienda. En su lengua nativa los visitantes realizan la petición de servir como padrinos del niño al cual se le va a hacer el ritual del corte de cabello. La solicitud está investida por muestras reverentes de respeto de los padres del menor hacia los que van a ser tutores. Normalmente éstos se hacen rogar, para finalmente ceder al requerimiento. Después del sí, se da inicio a los preparativos, previo acuerdo de la fecha del ritual.

Finiquitado el asunto del padrinazgo, la familia del niño contrata a una persona para que les ayude en la preparación de los diferentes

alimentos, estos preparativos constan de la consecución de la leña para la cocción de los alimentos, sacrificio y preparación de las carnes de los diferentes animales domésticos que se van a ofrecer: el cerdo, la gallina, los patos, los cuyes y otros alimentos como el mote y la chicha. La cantidad preparada se calcula de acuerdo al número de personas invitadas y la capacidad económica.

El día del ritual, la madre baña al niño de madrugada y le viste para la ocasión. Al llegar la hora convenida para el corte del cabello, van llegando los invitados. El pequeño es ubicado en un asiento en el centro del salón de recepción. Los padrinos (ochbantayta) son recibidos por los padres del niño y se sientan frente a la puerta al lado derecho. Junto al hijo se hace el papá. Sobre una mesa colocan un plato (sguenena) con unas tijeras nuevas para el corte del cabello.

Después que todo está dispuesto y los invitados ubicados dentro del salón, el padre solicita al padrino que de inicio al corte de cabello, expresando solemnemente que ello le traerá buena suerte al niño en el futuro, buenas relaciones con los familiares y prosperidad en los bienes materiales. El compadre escucha la solicitud y lo primero que hace es pedir perdón, le agradece al padre esa designación, pide permiso y empieza a cortar un mechón por el lado derecho del menor, posteriormente lo hace la madrina por el lado izquierdo. Después que los padrinos han hecho lo suyo, las demás personas invitadas hacen el corte, cada uno haciéndolo según el lado que corresponda de acuerdo al sexo. Cada invitado al cortar el mechón que le toca entrega un presente al menor que puede ser un objeto o dinero, los obsequios pueden ser cuyes, gallinas, pollos, puercos o incluso terneras.

Cuando todos los invitados han cortado el mechón de pelo correspondiente, el padrino termina redondeando el cabello al niño en la forma redonda como lo impusieron los capuchinos. Después recogen lo cortado, lo envuelve en un capacho de maíz para que sea celosamente conservado, los padres lo guardan. A partir de ese momento esos recortes de cabello se constituyen en algo sagrado y será lo que preserve la suerte del niño hasta que cumpla los 18 años, tiempo en el cual le será devuelto el pelo del ritual al joven.

Terminada la ceremonia del corte de cabello, se da paso a la repartición de la “boda” (nombre con el cual designan las comidas que se ofrecen a los invitados). El padrino recibe por parte del padre del niño: 18 huevos, caldo y ají; un plato de mote con trozos de carne de cerdo, gallina, cuy y pato; lo mismo recibe la madrina. Estos alimentos son repartidos por los padrinos a todos los invitados, a pesar de que ellos también reciben sus porciones de comida. Después que se ofrecen los alimentos, se procede a la entrega de la chicha (bocoy), el padrino recibe de manos del anfitrión un barril de 50 o 100 litros de chicha, lo mismo la madrina, éstos se encargan de redistribuirla entre todos los presentes, previa la designación de un repartidor por parte del padrino. Como siempre, la primera taza de chicha es para quien la reparte.

Después que se han repartido las viandas, se inicia el baile, comenzando por los compadres: el padrino con la madre del niño y la madrina con el padre. Estas fiestas pueden tener una duración mayor a los tres días seguidos, llegando incluso a los cinco.

El caso del joven Iván de 11 años, contado por su abuela materna, ilustra el proceder dentro del ritual. Este muchacho dejó crecer su cabello a la usanza indígena, libremente, a pesar que en la escuela algunos niños colonos le molestaran. Por petición de su abuela moribunda, aplazó el corte hasta el momento en que ingresara al grado sexto de la institución educativa: "la abuela, estando muy enferma le dijo al niño que no se fuera a dejar cortar el pelo para conservar la buena suerte. Ese pelo no se puede botar porque esa es la suerte suya, le dijo. Además, ella le dijo que tenía una puerca y que si vivía, de esa cría le daría un marranito. Desafortunadamente ella se murió y el niño no se dejó cortar el pelo hasta que en quinto, la profesora le dijo que ya iba para sexto y que era otra etapa. Él aceptó tener la fiesta y como yo tenía un puerco, yo lo di y le hicimos la fiesta (...) primero que todo son los padrinos de bautizo que fueron los mismos del corte de cabello, en la mesa se puso un plato y ahí mismito se iba colocando el pelo que se fue cortando, a la vez le iban dando plata, primero los padrinos y después los invitados (...) se recogieron \$285.000 (101 euros) y con todos los regalos sacamos la cuenta de \$470.000" (167 euros).

En otro caso de corte de cabello, también a los 11 años de edad, la madre recuerda que por cada corte de cabello que cada uno de los invitados hacía, le daban \$2.000 (0.8 euros). En este caso los padrinos no dieron regalos, porque ellos fueron los encargados de todas las comidas y bebidas ofrecidas.

Los casos relatados muestran que algunas familias conservan el ritual, "aunque no como se hacía anteriormente". El motivo más importante

para la pérdida de este ritual de paso es: "...por razones económicas, es que todo está tan caro y más para los indígenas porque ellos son más abundantes y cuando se hace algo de ceremonia, los indígenas son muy abundantes en comida..."

- ***Violencia intrafamiliar.***

El tema de la violencia intrafamiliar requiere un aparte para ser tratado por fuera de las etapas del ciclo vital por irrumpir en todo el complejo social indígena y romper con la estructura tradicional de relaciones entre sus miembros.

Esta violencia es ejercida por los hombres en su mayoría. Es una conducta que no puede ser incluida como parte de los castigos aplicados por los indígenas, ya que no hacen parte de la estructura cotidiana de control social. Por el contrario, rompen con la tradición del esquema de relaciones entre los miembros de la familia y la comunidad, se contraponen a las maneras pacientes y pacíficas de las relaciones entre unos y otros. El factor que dispara el desequilibrio en las relaciones es el alcoholismo de algunos de los miembros de la comunidad indígena, la afectación de la dependencia al alcohol la sufren en su mayoría hombres, pero no se excluyen mujeres que padecen esta enfermedad.

La predominancia de la embriaguez tanto de hombres como de mujeres afecta a unas veredas más que a otras. Dentro de las menos damnificadas se encuentra la vereda Tamabioy, pero no le exime de tener personas que padecen esa patología de origen social. Las más afectadas son: el Ejido y Cabuyayaco, áreas rurales del resguardo que concentra el mayor número de personas en condiciones de pobreza y baja seguridad

alimentaria. Las causas son diversas, estas veredas concentran el mayor número de indígenas con dependencia del alcohol. A ella llegan desde otras veredas los hombres afectados por esta adicción. La vereda cuenta con dos sitios donde se fabrica y se expende guarapo. Bajo los efectos etílicos, la conducta de muchos de ellos se torna irracional, impulsiva e intransigente con la consecuente violencia contra su esposa y en muchos otros contra sus hijos. Hay gente que bebe tres y más días en la semana, o todos los días. Cuando ya están ebrios salen a flote los conflictos por celos, resentimiento o intrigas. Se presentan eventos en los que el hombre llega a la casa a golpear las cosas, insultar la esposa, mezquindar su aporte económico, expulsar su familia del hogar, amenazar de muerte, resaltar que él es el dueño de todo, que los demás nada tienen.

Las instituciones que conocen de la violencia intrafamiliar han encontrado asociación directa entre ésta y el abuso en la ingesta de guarapo o aguardiente. Consumo que se ha incrementado en las últimas décadas desde que se instalaron trapiches productores del guarapo de caña. Ilustran la situación de violencia intrafamiliar, casos como el del yerno de una de las parteras de la comunidad que vive en la vereda Tamabioy. Cuando cierta vez se encontraba en casa de su hija al momento de llegar su yerno borracho, relata la informante la angustia de su nieta cuando “ellita me decía que no le vaya a regañar al papá porque se desquita con mi mamá” y agrega que en otras ocasiones la niña, de nueve años, al saber que su padre llegaría borracho, le decía: “abuelita no se vaya porque mi papá va a venir borracho, para que usted le explique y le diga mucho para que no tome”.

Pero los casos de embriaguez masculina que conllevan a conductas de violencia física a la esposa o a sus hijos y en muchas ocasiones a ambos, además de otras formas de maltrato como la negligencia y el abandono no es un asunto que esté presentándose sólo ahora. Hay testimonios de su ocurrencia hace 30 y más años. Un informante relata los eventos en que eran víctimas del maltrato físico por causa del alcohol en su padre: "...cuando los maridos se embriagaban, llegando a golpear a su mujer si ninguna causa, era el golpe por el golpe (...) mi papá siempre que se emborrachaba, se iba contra mi mamá. Una vez mi papá venía borracho y nosotros lo vimos, entonces corrimos a decirle a mi mamá que saliera corriendo y nosotros le brindamos protección para que escapara, ante eso mi papá, cogió un alambre de púas y se fue contra nosotros, pero nosotros escapamos, al otro día que mi papá estaba bien, le dijimos lo que había pasado y le dimos consejo a él sobre esa situación, yo tenía como 10 años, le mostramos el alambre y desde ese día papá no volvió a hacer eso con mamá". Si bien el caso de alcoholismo que se acaba de referir dejó como consecuencia la acción protectora y proactiva de los hijos frente a su padre y la estabilidad de la relación matrimonial, otro relato con consecuencias menos afortunadas, es elocuente: "...el papá de mi mamá tenía tierra y por el vicio de la borrachera perdió mucha tierra, ellos eran ricos, él dejó a mi abuela y ella salió adelante con lo que quedaba ¿si el hombre es vicioso, entonces qué?"

También hay registros en la memoria colectiva, cuando llegaba el misionero con el hacha en la mano a destruir los barriles de chicha. Barriles donde ya antes habían traído vino de España. Afirma la tradición, que los

chamanes ingas por medio de la visión del yagé previeron la llegada de los europeos y que con ellos se produciría un desastre para su cultura.

5. “Uatsjendaytema” (6 a 11 años) tiempo de ir a la escuela

De la Escuela y la resistencia de los nativos a su implantación, se tiene referencia por las indagaciones de Bonilla (1969) de la llegada de la Misión dominica al Valle de Sibundoy para la apertura de la primera escuela en Sibundoy Grande. “Esta 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...” Igual problema de aprensión enfrentó el padre Buenaventura de Pupiales en Santiago, en donde solo contó con dos escueleros, “porque los padres escondían a los niños en grandes ollas, sobre los árboles, debajo de las bateas, o vistiéndoles de mujer” y “cuando se veían cogidos lloraban y había que enjugarles las lágrimas con un pedazo de pan...”

A la historia de ingreso de la educación formal a Sibundoy, agrega el informante, Alberto Juajibioy que: “fue por allá por los años de 1910 cuando se constituyó la primera escuela en el Valle de Sibundoy”; afirma que su padre “fue uno de los primeros alumnos de la escuela recién establecida por los curas en la población (...) así mismo, fue el primer profesor de la comunidad en esa misma escuela, fue para el tiempo de él cuando en el colegio existía gobernador con su respectivo alguacil que iba a buscar a los niños que no venían al colegio y eran sometidos a castigo por esta falta; alguna vez a un joven lo estuvieron castigando reiteradamente, incluido el encierro, de ahí se escapó y nunca más se supo de ese muchacho. Desde eso mi papá, que era el profesor, propuso acabar con el cabildo para el

colegio. El argumento de él fue que no se podía obligar a nadie a estudiar, que eso era responsabilidad de los padres, fue así como se terminó con esa costumbre de castigar a los que no iban a estudiar”.

Dicen los indígenas que “recién llegaron los primeros dominicos y empezaron a buscar alfabetizar los niños, la escuela se convirtió en un terror para ellos, los padres de familia procuraban esconderlos de las miradas de las monjas o los curas para evitar que estos los obligaran a ir a la escuela, pues allí eran forzados a aprender el castellano negándoles el derecho a comunicarse en su propia lengua”.

Con el Cabildo de Menores se quiso poner freno a la resistencia que ofrecían tanto los padres de familia como sus hijos al trabajo de escolarización iniciado por la Misión dominica. Se hizo para castigar la deserción escolar: éste tenía como objetivo sancionar a los alumnos indisciplinados o que presentaban problemas, a los que no iban a la escuela o que tenían bajo rendimiento. Si bien es cierto que la denominación era Cabildo de Menores, estaba constituido por adultos, los sacerdotes eran quienes tomaban decisiones, además de ser un asunto de todo su arbitrio.

Esta especie de tribunal atendía los casos que habían agotado la instancia de los consejos y correctivos con el fuste aplicados por los padres, ejecutando el castigo que los demandantes solicitaran. En los casos de contravención por parte de un menor, éste es citado al Cabildo en compañía de sus progenitores para averiguar el grado de responsabilidad de los mismos en la conducta punible del menor y conforme a esas indagaciones se decreta la sanción. Las condenas para los menores eran las mismas que para los adultos: consejos, cárcel, azotes, cepo, dependiendo la falta.

A la escuela iban a la edad de ocho, nueve años o más. “Sólo existía una escuela, la del pueblo, por lo tanto, los niños debían recorrer largos caminos que en invierno se ponían demasiado pantanosos”. “Antes de irse a la escuela y regresar diariamente, los niños y niñas debían ayudar en los oficios a sus padres, los menores estaban en edad de ser útiles en diferentes quehaceres familiares: cuidar los hermanitos más pequeños, recoger la leña, hacer algunos mandados, ayudar en la chagra, es por eso que ir a la escuela se le consideraba una pérdida de tiempo”. “Algunos padres los dejaban internados, pero los fines de semana iban a sus casas a colaborar en los oficios”.

Finalmente la Escuela se impuso, pero ese forzamiento no fue algo que hiciera parte de la historia de la primera mitad del siglo XX. Todavía quedan vestigios de esa imposición en las últimas décadas del siglo, como lo relata un indígena que los vivió cuando niño, sufriendo el estigma de no hablar castellano. Él dice: “...para mi, cuando llegué a la escuela hablaba muy poquito castellano y la profesora me castigaba por eso dejándome aparte de los que sí lo hablaban bien, me excluía, me decía: usted quédese allá, ¡como no sabe hablar! Hubiera preferido que me hubiera pegado pero que no me hiciera sentir como me sentía: discriminado”.

La escuela normalmente tenía preestablecido cursar “los grados primero y segundo después del cual se recibía un certificado”. Posteriormente la escuela amplía su oferta educativa, a su vez los niveles cursados en la escuela coincidían con algunos rituales de pasaje propios para esa edad: “...para el tercero de primaria ya se hacía la primera comunión y para salir de quinto se hacía la confirmación”.

El uso de la indumentaria fue otro de los derechos que se les negaba a los niños en la escuela, los profesores les decían que fueran sin su vestido tradicional.

Actualmente las cosas han cambiado en relación con la manera en que tratan a los niños en la escuela y la forma como la asumen los padres de familia que en muchos casos se esmeran para que sus hijos reciban educación hasta el grado que alcancen sus recursos. No obstante, la mayoría de la población menor se dedica al trabajo productivo para ayudar a solventar la situación económica de su familia. Aparte de eso, la colaboración en los oficios familiares es algo que todavía se conserva.

Hoy la escuela tiene otra connotación, de hecho la mayoría de niños después de los cinco años son escolarizados, aunque se presentan inconsistencias en la regularidad para la asistencia a la escuela por los ritmos de tiempo que se manejan entre los camëntšá, pero en la generalidad los niños cumplen con su asistencia a los diferentes establecimientos educativos en los que están matriculados. Para los estudiantes que se desplazan hasta el pueblo a estudiar la mayoría utilizan el autobús que los recoge a las siete de la mañana y los regresa a las tres de la tarde. En pocos casos los menores son llevados en motocicleta por sus padres o familiares y se regresan la mayoría de las veces caminando, aproximadamente una hora de marcha desde el pueblo a la vereda.

Los niños que estudian en la escuela de la vereda se desplazan a pie, recorriendo distancias que oscilan entre los tres minutos y la hora, dependiendo de la distancia a que se encuentra la casa de la institución educativa, los niños se desplazan solos, a veces se acompañan entre

vecinos cuando coinciden en el camino, los padres en la generalidad no les acompañan.

La escuela rural lleva el nombre de la vereda: Escuela Tamabioy. De ella son profesoras las señoras Yaneth Ruano y María Esperanza Juajibioy Muchachisoy. Consta de dos aulas y otros salones destinados a reuniones comunales, oficina y bodega de materiales, un patio con columpios, ruedas y otros objetos; un campo destinado para jugar lo que se denomina microfútbol, baloncesto o voleibol y un restaurante escolar.

El grupo de escolares lo constituyen 21 menores de las etnias camëntšá, inga e hijos de colonos, del total de estudiantes, seis son niñas. Tiene la modalidad de escuela unitaria, están distribuidos en dos aulas. En una se encuentran los niños de preescolar hasta segundo y a cargo de la profesora indígena. En el otro están los niños que cursan desde tercero hasta quinto por cuenta de la otra docente.

Las clases inician a las ocho de la mañana rezando durante aproximadamente unos 15 minutos, después, en el grupo constituido por 11 escolares, pertenecientes a los grados inferiores se realizan ejercicios físicos. En este salón se concentran el grado preescolar, primero y segundo; las edades van desde los cinco hasta los siete años.

El otro grupo de 10 escolares lo integran los grados tercero, cuarto y quinto.

En general permanecen dedicados a sus labores académicas y tienen una gran disposición a la participación en clase, responden a las preguntas de las profesoras y siempre lo hacen con un tono de voz bajo. La profesora indígena no hace ninguna observación al respecto; pero la

profesora no indígena está constantemente diciendo a los estudiantes que hablen en voz alta, dice ella que se le hace molesto escucharles hablar con tan poco volumen en sus respuestas.

Los estudiantes en general están muy dispuestos a realizar sus labores académicas y a seguir las indicaciones de las profesoras, se destaca que en el caso de la profesora María Esperanza no haya la más mínima regulación del comportamiento estudiantil, todos ellos acatan de manera inmediata las indicaciones, de tal forma que no hay lugar a repetir las órdenes, todos se prestan a trabajar en grupo sin dificultad alguna. En el momento en que la profesora de los grados inferiores da la indicación de tomar elementos de trabajo, ellos acuden rápidamente, estrujándose queriendo todos a una coger los objetos que les han ordenado, actúan como si los elementos se fueran a acabar; pero en ningún momento se puede calificar ese comportamiento como agresivo, todos van por lo suyo. Durante esos momentos de apretujamiento y casi atropello entre ellos no se presentó queja alguna por parte de ningún menor, tampoco llamado de atención de la profesora. Ésta no intervino para que moderaran su comportamiento, para ella eso es normal, a la vez que sigue impartiendo órdenes de llevar y traer, armar, disponer, comparar, en fin, todo dentro del orden de su clase sin que se presentase el más mínimo incidente de lesiones, quejas o llanto, este procedimiento es el habitual dentro del aula de la profesora indígena con los grados de preescolar, primero y segundo.

Para el otro grupo, las actividades escolares y las orientaciones de la profesora se desenvuelven en la más completa calma, al respecto la

profesora Yaneth dice que “son niños muy afectuosos, no son agresivos a diferencia de los de otras veredas”.

El comportamiento, tanto de los estudiantes como de las profesoras es el mismo durante los diversos momentos a lo largo del tiempo de observación.

En una de las salidas a otros sitios distantes de la escuela, especialmente al río, como actividad recreativa, denominada paseo, hubo ocasión de observar los comportamientos de los menores en esos escenarios y contextos distintos a las instalaciones de la escuela. Al igual que en los predios escolares o en actividades sociales, comunitarias, religiosas o de fiesta, el comportamiento infantil es el mismo, no requieren para nada de la regulación adulta en cuanto a: órdenes, intimidaciones u otra conducta que les lleve al orden, freno o contención de alguna actitud, actividad, conducta o comportamiento. Los niños se desenvuelven con plena libertad, incluso para cambiarse de ropa no se presentó recato, reserva o cuidado alguno para sustraerse de la mirada de las niñas o los niños o los demás compañeros de la escuela, de hecho nadie tenía interés de fisgonear.

Dentro del grupo de escolares observados, llama la atención un niño 11 años de edad, que presentó un comportamiento atípico que a los ojos del observador externo puede ser catalogado de agresivo y en determinado momento de rebelde. A ese comportamiento nadie, dentro del grupo, se da por enterado. Los niños no ponen cuidado y tampoco reaccionan las profesoras. Al indagar en la historia de la familia de ese jovencito, se encontró que era un niño Camëntšá, cuyo padre, “un borrachín los había

abandonado”. A uno de sus hermanos lo habían asesinado en el bajo Putumayo, desplazado a esa región para ocuparse en labores de “raspachín” o recolector de hoja de coca. Dijeron las profesoras que al ingresar a la institución era mucho más agresivo y que ahora era algo distinto, frente al comentario del comportamiento agresivo, diferente al de los demás a ellas no les pareció tal.

El análisis que conjuntamente se realiza con las madres comunitarias de la información recogida en relación con la etapa del desarrollo, cero a 11 años de edad, arroja las siguientes reflexiones: “el niño tenía su propio manera de socialización y afectividad permanente con la madre a través del apego y la lactancia materna”. “Antiguamente el niño era llevado al sitio de trabajo para poder estar la madre pendiente de él, alimentarlo en el momento oportuno. Conocía su estado, si estaba contento, tenía malestar o se encontraba incómodo”. “Al mismo tiempo crecía en un ambiente de trabajo, observando las labores de sus padres, los mayores y de otros adultos, aprendiendo las costumbres que se llevan adentro y que se transmitían a sus hijos”. Igualmente “se recurría más frecuentemente al médico tradicional...”; él era su referente para todo aquello que le afectara tanto física como mágicamente, ahora existen otras ofertas y la promoción de la medicina alopática va cerrando la brecha entre la concepción de la vida y la muerte desde una perspectiva sobrenatural: Camëntšá, de una parte y la otra racional: desde lo científico tecnológico.

Las mismas mujeres continúan su reflexión en torno a las formas de criar a los niños Camëntšá: “a los niños se los preparaba para el futuro en la práctica misma de las diferentes actividades, con ciertas normas para que

no se levanten perezosos, sean responsables, estén preparados para cuando lleguen a la juventud y no tengan problemas. Desde muy pequeños adquirirían ciertas responsabilidades como la de acompañar al padre o la madre a la chagra, cuidar los más pequeños, ayudando a la madre en los oficios domésticos, lo cual hacía que la madurez de los niños fuera más rápida”.

“A los seis o siete años el niño ya era consciente de ciertas funciones que debía cumplir dentro de la familia como un miembro más que aporta y no solamente como aprendiz de oficios. A los tres o cuatro años participaban en las diferentes actividades cotidianas en forma de juego, pues los niños disfrutaban dramatizando las actividades de los mayores”.

Continúan diciendo: “El corte del cabello es una ceremonia que contribuye a hacer sentir importante al niño dentro de la familia, es una forma de expresión de amor de sus padres hacia él. Es el espacio que se le abre como un ser con un mayor valor, en torno al niño se realiza esta ceremonia de compartir entre todos, se comportan como hermanos, como una gran familia entre todos los invitados. Al realizar el ritual del corte del pelo, le están transmitiendo una tradición para que sea perpetuada con sus hijos y conservarse dentro de las costumbres de la comunidad. Hoy día son pocas las familias que lo practican, pero aún se hace. Con el ritual el niño gana unos segundos padres que lo aconsejen y apoyen.”

Respecto a los vínculos sociales, destacan la relación tío/sobrino: “El respeto entre tío - sobrino ha sido un valor muy bonito dentro de la comunidad, para el buen comportamiento de las relaciones entre menores y mayores, infortunadamente se ha ido perdiendo”.

Al referirse a la escuela, las personas informantes, se tornan punitivas porque tienen la referencia de un proceso de escolarización como una acción violenta: “porque la llegada de la escuela a la comunidad fue un terror para los niños, porque los misioneros impusieron sus leyes que alteraron las costumbres indígenas como la indumentaria, la lengua materna, la religión, el pensamiento y hasta la forma de actuar.”

Sienten que su cosmovisión fue alterada: “Los indígenas teníamos nuestras propias creencias celestes de adoración: el sol era como el padre todopoderoso y la luna como una madre que iluminaba a la tierra con sus cultivos vegetales y sus animales. Es por eso que como protección los padres escondían a los hijos de la presencia de los misioneros que los obligaban a asistir contra su voluntad, a los niños no les gustaba la escuela, huían de ella porque allí les desconocían sus valores culturales, su identidad como persona. Fuera de eso los padres de familia consideraban una pérdida de tiempo la asistencia a la escuela. Los papás escondían a sus hijos en las ollas, los árboles, las bateas o los vestían de mujer”.

6. “Bobontsenga – tobiassenga” (Adolescencia masculina y femenina)

Los indígenas denominan esta fase del desarrollo como bobontsenga – tobiassenga, para ellos corresponde a la juventud y se designa con ambas palabras porque de esa manera se abarcan ambos sexos. Discriminadamente es como sigue.

6.1. “Bobontsetema” (adolescencia masculina)

Corresponde al joven entre los 12 y los 15 años de edad. Para los indígenas es la etapa de la adolescencia del varón y se caracteriza por los cambios físicos y fisiológicos, pero lo preponderante es la capacidad que se adquiere

como ser productivo. Para ellos es el momento de la vida en que debe mostrar y estar en capacidad de dedicarse al trabajo, lo cual se constituye en el fundamento para alcanzar su independencia y tomar posesión de alguna propiedad. A esta edad ya ha salido de la escuela, cuando la escolarización sólo cubría la básica primaria y se dedica a laborar junto a su padre, aprendiendo los diversos oficios (cortar leña, zanjar, derribar árboles para conseguir la madera necesaria para los diversos usos domésticos, podar las matas y otras técnicas del trabajo agrícola).

Anteriormente existían tres fuentes de empleo de la fuerza laboral: las haciendas de la Diócesis, la propiedad del señor Walter en la vereda la Menta y las cuadrillas. El dinero que ganaba el joven en las labores de jornaleo lo utilizaba para comprar ropa y ayudar a sus padres.

En la cuadrilla los jóvenes no sólo aprendían las técnicas del trabajo, sino la distribución de las medidas, los ciclos productivos, las responsabilidades y la experiencia en todos los oficios. Había cuadrillas de 55 a 60 personas de ambos sexos, los jóvenes de 14 años ya debían asumir su labor con independencia. Para la dirección de la cuadrilla elegían, en una especie de asamblea, a un caporal y un suplente, para estar en esos cargos de responsabilidad, era indispensable tener experiencia, haber demostrado solidaridad, respeto y poseer sentido del orden. Era el encargado de controlar la gente, distribuir tareas, llevar cuentas de los trabajos realizados y exigir a todos el cumplimiento de los compromisos.

En los tiempos en que no existían carreteras ni automotores, los jóvenes acompañaban a sus padres en los viajes a Pasto, Mocoa y Puerto Asís, ayudándoles a cargar los alimentos que intercambiaban.

Los controles a los jóvenes eran estrictos, “pues no podían llegar a la casa a cualquier hora”. Si se estaban demorando, “los padres de familia salían a buscarlos”. El control era absoluto: “para salir de casa solicitaban permiso a los mayores”. “Los domingos iban a misa junto a sus padres y en las fiestas religiosas guardaban la prohibición de trabajar” en la agricultura.

Para “ese tiempo no existían las chicherías”. “La primera que empezó a vender chicha fue una señora colona de Sibundoy. Poco a poco esa costumbre se fue arraigando entre los indígenas” hasta constituirse actualmente en uno de los factores a los cuales las autoridades le atribuyen gran responsabilidad por el incremento del alcoholismo entre la población indígena.

“Aprender los diferentes trabajos, incluyendo la cestería, el tallado de la madera, la cerámica, la construcción”, eran requisitos para emprender una vida independiente y con aspiraciones de casarse: “con mayor razón si ya tenían pretensiones” por alguna joven, se esmeraban en “demostrar sus habilidades y lograr la aceptación de la familia de ella”. Si el joven no cumplía estos requisitos, sus padres lo despertaban a las cuatro de la mañana, lo aconsejaban y si reincidía lo castigaban o lo llevaban al cabildo. “Los padres siempre aconsejaban a sus hijos para que fueran discretos” en sus pretensiones con las jóvenes: “no debían frecuentarlas porque ello era visto como la adquisición de un compromiso”, además había que “cuidarse de las familias con desavenencias porque podían ser objeto de maleficios, embrujos...”. “Los hijos de ex gobernadores y ex alcaldes del cabildo, los que poseían tierra, tenían buenas costumbres”, eran apetecidos como yernos.

La edad de los 12 a 15 años, es el período de configuración de la persona como ser productivo, es la preparación como persona con funciones representativas social y económicamente: “A los jóvenes se les enseñaba el uso de la medicina tradicional, aprendían el arte de los sobanderos”. “Al cumplir los 12 años les daban a tomar yagé, aunque en muchos casos algunas familias les suministraban gotas desde recién nacidos”. En cuanto a esto, un informante lo ratifica cuando dice que “...en cuanto a las gotas de yagé, puedo dar testimonio: a mi, a mi hermana y a mi hermano nos dieron yagé, se dice que se le va sembrar la fuerza, en camëntšá se dice mochanja totona, se les da indiscriminadamente a niños y niñas”. En ese sentido un chamán afirma que el suministro de gotas de yagé a los recién nacidos se hace, aunque no en la generalidad y que no produce daño o enfermedad alguna.

Por lo general los hijos se independizaban muy temprano de sus padres; a los 14 años de edad o menos, ya salían a trabajar por cuenta propia. Esta independencia que viene desde la tradición y que aún se mantiene dentro del esquema social, ahora se ha constituido en un factor de riesgo para los adolescentes. Así lo expresan algunos adolescentes que piensan que ese es “el principal problema de los jóvenes (...) ya que ellos se van y se emborrachan”, seguidamente puntualizan el hecho de “...que en la comunidad la mujer debe asumir su libertad” y autonomía para encarar su vida a partir de los quince años de edad, esa misma libertad para los hombres se da más temprano: “después de los 12 o 13 años” de edad

6.2. Tobiassetema (adolescencia femenina)

- *La menstruación.*

Esta etapa corresponde a la adolescencia en las jóvenes, cuyo signo más representativo es la llegada de la primera menstruación, generalmente a los 13 años de edad. Antiguamente coincidía con la salida de la escuela después de haber cursado el tercer año. Entre los padres había mucha reserva sobre este cambio, “a la niña no se le orientaba para que estuviera consciente de lo que iba a pasar en ella, a la mayoría de las niñas la menstruación las cogía desprevenidas”. “En ese momento los padres les prohibían todo contacto con el sexo opuesto, ni siquiera podían cruzar palabra con un hombre, esto con el objetivo de prevenir un embarazo, lo cual se constituía en un descrédito para la familia”.

Dicen las personas mayores que en la tradición, respecto a las jóvenes al llegarle la primera menstruación, “eran encerradas por ocho días en su casa, no podían salir a la chagra y cuando llegaba alguna visita debía permanecer en su habitación. En muchos casos le separaban los utensilios de uso personal y el trato era delicado”. Además, guardaban una dieta alimenticia especial. Otros testimonios recuerdan “un encierro menos riguroso, tres días, la bañaban de la cintura para abajo con plantas medicinales, con la ayuda de un curaca le hacían una limpieza ritual del cuerpo y el espíritu, le daban a tomar bebidas, todo ello con el objeto de prevenir futuros malestares por su estado menstrual”. Tampoco se le permitía tener contacto “...con las plantas, los cultivos, pues éstos se dañaban; ni cargar maletas ni mucho menos jabonar ropa”.

Esta costumbre ya no se aplica con la misma rigurosidad, "...desde que se crearon los colegios todo cambió, hay nuevas formas de ver las cosas y ya no son lo mismo, ya no se cuidan, salen cuando quieren, se van con sus novios, por eso es que hay tanto males en la gente que uno ni sabe que es" (Informante, Antonia, 2008).

Desde la perspectiva de una joven indígena de 19 años de edad, la vivencia de su primera menstruación y como la asumió, muestra la disolución de las creencias y consecuentes cuidados que antaño tenían: la joven de la referencia tuvo su menarquia a los 14 años. A pesar que había tenido alguna información desde el colegio en el que estudiaba, ella fue sorprendida por esa experiencia y acudió a su madre y ésta le explicó y ayudó a salir del trance al estilo de los "blancos", sin que fuera expuesta a ninguna otra parafernalia. En cuanto a la veda de acercarse a rituales de sanación o tener contacto con las plantas denominadas sagradas, ésta sigue entronizada, de esta creencia no se sustrae ningún indígena, así haya estado inmerso en la cultura de los colonos, "los blancos" o en cualquier otro escenario ajeno a su tribu.

La respuesta unánime a la pregunta sobre la restricción a ciertos escenarios "sagrados" es que la presencia de una mujer en ese estado alteraría todo el contexto sacro de las plantas y sus efectos sanadores. Sin embargo, se encuentra una posición que si bien no niega lo anterior, hace algunas precisiones y lo ubica dentro de un contexto menos excluyente con la mujer. Él dice que: "...la energía de la mujer no puede catalogarse de devastadora porque la mujer con la menstruación pasa por un proceso de purificación que se contrasta con la del hombre pero que no puede dañarlo,

se tiene que tener cuidado con ese estado porque se alteran algunas cosas, pero no como para que vaya a ser desastrosa”.

La influencia de la educación institucional ha contribuido bastante a la pérdida y disminución de la rigurosidad en la guarda de muchas de las costumbres y rituales, sin embargo, los médicos tradicionales conservan ese cuidado y advierten de los graves problemas que puede ocasionar la presencia de una mujer menstruando en las sesiones de yagé o en sus acciones curativas.

Pasando al aspecto de su formación y desenvolvimiento en la vida productiva o de responsabilidades con significación social, primero acerquémonos a las vivencias de estas jóvenes en los tiempos de la Colonia: “los Capuchinos por intermedio del cabildo escogían a unas cinco “tobias_utemängas”, para que les sirviera en los diferentes oficios como el lavado, planchado, remendada de la ropa y hasta la sacada de las niguas de los pies de los curas; existen testimonios de que en varios casos los capuchinos abusaron sexualmente de ellas, pero eso no fue denunciado por temor a caer en pecado”.

Desde muy temprano “las niñas se iniciaban en los compromisos de asumir el papel de las madres en el cuidado de los hermanos más pequeños cuando sus padres se ausentaban a causa del trabajo, compromisos sociales, cargos en el cabildo, viajes; aprendían a preparar los alimentos en las diferentes modalidades y combinaciones”. “Las niñas no sólo tenían que asumir el trabajo domésticos sino también las faenas agrícolas, la cestería, el tejido, cerámica, el tallado de madera, cuestión esta que aún subsiste”.

Al igual que sucedía con los jóvenes varones, si la “tobiasetema” aspiraba a casarse, primero debía dar muestras de dominar los diferentes oficios a desempeñar.

A lo expuesto anteriormente, agregan las informantes que en la juventud había un especial cuidado con la “Tobiasetema” (señorita), “sobre todo en la llegada de su primera menstruación para evitarle en el futuro cólicos molestos: le abrigaban el vientre con plantas medicinales, le realizaban un ritual especial, la mantenían aislada de determinados ambientes, todo esto porque se consideraba un estado sagrado, delicado”.

- ***Corte del Cabello de la niña***

Anteriormente, las jóvenes después de la menstruación eran expuestas a la ceremonia del Corte del Cabello, no se podían realizar cortes antes “porque la niña perdía fuerza y suerte, se tardaba para hablar y crecía muy rápido”. Los padres se ponían de acuerdo, según la situación económica y quince días antes del día de la ceremonia informaban a los padrinos del bautismo. Como de costumbre, las visitas a los padrinos se realizaba a las tres o cuatro de la madrugada, para acordar el día exacto y la hora del Corte del Cabello.

Con anticipación se hacían los preparativos de la cocción del mote, la chicha, la carne de diferentes animales: cerdo, gallina, cuy, huevos y si tenían capacidad económica, sacrificaban una ternera.

Los invitados a la ceremonia eran los familiares de la niña, los vecinos y demás amigos.

Como obsequio “a la ahijada los padrinos le daban un nuevo traje que consistía en una manta, el tupuyo (especie de blusa), la faja, el rebozo, el cintillo y una peineta”.

Cuando llegaban los padrinos, “saludaban con su lenguaje ceremonial y se les invitaba a sentarse en los bancos especiales para ellos ubicados en la cabecera del salón de recepción: el hombre a la derecha, la mujer a la izquierda”. “Al padrino le servían una taza grande de chicha, la cual compartía con los demás presentes”.

El ritual empezaba “con los agradecimientos y solicitudes de perdón entre los compadres, primero los padrinos luego los padres de la niña, mientras tanto ésta observaba cuidadosamente, con mucho respeto, respeto que debía guardar con los padrinos el resto de su vida”.

El corte de pelo era “iniciado por los padrinos, después seguían los padres de la niña, el corte era a los lados, por detrás sólo lo despuntaban, al terminar le amarraban el cabello con una fajita que le regalaban los padrinos”. El cabello cortado era depositado “en un plato de madera, para ser enterrado cerca de la casa, se creía que al dejarlo en cualquier sitio al morir volvería el espíritu a buscarlo”. La niña recibía regalos en dinero o en especie (sobre todo animales).

Después “seguía la boda” o distribución de alimentos: “el inicio era un plato de huevos, quince al padrino y doce a la madrina, junto con otro plato de caldo y ají, los cuales eran compartidos entre todos, empezando por los compadres y la niña. El compartimiento de los alimentos estaba precedido por palabras de agradecimiento entre sí. Como segundo plato: mote con cinco trozos de carne de varias especies de animales. Esto lo compartían

los padrinos con los demás asistentes. La distribución de la comida era profusa, se les daba a cada uno de los padrinos un plato lleno de mote y otro lleno de carne. Al final sólo al padrino le volvían a brindar un plato lleno de las distintas carnes ofrecidas: ternera, cerdo, gallina, cuy y pato. Después el turno es para la chicha, “a cada uno de los padrinos le entregaban un barril e igual que los demás alimentos eran para repartir entre los presentes”, para esa labor se recurría al botijero o el distribuidor de la chicha.

Después de servidos y consumidos los alimentos, “iniciaban la fiesta usando los instrumentos tradicionales, en ese tiempo los hombres bailaban entre sí y las mujeres entre ellas, la fiesta se prolongaba hasta tres días”. Hoy las fiestas están amenizadas por la música grabada y no hay restricciones para el baile entre personas de diferente sexo.

Si por dificultades económicas no era posible celebrar la ceremonia social, los padres de familia le hacían el corte del cabello a la niña, sin faltar el regalo (un animal doméstico u otra cosa) como símbolo de ofrecimiento para la suerte.

La pérdida de la ceremonia del Corte del Cabello para las niñas fue dándose más rápidamente que la del niño que aún se conserva en pocas familias.

Entre otras razones para la pérdida del ritual del “Corte del Cabello”, una informante de 55 años de edad, comparte su pensar acerca de ello diciendo que el corte de cabello no se celebra porque: “...es que todo está tan caro y más para los indígenas, porque ellos son más abundantes y cuando se hace algo de ceremonia, los indígenas son muy abundantes en

comida, no como los colonos que dan una parte y ya (...) por ejemplo a mi hijo a los 11 años le hicieron el corte de cabello con todo el ritual; primero le cortaron los padrinos de bautizo, después los invitados. Cada uno de ellos, cada que cortaba le daba mil o dos mil pesos (0.8 euros); los padrinos no, ellos se encargaron de la comida y la bebida”.

7. Matrimonio “*buamnata*” (casados)

1. Noviazgo y sexualidad

- **.Noviazgo.**

Del noviazgo en la tradición indígena camëntšá no se tiene información, esta manera de crear vínculos entre personas como preludeo para conocerse y crear un ambiente propicio para establecer una relación definitiva como pareja, o por el contrario, descartarla y buscar otra opción de partenaire sexo afectivo con perspectiva de familia, con o sin ritual civil o sagrado, no existía en la tradición indígena. Sin embargo, en las últimas décadas esta práctica social ha ido tomando forma y se presenta entre los indígenas como un acontecimiento rutinario y puesto en práctica por todos aquellos que desean hacerse pareja.

La única oportunidad que los jóvenes tenían de establecer algún tipo de encuentro, aunque indirecto por la restricción adulta, fruto del arraigo al catolicismo, era en “...los trabajos comunitarios: las cuadrillas o las mingas eran los espacios de socialización de los jóvenes, aunque existía un fuerte control de los mayores, que eran los encargados de prepararlos hacia el futuro e infundirles los valores de su cultura”. Además de los valores, como lo relacionan las informantes, están los temores de la familia de que sus hijas o nietas puedan quedar embarazadas involuntariamente, por ejemplo

el temor de Antonia (2008), madre adoptiva de dos niñas, manifiesta: "...a ella me la habían inquietado con ese muchacho que estudiaba con ella en el colegio y me la engañó y tuvo su hijo (...) a ese joven lo mataron en la plaza de mercado aunque ya estaba con otra muchacha. Luego, mi hija se consiguió otro esposo que es muy vicioso".

- **Sexualidad.**

Frente al tema de la sexualidad durante el trabajo etnográfico, la comunidad indígena tuvo siempre un velo de silencio y discapacidad auditiva para ser abordado.

Para descorrer el velo del tabú sexual, lo que primero se hizo fue abordarlo con adolescentes y luego con adultos, lo cual no se logró del todo.

Se alcanzó un nivel satisfactorio de abordaje con entrevistas a jóvenes adolescentes. Quedó claro que antiguamente las mujeres no tenían acceso a ninguna información a cualquier tema relacionado con la vivencia de la sexualidad, pero ahora, por fuerza de las instituciones educativas y de salud presentes en la población indígena, las madres tímidamente han abierto ese espacio y con muchas restricciones han accedido al abordaje del tema con sus hijas: por ejemplo a Patricia, de 19 años, le hablaron "acerca del cuidado en las relaciones sexuales, su madre y su hermana" de 25 años. Para esta informante el inicio de las relaciones sexuales fue a los 18 años de edad "...con mi novio actual, con el que llevo un año de relación, sin embargo, decidimos no tener más relaciones sexuales porque él no está de acuerdo con planificar y en esa primera relación sexual no quedé embarazada por suerte. Luego que hablamos a ese respecto y vimos que era importante tener la responsabilidad de llevar una vida como pareja con

la que tenemos planes y sabiendo los problemas de un embarazo dijimos que era mejor no continuar con las relaciones sexuales”.

Al preguntar por la forma en que evitan las relaciones sexuales cuando los deseos de las mismas se presentan, ella dijo que “lo que hacemos es decirnos que es mejor cambiar de tema y ahí queda todo”.

Las mujeres jóvenes con las que se encaró el tema sexual, dijeron que entre las adolescentes se habla de sexualidad y sus experiencias, pero lo hacen entre las mujeres de más confianza, compartiendo las experiencias y las vivencias que ellas han tenido, especialmente con aquellas que ya son madres (Digna, informante, 2007,2008).

o ***Masturbación.***

Respecto a la masturbación, las informantes, adolescentes que en su mayoría han cursado estudios de bachiller por encima del décimo grado, piensan que los hombres sí lo hacen, aunque ese tema nunca se ha tocado entre pares.

Pero los muchachos adolescentes, con algún grado de escolaridad que no llega al bachiller, en cuanto al tema de la masturbación, surge una reacción entre ellos, común a todos, como si fuera un término completamente desconocido, lo cual podría indicar que designan con otro nombre o se niega absolutamente a reconocerlo. Sin embargo, tratando de explicarles de todas las formas posibles de que se trataba el tema, aún así, no atinaron comprender de que se les estaba hablando y pareciera que la práctica de la masturbación no estuviera presente entre ese grupo de jóvenes (Informantes, 2007- 2008: Luís; Pedro; Floro).

- **Primera relación sexual.**

En lo que atañe a la experiencia sexual, los siguientes son apartes de la información suministrada por los adolescentes entrevistados. Uno de ellos tuvo su primera relación coital a los veinte años de edad, aunque afirma que el grupo de amigos suyos lo pudieron haber hecho antes que él: "...la lora (discurso de seducción) se da entre novios y entre parejas de amigos, la lora puede durar dos horas...". Afirma que el proceso de seducción puede concluir en que se tenga la aprobación para ser novios, pero también la "lora" sirve para convencer a las muchachas de acceder a una relación sexual, las cuales se realizan en los parajes o en casa de uno de los dos, buscando la oportunidad para ello. Los escenarios donde se realiza la seducción es variado: las fiestas, los espacios públicos y en aquellas oportunidades en que coincidan otras personas aparte de la familia para poder establecer una conversación que les permita tener una relación formal (Luís, informante 2008).

Otro relato relacionado con la experiencia sexual, es el de una joven que en la primera relación sexual se sintió inhibida, un "poco limitada porque era mi primera experiencia, no he tenido más porque me da miedo quedar embarazada" (Patricia, informante 2008).

- **Desnudo.**

En lo concerniente al desnudo en el tema de las relaciones sexuales, un joven dice: "...cuando la pareja se quiere...pues, se desnudan todo el cuerpo, pero eso no ocurre cuando en la pareja no se quiere, cuando es una relación de momento y ya". A este respecto, la única mujer adulta que accedió hablar del tema, 54 años de edad, dijo que en su tiempo también se

desnudaban para tener las relaciones sexuales con su pareja y esa misma mujer afirma que entre mujeres se habla de sexualidad, lo que por supuesto amplía el abordaje del tema a otras mujeres aparte de las adolescentes (Luís, María del Carmen, informantes 2008).

○ ***Placer sexual femenino.***

En cuanto a la satisfacción femenina en las relaciones sexuales, no se encontraron referentes válidos que pudieran aportar elementos para su análisis, sólo la observación ocasional de una pareja de esposos, él de 40 años y ella de 29, teniendo relaciones sexuales en las que no hubo ningún juego o preámbulo erótico previo, cuya posición coital, fue la conocida con el nombre de “posición del misionero”, la actitud y comportamiento por parte de la mujer fue totalmente pasivo y ausencia de besos o caricias en ambos.

Hubo la expresión fugaz de una frase por parte de dos informantes en momentos diferentes, al hablarse del tema sexual. Esa frase fue: “alta de naturaleza” y se utilizó para referir a una mujer indígena que ha tenido cinco hijos de padres diferentes. Un informante la utilizó para referir la circunstancia de los múltiples embarazos de una mujer, él habló que esa mujer “se iba en las noches...!mucha naturaleza!”, queriendo afirmar con eso que era una persona con una libido exacerbada según sus propias referencias y las de la comunidad indígena. En la otra ocasión en que se aborda el tema “la naturaleza muy alta”, se hizo con una mujer que al respecto dijo: “eso es para todos dos, porque hay veces en que ellas la pueden tener alta, pero a veces son ellos...y en determinado momento ellas puede que no quieran tener relaciones y que ellas puedan decir cuando no quieren y eso lo respeta el hombre”, sin embargo, en la entrevista se pudo

constatar que en efecto puede haber una negativa inicial por parte de ella, pero al final, ella cede a la insistencia masculina (Marcelino, María del Carmen: informantes 2008).

- ***Pornografía.***

Al abordar el tema de la pornografía y su incursión en la vereda, la informante dice que "...se escucha que sí...", en cambio en la entrevista con un hombre de 23 años, Luís (2008), éste afirma haber visto las películas pornográficas. Es un hecho que, tanto hombres como mujeres jóvenes las ven, dice además que en las pocas situaciones en que ha estado involucrado en esa conducta se haya generado o incitado a relaciones sexuales entre los presentes o posterior a ello; de hecho, precisa él, la presentación de esas películas no es frecuente; se alquilan en la cabecera municipal y se ven en aquellas casas en las que se cuenta con aparatos reproductores de los vídeos.

- ***Homosexualidad.***

Otro de los temas tabú dentro de los indígenas Camëntšá, es el de las relaciones homosexuales. Todos los informantes adultos con los que se había tratado el tema, siempre afirmaron categóricamente que eso "no existe entre los indígenas, la homosexualidad no existe aquí". Sin embargo, al abordar a los adolescentes, se obtuvo información no confirmada con el implicado, de que en la vereda Tamabioy "hay un homosexual, es un señor adulto de la comunidad, aquí en la vereda, vive por allá arriba. Otros informantes secundan la percepción de esta persona, "...y entre los jóvenes se comenta que lo han visto en las fiestas haciendo cosas para intentar atraer a los muchachos". Así mismo, identifica otras dos personas en otras

veredas de las cuales, los adolescentes hacen comentarios. Una joven es más precisa al afirmar que, en efecto “se sabe que está por allá arriba” y su edad puede estar alrededor de “los 25 años” (Patricia, informante 2008).

Al preguntar sobre eventos de homosexualidad femenina, todos los adolescentes entrevistados declararon no tener ningún indicio.

- ***Incesto.***

Obligatoriamente necesario es abordar el tema del incesto. Al respecto un informante, desde la institucionalidad en el sector de la salud y que ha estado a cargo de la vereda de la referencia, decía que “por algunos comentarios y rumores es posible que en algunas familias pudiera estarse presentando relaciones incestuosas”, sin embargo, en las indagaciones y observaciones durante los años del trabajo, no se ha podido obtener el más mínimo elemento probatorio de esta sospecha.

- ***Violencia sexual.***

De violencia sexual, un grupo de informantes con las cuales se abordó el tema de los abusos sexuales, hicieron referencia al tiempo de las misiones apostólicas en “que algunos misioneros capuchinos abusaron sexualmente de las tobiasetëma (adolescentes), quienes no denunciaron los casos por temor y la vergüenza que existía alrededor del sexo” (Agentes educativos, Hogar Infantil Basetemingbe Yebna, 1999).

Para este tiempo, se tiene la referencia de una madre adoptiva, indígena, ella cuenta que “esta hija a la edad de 25 años fue violada por un tío y de eso nació una niña que la tengo yo, ya tiene 16 años y está estudiando en el colegio en décimo, hay que darles charlas porque como yo le digo: usted tarde que temprano va a ser mamá (...) yo la dejo tener

amigos pero con mucha decencia y que no se vaya a dejar tocar. El tío a que hace referencia es un hermano de la madre biológica (Antonia, informante 2007).

- ***Significado de las relaciones sexuales.***

En cuanto al significado de las relaciones sexuales, su razón de ser y la importancia dentro de las estructuras sociales indígenas, este informante la enmarca dentro del concepto de “kakatempo” o integridad y su ruptura; respuesta secundada por otros informantes: “el hecho de que un hombre aborde a una mujer y la lleve por el proceso de hacerla su esposa, está interfiriendo con la intimidad de esa persona, eso por lo tanto, es una interrupción, y esa ruptura requiere la búsqueda del equilibrio de ambos, la forma de alcanzarlo es a través de las relaciones sexuales, que es el acto equilibrante (Taita Santos, informante, 2008).

- ***Las relaciones de género.***

Agustín Codazzi, citado por Bonilla (1969), en su paso por el Valle de Sibundoy, hace una descripción de los roles de género encontrados: “El hombre es el que derriba los árboles i prepara el terreno para la siembra de los frutos, la que deja exclusivamente a la mujer, porque tiene la preocupación de que así como ella sabe parir, debe saber sembrar mejor para que la tierra pueda parir las semillas o raíces que se han depositado en su seno...Si las mujeres van a las chagras o jardines para limpiarlos i recoger el maíz, la yuca, plátanos, caña, etc., el hombre va en busca de la caza i de las producciones vegetales para vender, dedicando una parte de la noche a la pesca para que no falte la subsistencia a la familia, a quien ama, según las demostraciones que le he visto hacer...Una prueba más de las

consideraciones que los indios tienen para con sus mujeres, suministra el siguiente hecho ocurrido con un capitán a quien había comprado yo un pájaro llamado tente: me devolvió lo que le había dado a él, diciéndome: 'toma tu dinero': mi mujer llora por su tente, quiero llevárselo para consolarla"...no son tan desgraciadas como algunos suponen, i puedo asegurar que las mujeres de los indios del Caquetá i Putumayo son más dichosas que las de los salvajes del norte, i que hacen de sus maridos lo que quieren, siendo complacientes con ellos".

"Es que a veces a los hombres hay que regañarlos", afirmación de una indígena, Antonia (2007), cuya expresión ratifica la manera en que ellas inciden sobre las conductas masculinas, como lo descrito por el científico referido. Aun más, "las mujeres son el brazo derecho del hombre, mi papá era el cerebro, ella era la que cocinaba, atendía los obreros, fue la que evitó que mi papá desperdiciara lo que teníamos, ella era eso: su brazo derecho, sin ellas los hombres andan como sin rumbo, es la que permite que se den las cosas". Esta afirmación de un informante alude a la concepción de la mujer en la comunidad camëntšá.

- ***Planificación familiar.***

Siguiendo con el curso de lo que acontece en la vida sexual de los indígenas Camëntšá, el tema de la planificación familiar tiene su asiento dentro de su cultura. En la tradición las mujeres mayores hablan de plantas autóctonas y de manejo por parte de los médicos indígenas como recurso para evitar los embarazos, en cambio las mujeres adolescentes y otras adultas jóvenes que asisten a los programas institucionales en el centro de

salud del municipio son las usuarias de los métodos anticonceptivos propuestos por el sistema oficial alópata.

La medicina tradicional y sus chamanes disponen del saber ancestral: la siguiente es la fórmula que comparte uno de los taitas de mayor edad y mayor demanda de sus servicios como médico: "...existen remedios para planificar, la pepa de aguacate, se le seca y se hacen rodajas, se tuesta y se le da el polvo, una cucharadita en agua, dos veces en dos días". Así mismo, como la medicina chamánica cuenta con las plantas que permiten espaciar los embarazos, igualmente disponen de los recursos vegetales para solucionar los problemas de infertilidad o problemas en la respuesta sexual: "para tener hijos se le da otro remedio (...) el yoco cusumbe, ya sirve para el hombre, cuando él está muy flojo, no tiene la naturaleza, es un bejuco ya preparado (...) pero el rey de los vegetales es el Yagé" (Taita Martín, informante, 2007).

Como se puede ver, la regulación de la maternidad no es un asunto solo de la sociedad tecnológica, de acuerdo con lo descrito parece que en la tradición camëntšá siempre ha existido la regulación de la maternidad. Un informante manifiesta que esa tradición del control demográfico siempre ha existido, que las mujeres con muchos hijos no es algo que se presentara frecuentemente, más bien lo contrario (Informante, Taita Miguel, 2008). Otros informantes agregan que "dentro de la medicina vegetal se conocen también medicamentos que pueden ser utilizados para el control de la natalidad, pues estudian la moral de quien pretende planificar y además son callados sobre sus conocimientos" dice un integrante de la comunidad camëntšá. Quiere decir que la disposición de los conocimientos médicos

tradicionales respecto a la planificación familiar son restringidos y de alguna manera el acceso a ellos queda al arbitrio del chamán.

Otras afirmaciones contrarias al uso de los métodos anticonceptivos estarían ceñidos a los postulados católicos, a la vez que asumiendo la realidad actual de recursos económicos para encarar embarazos frecuentes, se presentan casos de mujeres con un número que supera la media de las familias en general, justificadas por los preceptos cristianos. Sin embargo, esa posición es poco representativa frente a hechos tan evidentes de la natalidad promedio entre la comunidad camëntšá, cuyo número de hijos dentro de las familias no sobrepasa los cuatro o cinco, aunque para ellos sigue siendo la razón de ser del matrimonio: la tenencia de hijos (Alicia, informante, 2006).

En correspondencia con la posición reguladora de la fertilidad, la mayoría del colectivo indígena afirma que “aparte de lo que pueden ser los fundamentos religiosos sobre este aspecto, por nuestra parte consideramos que es un hecho perjudicial no solamente en cuanto a la salud sino también a nuestros principios culturales” (Comunidad Camëntšá, 1989 :67).

El caso de la pareja de adolescentes que se abstienen de tener relaciones sexuales para evitar un embarazo, por estar él en contra de los métodos de planificación familiar, es también una muestra de las alternativas que se manejan en torno al tema: “...decidimos no tener más relaciones sexuales porque él no está de acuerdo con planificar y en esa primera relación sexual no quedé embarazada por suerte. Luego que hablamos a ese respecto y vimos que era importante tener la responsabilidad de llevar una vida como pareja con la que tenemos planes y

sabiendo los problemas de un embarazo, dijimos que era mejor no continuar con las relaciones sexuales” (Informante Patricia, 2008).

Desde la perspectiva de las Madres Comunitarias indígenas con respecto a la conducta de la comunidad en cuanto a los embarazos involuntarios, es importante destacar este comentario: “Existía mucha reserva, recelo de los padres con la niña adolescente, ella llegaba a su primera menstruación sin tener conciencia de lo que significaba ese estado fisiológico. Había mucho control en las relaciones de las jóvenes con el sexo opuesto para evitar un posible embarazo, sin antes cumplir con el compromiso del matrimonio”.

2. Matrimonio

Al igual que en las demás regiones del Colombia la tradición monógama independiente entre los indígenas camëntšá ha tenido cambios en el proceso de configuración con relación al sistema de matrimonio elemental prescriptivo (Valdés, 2000 :34) que existía hasta hace sólo 25 o 30 años, y en algunos casos menos, en el cual la tradición indígena y la iglesia católica preceptuaban pautas culturales, normativas y morales para el matrimonio incluida la manera de elegir la pareja, la perpetuación de la autoridad patriarcal, el sello ritual del cura párroco como la forma matrimonial válida, la indisolubilidad de la unión, la filiación paterna, entre otros aspectos afines. Parece ser que el amancebamiento como experiencia previa al matrimonio formal era normal entre los indígenas, por eso aún entre los indígenas se encuentran defensores de esa práctica y quienes además, la llevan a cabo sin que por ello sean estigmatizados. Antaño, los misioneros castigaban severamente el amaño, tanto en lo físico como en lo moral, eran

estigmatizados y aislados de la sociedad; hubo casos en los que llegaban al extremo de raparle el cabello a la mujer concubina exponiéndola en la plaza pública como escarmiento para la comunidad. La vigilancia y control de las relaciones, fútiles, ocasionales, accidentales o autónomas de los jóvenes era constante. En el caso de ser detectada alguna relación o que pareciera serlo se denunciaban ante el cabildo, el cual ejercía los correspondientes castigos que en algunos casos fueron la condena a fuetazos o en otros les obligaron a contraer nupcias sin un previo interés entre las partes, era la forma de imponer el matrimonio. De hecho, el amaño, aunque tradición indígena, no era la opción, se imponía el matrimonio católico.

El trabajo en las cuadrillas y en las mingas, lo mismo que en los encuentros ceremoniales y fiestas, eran los espacios de socialización y encuentro entre jóvenes. Allí había la posibilidad del surgimiento de sensaciones de atracción hacia alguna de las chicas o chicos asistentes, también la posibilidad de identificar una probable pareja que se constituya en esposa. La elección de la pareja era un asunto masculino, la mujer en cambio debía abstenerse de cualquier posibilidad de elección de un hombre como esposo; aunque la designación en definitiva la decidían los padres de uno y otro de los probables desposados. La decisión última sobre el matrimonio estaba bajo el control de los padres, ellos resolvían quien sería la pareja de quien. De hecho, las mujeres no tenían posibilidades de optar, porque, entre otras cosas, el hombre contaba con la posibilidad de contarle a su padre acerca de la atracción por una joven en especial, sin que ella necesariamente lo supiera, y si esta elección era del parecer del progenitor,

ya era razón suficiente para ir a buscar los padrinos de la boda e ir luego a la casa de la adolescente a pedir la mano a sus padres. Después de las visitas protocolarias para pedir la mano de la muchacha para matrimonio y lograr la aceptación por parte del padre de la misma, se daba inicio a la preparación de las nupcias, la fiesta era asumida por el novio y su familia, la indumentaria de ambos corría por cuenta de los padrinos (Informantes del Hogar Infantil Basetemingbe Yebna, 1999).

La cuadrilla era el espacio social apropiado para despertar el interés por alguna muchacha, si esto ocurría, el joven interesado en alguna joven procuraba terminar rápido su porción de faena para ir a ayudarle a ella en su parte o después de la jornada cuando se reunían a compartir la comida, eran en esas oportunidades cuando se podía tener algún asomo de noviazgo aunque el contacto entre ellos fuera mínimo y sólo en esa oportunidad. De resto la determinación era tomada por el hombre y su familia.

Un joven para ser aceptado como candidato a esposo “tenía que demostrar ser buen trabajador, madrugador y saber hacer una casa, la señorita debía tener aptitudes para la cría de animales, sembrar, hacer la chicha, cocinar y tejer” (Informante Edgar, 2006).

A veces en forma de broma en los trabajos los padres decidían sobre el intercambio de sus hijos para el matrimonio, sin darles oportunidad a que éstos se conocieran, broma que finalmente podría volverse una realidad de obligatorio cumplimiento para los jóvenes. Algunos informantes destacan casos como por ejemplo: “antes, el sólo hecho de que una pareja se mirara accidentalmente a los ojos y alguno de los padres presentes los

sorprendiera en esas circunstancias, inmediatamente se ordenaba el matrimonio; o si por accidente un hombre, en uno de los eventos o rituales ceremoniales en que los hombres se hacen a un lado y las mujeres al otro, se entregaba algo a la dama, inmediatamente ese incidente se constituía en un motivo para organizar ese matrimonio (Carmen, informante, 2007).

Las siguientes son algunas de las experiencias vividas por algunas mujeres acerca de la forma en que establecieron sus relaciones. A su vez ratifica lo narrado por los diversos informantes en cuanto a las formas en que llegaron a constituirse en pareja matrimonial: en el caso de Martha Laura (2008) fueron los padrinos quienes determinaron su esposo. Cuenta que en esa época “él iba a casarse con una joven y cuando fue a pedirle a los padrinos que le apadrinaran su matrimonio, ellos dijeron que esa candidata no debía ser su esposa, que ellos conocían a una muchacha con la que sí podía casarse y ellos se encargarían de los costos de la fiesta. Él aceptó la propuesta y vino donde mi, o sea la nueva novia, a proponerme matrimonio y así fue como conseguí mi esposo”

En el caso del taita Francisco y su esposa doña Antonia (2008), ella relata que “...como mi hermana se había casado con el hermano del taita Francisco y a mi papá también le había gustado él, entonces él me había dejado pidiendo que si me regalaba para ser mujer cuando yo saliera de la escuela y mi papá dijo que sí (...) yo siempre le digo riéndome que él me lleva seis años y que él y mi suegro me acabaron de criar.”

En cuanto a otras formas de ser elegidos como pareja, una informante cuenta que en otras circunstancias eran los sacerdotes quienes determinaban los matrimonios, por ejemplo: “...comenzando por la escuela,

era el cura el que ordenaba un matrimonio entre aquellos que iban bien en el estudio, otras veces por orden de estatura los seleccionaban para el matrimonio, otras veces, los mismos curas indicaban que el hijo de un exgobernador se debía casar con la hija de otro exgobernador y así era como se hacía” (Mama Pastora, informante 2008).

Otros factores que eran determinantes para ser candidato a esposo, era la tenencia de bienes: ser propietarios de tierra, animales, cultivos y casas influían en la decisión de los padres por uno u otro candidato como marido de una hija. Los apellidos como Chindoy, Juajibioy, Jacanamejoy, jamioy también eran un factor preponderante para la elección de las parejas. Otro aspecto que determinaba una candidatura fuerte para matrimonio era el de haber sido hijo de gobernador del cabildo.

Las mujeres por lo general tenían más desventajas, pues los varones a veces podían contar con el apoyo de sus padres en la escogencia de su cónyuge.

En algunas ocasiones bastaba que los jóvenes se vieran con frecuencia hablando juntos para que los obligaran a casarse. Cuando los jóvenes huían del casamiento, los hacían ir al cabildo para castigarlos, la mayoría optaban por aceptar la voluntad de los padres (Informantes Hogar Infantil Basetemingbe Yebna, 1999).

Elegida la novia, se requería cumplir con algunos requerimientos para poder llegar a la ceremonia del matrimonio: antes de hacer la petición de la novia, había que buscar los padrinos. Para ello, se acostumbraba por parte de los padres del joven, ir de madrugada, tres o cuatro de la mañana, a visitar a los que habían sido postulados como padrinos para solicitarles su

aceptación. Generalmente, en la primera visita se encontraban con una negativa a la petición, por lo tanto, se hacía necesario volver a realizar la solicitud en los siguientes días hasta lograr el sí. Se podía dar el caso peticiones fallidas hasta por tres veces, pero finalmente se lograba convencerlos de su papel.

Los padrinos se encargaban de comprarle la ropa a los novios: ella lucía manta (falda), tupillo (especie de blusa), reboso y chaquira; él: la cusma, ceñidor blanco, camisa, chaquira y sayo (Hogar infantil Basetemingbe Yebna, 1999).

Los padres del joven son los encargados de los preparativos indispensables para la fiesta: la comida y la chicha, al igual que con las demás ceremonias, la preparación de alimentos es abundante, la celebración depende de la capacidad económica de la familia, si es posible se sacrifica una ternera, dos puercos, cuyes, patos y gallinas. Los huevos cocidos no pueden faltar. Su papel se asimila un poco al de la tarta dentro de las celebraciones entre los no indígenas. El primer plato ofrecido son los huevos, luego los barriles de chicha mezclada con guarapo.

Dicen los informantes que "...hasta donde la memoria colectiva lo permite, la ceremonia matrimonial siempre se ha realizado en la catedral, precedida por los sacerdotes" dentro del ritual convencional católico. Al salir del templo se dirigen a la casa de la familia del esposo donde se da inicio a la celebración familiar. Etnohistóricamente no se cuenta con información acerca de la manera en que se constituían en pareja antes del ingreso de los conquistadores en sus dominios, excepto un relato del colectivo de Mayores en 1989: "...el cabildo ejercía especial cuidado sobre el

comportamiento de la juventud. Cuando una pareja se frecuentaba, los padres acudían al cabildo para que el gobernador interviniera en la determinación de la pareja: o bien se casaban o se separaban...". Luego, agregan, que "ante la disciplina que se regía, la comunidad y en especial la juventud evitaba la procreación de hijos naturales. Por la intervención de los evangelizadores se infundió la idea de considerar como delito, el tener un hijo natural, de igual forma nuestros antepasados aceptaron que la unión libre era un acto inmoral y de desprestigio de la persona, sin embargo antes de la llegada de los evangelizadores, los vínculos de unión legal entre un hombre y una mujer era presenciado por un mayor de la comunidad, lo que actualmente puede ser considerado como unión libre o matrimonio civil" (Comunidad Camëntšá, 1989 :19).

En casa, los padres y padrinos de los cónyuges aconsejan a éstos sobre la manera de comportarse hacia el futuro, ser respetuoso de la relación, ser fieles, tratar con amor y cumplir con las obligaciones del trabajo de cada cual. Los consejos los reciben arrodillados, primero él y después ella, de parte de las seis personas mayores: los padres, suegros y padrinos.

El inicio de la fiesta es similar al de otras ceremonias; primero se reparten los huevos con caldo de ají: veinticuatro para el padre de la esposa, dieciocho para la madre, dieciocho para el padrino de la novia y doce para la madrina. Luego de repartidos los huevos y el caldo, sigue el ofrecimiento de los platos de carne y mote (maíz cocido): el primero con seis trozos, el segundo con cinco y el tercero con cuatro, además del plato de mote. Los demás visitantes reciben también su porción. Después viene el turno para el ofrecimiento de la chicha y el baile. Como siempre, se trata de

ceremonias donde se distribuyen y redistribuyen alimentos, bebidas acompañados de un gran jolgorio.

Antes los recién casados se iban a vivir donde la familia del esposo por un tiempo, mientras les designaban un pedazo de tierra para construyeran su propia casa y plantaran su sementera. Esta tierra no era escriturada hasta que los padres no estuvieran seguros de la permanencia de la unión de la pareja y su dedicación al trabajo. Los mismos cónyuges a veces iban a solicitar, en la madrugada como siempre, que les escrituraran la tierra que les habían asignado. Cuando se lograba esto, los padres – suegros eran invitados a una boda (distribución de alimentos). Si en vida no se hace la escritura, los padres de todas formas se preocupan por dejar los linderos señalados de cada cual para evitar problemas a causa de ello.

Por parte de los padres de la esposa también se acostumbra darle a esta su pedazo de tierra. Esta es una costumbre que aún se conserva en los que disponen de suficiente tierra.

En la construcción de la casa participaban los compañeros de la cuadrilla a la cual pertenecían los esposos. Terminada, se invita al médico tradicional para que le haga una limpieza a su alrededor con el fin de lograr prosperidad en los trabajos; limpieza que termina con la siembra de una planta de buena suerte.

Acudir previamente al médico tradicional para la intervención mágico mítica en asuntos propios del matrimonio, era una costumbre de algunos de los miembros implicados que lo consultaban, en algunos, para ver por medio del yagé la conveniencia de la unión, para hacerlos casar a la fuerza o para

hacerles fracasar en sus relaciones. Todo dependía de los intereses del solicitante del servicio chamánico.

En las Parejas que presentaban conflictos, los padres intervenían aconsejándolos o ayudándolos económicamente para que salieran adelante, dependiendo de la circunstancia. Como consejo los mayores usaban como dicho a los jóvenes que primero había que lavarse bien la cara y los ojos en luna llena si se quería tener un buen hogar.

La rigurosidad de los rituales para constituirse en pareja, la intervención de los padres de familia y los padrinos en los prolegómenos y en general en todo el proceso de constitución del matrimonio se ha ido haciendo más laxa; el peso de la tradición ha ido cediendo a la fuerza transcultural a la que ha estado expuesta la comunidad indígena camëntšá.

Dicen las informantes que “actualmente se ha perdido el estricto control que ejercían los padres sobre la conformación de la pareja, a muy temprana edad se están presentando uniones temporales, sin que hayan mediado rituales ni intervención de los mayores, padre o madre. Actualmente se presentan casos de madres solteras adolescentes, que no asumen su maternidad, ya sea por falta de recursos económicos u otras capacidades para el sostenimiento de sus hijos, que finalmente le van delegando a sus padres” (Informantes, Hogar Infantil Basetemingbe Yebna, 1999).

A este respecto una adolescente indígena, Patricia de 19 años, manifiesta que “el principal problema de los jóvenes es la libertad, ya que ellos se van y se emborrachan”. Para ella la autonomía que se adquiere a partir de los 12 o 13 años por parte de los hombres, es negativa porque no

sólo se tiene el acceso a la vida independiente dentro del renglón económico, sino que esa misma emancipación social le da acceso a la chicha, el guarapo y otras bebidas alcohólicas. De acuerdo a las autoridades indígenas se han constatado casos de embriaguez y reincidencia en niños de 11 años. Luego la misma joven puntualiza otro problema: “Es que en la comunidad la mujer debe asumir su libertad y autonomía para asumir su vida a partir de los quince años de edad y muchas todavía no están preparadas”.

La postura anterior justifica la preocupación de las autoridades indígenas sobre el alcoholismo como un problema muy acentuado dentro de la comunidad indígena, no sólo de los hombres sino de las mujeres, muchos de los embarazos se producen en estado de embriaguez. Los cuidados durante el embarazo se han ido perdiendo, las mujeres adolescentes, en especial, no se los toman en serio, incluso algunas pueden deambular por las veredas del resguardo en estado de embriaguez. Si a lo anterior se suma la información de los jóvenes respecto de las sustancias psicoactivas y el del alcohol, hay justificadas razones para la preocupación creciente de las autoridades del cabildo indígena, que lo catalogan como el problema mayor entre los jóvenes: “...se está consumiendo marihuana y bazuco, además en las guaraperas, las borracheras de los jóvenes se altera cuando al guarapo le mezclan borrachero, lo cual a ellos los enloquece” (Luís, Patricia, Digna, 2008).

Sin embargo, a la preocupación por los embarazos a edades tempranas, la postura asumida por la adolescente entrevistada (Patricia, 2008) muestra un nivel de congruencia con la autonomía en las mujeres

mayores de 15 años, ante el planteamiento a la joven de una situación hipotética de embarazo, su respuesta fue: “si llegara a quedar embarazada no tendría problema, los dos miraríamos cómo hacer y en eso mi familia no diría nada ni la de él tampoco, se tendrían algunas frustraciones con los proyectos, porque eso no es lo que queremos ahora, pero nos dispondríamos a seguir todo normalmente”. En este caso no se habla de matrimonio porque al parecer dentro de los camëntšá, como se ha dicho antes, la modalidad del amaño fue probablemente la forma en que se constituían en pareja. Práctica que no presenta molestias al contexto social general, resistiendo a la fuerza de la evangelización y la imposición de los sacramentos de la Iglesia católica, entre los que se cuenta el matrimonio. Al respecto dice un informante “...se vive en unión libre y no hay una regulación fuerte por parte de la iglesia y tampoco lo condena, se respeta esa decisión” (Informante, Edgar, 2007).

Sin embargo, esta no es la posición unánime de la comunidad, a pesar de esa laxitud en cuanto a las relaciones prematrimoniales y el establecerse tempranamente como matrimonio de hecho, se presentan situaciones que dan lugar a una discusión de este aspecto de la vida social en algún sector de los camëntšá.

Las posiciones conservadoras respecto a las relaciones prematrimoniales o a embarazos de solteras han llegado a extremos como en el caso de una mujer que por haber quedado embarazada sin contraer matrimonio fue denunciada por su abuelo ante el Cabildo. Este es su relato: “después del año de ser novios tuvimos relaciones prematrimoniales y quedé embarazada, decidimos no irnos a vivir juntos, yo pensé que iba a

tener el apoyo de mis abuelos, pues yo vivía con ellos. Lo que hizo mi abuelo fue llevarme al cabildo, me juzgaron por haber cometido el pecado de embarazarme estando soltera, me condenaron pero no recibí castigo porque ya tenía siete meses de embarazo, aunque mi abuelo quería que me dieran fuate sin importar el estado de embarazo y como no fue posible el castigo, entonces el abuelo pidió que viniera mi novio y que se casara conmigo, ante eso yo le dije al Gobernador: que eso no era asunto de él y que la responsabilidad del fracaso matrimonial la tendría entonces el abuelo, el Gobernador me dio la razón a mi (...) yo sufría mucho, pero delante de mis abuelos no demostraba nada, nosotros preferimos esperar hasta que el niño naciera y cuando ya tenía siete meses nos fuimos a vivir juntos” (Informante, Alicia, 2006).

Pero a la anterior posición está la otra conducta opuesta, la apertura y benevolencia social frente a la convivencia de pareja sin el ritual católico del matrimonio o en unión libre: “...fuimos novios desde los 18 años, pero ya nos conocíamos desde antes por estar casados hermanos de nosotros, tuvimos relaciones sexuales al ajuntarnos y quedé en embarazo porque ya queríamos tener hijo, nos casamos al año de haber nacido la Nancy” (Mariela y Marcelino, informantes, 2006).

En la conformación de la familia intervienen muchos elementos subjetivos que parten de las diferentes posturas dentro de la comunidad, unas que traen la fuerza de la tradición, otras con influencia no indígena y las intermedias entre la tradición y la cultura occidental. Una de las autoridades Camëntšá, respecto a las relaciones prematrimoniales y las

parejas de hecho opina que: "...eso no está bien, ya que eso lo que hace es crear el desorden..." (Informante, Taita Santos, 2007).

Sin embargo, de acuerdo a fray Jacinto María de Quito, citado por Bonilla (1969 :129) hablaba de la rigurosidad de la Iglesia vigilando que todas las parejas matrimoniales cumplieran con el sacramento correspondiente, afirmaba en un informe al prefecto apostólico en 1913: "...de 3.000 habitantes que había en Santiago, sólo 3 parejas no habían sido bendecidas por la iglesia". Luego el prefecto apostólico, haciendo alusión al trabajo realizado por la Misión dominica dice: "Mucho se ha trabajado en el sentido de eliminar desórdenes, sobre todo procurando que los jóvenes contraigan matrimonio al propio tiempo de haber salido de la escuela, que es de los dieciséis a los dieciocho años".

A causa de las difíciles condiciones económicas de la comunidad, hay esposos que emigran temporalmente al Bajo Putumayo en busca de empleo dejando sola a su familia, ocasionando conflictos por incumplimiento de los deberes, infidelidad, separación, menores que dejan la escuela para dedicarse al trabajo y junto a esa circunstancia iniciarse en el alcoholismo, los padres han perdido autoridad ante sus hijos.

Actualmente la forma en que se elige la pareja para establecer una nueva familia no se acoge a los patrones descritos, ahora la intervención de agentes externos en lo concerniente a la atracción, elección y decisión de una pareja como constitutiva de matrimonio es ninguna, eso sí, se conservan los formalismos y rituales para oficializar y fundarse como esposales. Las razones para estos cambios emancipadores en las formas de elegir la pareja entre los camëntšá tienen que ver con la exposición de

sus costumbres a otros modelos culturales occidentales por ajustes estructurales del país y del mundo en general que ha traído consigo el mejoramiento de la infraestructura vial que forzó a la comunidad de indígenas a exponerse a otros modelos culturales urbanos por diversas razones. Una de ellas, la comercialización de la medicina vegetal y el chamanismo lleva al desplazamiento de los chamanes a grandes ciudades capitales de departamento haciendo recorridos por algunas universidades y realizando rituales de tomas de yagé a grupos de personas no indígenas interesados en participar de ellos; a su vez esta oferta de servicios genera un interés por visitar el resguardo y servirse de los rituales en el contexto camëntšá, dando lugar a la presencia de turistas interesados en los servicios chamánicos, muchos de los cuales son alojados en las casas de algunos médicos tradicionales que han acondicionado sus casas para recibir a este tipo de clientes.

Otra razón es la comercialización del arte indígena a través de las diferentes ferias artesanales que se realizan en los grandes centros urbanos que implica correrías por distintas ciudades durante semanas e incluso meses, exponiéndoles a otros patrones culturales ajenos a los suyos. Finalmente, hay desplazamiento de los varones jóvenes y adultos indígenas a zonas de cultivo de coca donde se encuentran con otras personas en especial “raspachines”, mayoría “blancos”, que crean ambientes culturales propios de la estructura social occidental y que de una otra forma resulta absorbiendo e impregnando a los indígenas, que luego los van trasladando a sus familias a su regreso al resguardo.

En cuanto al motivo fundamental del matrimonio entre los indígenas camëntšá era y sigue siendo la tenencia de hijos. En cuanto al número de hijos hay distintos puntos de vista, sin embargo la mayoría tiene una regulación en torno al número de embarazos, excepcionalmente se encuentra mujeres con más de seis hijos. Dependiendo en mucho de la exposición a procesos aculturadores en contextos ajenos al cabildo.

En resumen, la estructura de familia camëntšá está ajustada a los cánones occidentales en cuanto a su configuración y establecimiento, pero preservando las particularidades de función, rituales y de significado tradicionales indígenas.

3. Muerte

Este primer apartado sobre la muerte es el resultado de varias conversaciones con el informante e investigador don Alberto Juajibioy en enero de 2006, a la edad de 86 años, quien para documentar sus relatos se apoyó en las notas que guardaba en una carpeta a manera de archivo. Dice él que las prácticas relativas a los difuntos que los aborígenes conservaban desde la más remota antigüedad fueron perdiéndose en el horizonte del pasado poco a poco por la fusión de los tipos de creencias resultantes del contacto cultural condicionado y modificado por el cristianismo implantado por los misioneros católicos en el pasado siglo.

- 1. Agonía y muerte:** Desde el momento en que se tenía la certeza que al moribundo no le quedaba esperanza de vivir, y siendo la muerte el portal del otro mundo, se reunían los parientes más cercanos, quienes permanecían silenciosos con sus lágrimas de

dolor por la transición de la vida a la muerte de un miembro de la familia que los abandonaba para siempre.

La noticia del fallecimiento se comunicaba a los demás familiares y amigos para que se presentaran en casa del extinto a prestarle las debidas honras fúnebres, máxime si el difunto era un padre de familia del cual se había tenido dependencia para el afecto familiar.

2. *Espíritu del muerto*: Para la mentalidad indígena, después de haber exhalado el último suspiro, el espíritu del agonizante sale a recoger sus últimos pasos recorridos por todos los senderos, así como también a conseguir otras substancias del cuerpo que fueron desechadas en vida, como la saliva, el pelo, las uñas cortadas, etc. o hacer la última llamada al amigo más íntimo para alejarse de este mundo, que también se denomina deshacer los pasos.

3. *Velorio*: En tiempos anteriores tan grande era la prisa de separar al muerto de los vivos que a las pocas horas de su fallecimiento el cadáver era envuelto en su estera de totora que le había servido de cama para ser conducido al cementerio o a la sepultura en su domicilio.

El entierro apresurado tuvo por consecuencia de inhumar a los moribundos en estado de coma o cataléptico que en varias ocasiones, el aparente difunto antes de ser sepultado volvía en sí moviéndose y gritando para que le quitasen las ligaduras y la mortaja, creando por supuesto un impacto emocional en la concurrencia.

Posteriormente el entierro no fue inmediato, sino que se dejaba el cadáver expuesto pasando una noche en el mismo lugar donde expiró o colocándolo sobre una mesa en la mitad de la sala principal, cubierto con alguna ropa de cama hasta la hora de su entierro. Posteriormente por la influencia occidental se formalizaron tres días de velación.

Los asistentes acostumbraban llevar velas de laurel a la casa del difunto y las colocaban a los costados del cadáver, además de otros presentes para sumar a los comestibles que había en la casa de los dolientes y a los que habían llevado otros indígenas solidarios, también se realizaban contribuciones en dinero.

4. Baño del cadáver: Al día siguiente del deceso el casero encomendaba a una señora el baño del cadáver para cumplir una tradición heredada de los antepasados, por si a lo largo de su enfermedad no le hubiese sido posible tomar algún baño y su muerte se produjo sin ninguna limpieza corporal.

La encargada y sus colaboradores levantaban el cadáver para colocarlo al frente de la casa, en cuyo patio haciéndole sentar en un banco de madera le sacaban en primer lugar los collares de cuentas dejándole solamente un atado de color azul. Luego le desvestían para lavar todo el cuerpo con lejía natural (agua filtrada en ceniza de carbón vegetal) y agua tibia, operación que se cumplía con el mayor respeto.

Este rito especial, no solamente significaba la limpieza del cuerpo, sino también la purificación del alma de toda impureza antes de

presentarse a la vista de Dios, por lo cual era obligante la práctica de aquella tradición fúnebre.

5. Vestimenta y adornos: Después del baño se le peinaba el cabello y se le vestía con la mejor ropa: para el hombre, una cusma (traje masculino) tejida de lana de color azul con ceñidor nuevo; como adornos varias trenzas finas de hilo blanco que rodeaban el brazo un poco más arriba de la muñeca y una cinta tejida al contorno de la cabeza para sujetar la cabellera. Para la mujer, parte de su vestimenta era también de color azul; como adornos distintivos los brazaletes azules de cuentas y pendientes de láminas metálicas de forma triangular que suspendían de pequeños agujeros en los lóbulos de las orejas.

La encargada del trabajo tanatopráctico lavaba en la quebrada o en el arroyo más cercano toda la ropa usada del fallecido durante su enfermedad a fin de que ésta fuera arrastrada y extinta por la corriente del río, si la muerte se producía por enfermedad contagiosa, la vestimenta era colocada al fuego purificador.

Las demás prendas conservadas en buen estado, el doliente las guardaba cuidadosamente en un lugar destinado para ese fin, como también los instrumentos de trabajo, utensilios de cocina, etc., que transcurridos algunos meses, el personaje más importante de la familia repartía a los herederos. En otras familias esos ropajes eran colocados dentro del ataúd de tal forma que le brindaran cierta comodidad a la vez que se las podía llevar.

6. Significado de los colores: El color azul de la indumentaria y el de los collares simbolizaban el color del firmamento, donde debían presentarse ante la corte celestial con una decente vestimenta y adornos para ser juzgados de todos los actos de esta vida. Por lo cual las personas solicitaban, antes de entrar en agonía, que de ninguna manera se les despojase el collar o el traje azules, pues, estos elementos servían de amparo y defensa en la otra vida para la salvación del alma a fin de ser conducido a una mansión celestial, cuya súplica se cumplía rigurosamente para que los deudos evitaran futuros reclamos del difunto que se manifestaba en sueños.

En cambio, los collares de color rojo no era permitido dejarle al cadáver, porque éste representaba el fuego de ultratumba que habría de atormentar al alma durante toda la eternidad al que se portó mal en este mundo.

7. La mortaja: Listo el cadáver con su vestimenta y adornos lo trasladaban al mismo lugar de su exposición para ponerle la mortaja de tela blanca, cuya pieza se confeccionaba semejante al hábito de ciertos religiosos con una capucha o capilla para cubrir la cabeza y la cara del difunto, costumbre que ha subsistido hasta el día de hoy, aunque su sentido primitivo se haya perdido, pues su interpretación actual es la de imitar a Cristo, quien antes de ser sepultado fue cubierto su cuerpo con una sábana blanca.

Se ceñía el cadáver con un cordón blanco como un símbolo de látigo en ultratumba que el espíritu del difunto, utilizaba en su

defensa contra los enemigos sobrevivientes. Estos, al implicar una lucha en el decurso de su largo viaje, se protegían con el cordón azotándolos a diestra y siniestra para proseguir en paz el camino del cielo.

Colocado el difunto en el ataúd se entrecruzaban las manos sobre el pecho en las que colocaban un rosario de cuentas y una cruz de ramo de palma real, bendecido por el sacerdote católico en la misa del domingo de ramos, dejando así expuesto el cadáver a la vista de la concurrencia a fin de que se despidiesen los parientes más próximos.

8. *Despedida de los parientes:* La viuda lamentándose en alta voz se arrodillaba ante el cadáver dirigiéndole las últimas expresiones de despedida. Le suplicaba que rogara desde la otra vida por los huérfanos que se quedaban en este mundo a fin de sobrevivir bien hasta el día que Dios les dé vida, salud y licencia. Levantándose entre sollozos besaba la mano del difunto diciéndole "adiós" con su última bendición.

Esta ceremonia se repetía uno tras otro por los demás allegados con sus frases tan sentidas que impresionaban a todos los presentes acompañando con sus lágrimas el dolor de los deudos, esta ceremonia permitía la máxima expresión del dolor por la muerte de su ser querido, la liberación del dolor no tenía ni tiene limitante alguna, como pudo ser constatado durante la agonía y fallecimiento de una abuela.

Si el cadáver quedaba con los ojos abiertos era presagio de otra muerte de algún miembro sobreviviente de la familia, porque el espíritu del difunto se encontraba solitario en la otra vida y deseaba tener compañía. Era por esto que los muertos causaban enfermedades a las gentes para que éstas fallezcan también y se reúnan con los que partieron antes que ellas.

9. **Sepultureros:** Aproximándose la hora de sacar el difunto de la casa, el deudo comisionaba a dos sepultureros con o sin nexos con los parientes del fallecido para abrir la fosa en el cementerio. Estos sintiéndose honrados con dicho cargo, se adelantaban a cumplir la orden para elegir en el cementerio un lugar o sitio donde aun no había sido sepultado otro cadáver o en su defecto en el contorno de la casa.

Los sepultureros se consideraban como los constructores de la residencia del difunto, cuya tarea cumplían con el mayor gusto así estuviera lloviendo o el clima no fuera favorable, para que algún día dentro de la concepción de la reciprocidad como fundamento de las relaciones entre los indígenas camëntšá fueran correspondidos con el mismo favor. Se destaca dentro de los rituales funerarios el valor de la reciprocidad en la estructura social de esta comunidad de indios.

10. **Desfile:** Listo el lúgubre cortejo, compuesto de hombres, mujeres y niños, ataban el féretro a una viga para llevarlo en hombros por dos personas encargadas que en el decurso del camino prestaban

ayuda otras personas de buena voluntad en su transporte, mediante el relevo de los cargadores.

En el desfile luctuoso, la persona doliente encabezaba la procesión funeral para manifestar al público el dolor por el ser desaparecido. Además, delante de esa comitiva iba una persona provista de algunos canutos de junco o guadua para arrojarlos a las quebradas o ríos que encontraran a su paso, debía arrojar dos fragmentos a un lado y dos más al otro lado del camino por donde pasaba la procesión fúnebre.

Ese ritual se repetía tantas veces cuantos arroyos y afluentes de esa clase encontraran. Esa práctica tenía como fin la construcción previa de puentes en todos los ríos caudalosos que debía pasar el espíritu del difunto en el largo viaje al otro mundo o al regreso de éste a la casa no encontrase ríos sin puentes que seguramente estarían crecidos que le obstaculizarían el paso.

En el trayecto de la casa a la iglesia, los familiares y acompañantes observaban una actitud de respeto y reverencia ante los funerales del extinto hasta la conducción del cadáver a su tumba para la práctica de los últimos ritos funerarios.

11. Inhumación: Desde siempre ha existido la costumbre del entierro en decúbito dorsal, pues antes de llegar el ataúd como un elemento para su entierro, el cadáver de los miembros más distinguidos de la comunidad eran envueltos en una estera nueva de totora, atando sólidamente esta especie de féretro por medio de cuerdas en posición extendida para depositarlo a una profundidad

de 1.70 metros con la cabeza en dirección hacia el norte. La tumba tenía un espacio adicional de unos treinta centímetros con el fin de alojar allí la cabeza, aislada de cualquier presión. Los deudos, antes de cubrirse la tumba de tierra, se despedían echándole un puñado de flores sobre el cadáver.

Se practicaba esa especie de inhumación a fin de que la cabeza, siendo la parte principal del cuerpo humano con la cual se piensa y se siente, se ama y se sufre, no soportase la misma presión como el resto del cuerpo al ser pisada la tierra por el sepulturero.

Al costado derecho de la fosa el sepulturero hacía un nicho para colocar una vela encendida que le servía al espíritu del difunto para alumbrarse durante la primera noche tenebrosa, pues al ser depositado un nuevo cadáver en el cementerio había temblores de tierra que perturbaban el sueño de los que yacen en este lugar y cuyos espíritus no todos han alcanzado el cielo, esas almas condenadas permanecen vagando por esos terrenos sin encontrar su descanso y por el contrario, intentando perturbar la paz de quienes la han alcanzado.

Si el espíritu del nuevo cadáver estaba protegido con la vela, rosario de cuentas y ramo bendito, las almas desventuradas no podían causarle ninguna molestia, pero si estaba desprovisto de aquellos elementos, se abalanzaban sobre él para darle una tunda sin compasión hasta expulsarlo del cementerio en medio de grandes alaridos sin permitirle emprender su nueva carrera más allá

de la tumba, por eso la importancia del ceñidor en su indumentaria que servía de látigo para su defensa.

12. Ornamentación de la tumba: Al pie de la tumba sembraban ramos de flores como un recordatorio para el dos de noviembre de cada año, día de las ánimas, y en la parte superior clavaban en la tierra una cruz de madera para indicar no solamente el lugar exacto de la sepultura, sino también para que en la otra vida le sirviese como un bastón de defensa contra los espíritus malignos y como base de apoyo en su ascensión al cielo al finalizar el último día de su larga peregrinación.

13. Ceremoniales rituales en el cementerio: Entre las prácticas que aún se mantienen, después de la inhumación, el viudo o la viuda se dirige al sepulturero con palabras alusivas de agradecimiento por haberle dado sepultura al finado y con expresiones de dolor y angustia se arrodilla ante el enterrador para pedirle la última bendición de cortesía.

El sepulturero haciendo un recuento de los ajetreos de la vida del hombre en este mundo, manifiesta que la persona después de haber fallecido no es posible quedarse con él en la casa o abandonarlo en cualquier lugar para su descomposición, sino que su cuerpo siendo sagrado debe ser depositado en la última morada señalada para toda la humanidad. Por lo cual el día que a él le llegue también su destino, vendrá a reposar al mismo lugar donde se realizan las últimas despedidas. Si Dios le hubiese llamado siendo niño estaría gozando como un ángel en el cielo, pero como

Él le había destinado para conocer este mundo, debía cumplir la voluntad de Dios.

Al terminar la alocución fúnebre, el sepulturero en representación del difunto da la bendición de despedida al o la doliente con la invocación "En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. Desde hoy en adelante nunca volveremos a verle, le hemos dejado en su última residencia. Adiós".

14. *Cena fúnebre:* Verificado el entierro, el casero invita a todos los participantes en el duelo para el regreso a la casa del finado donde se les ofrece la cena fúnebre. Anteriormente se obsequiaba la comida y bebida durante la noche de velación, pero la profusión de bebidas embriagantes, no solamente retardaban al día siguiente la diligencia del sepelio, sino que varios acompañantes iban desapareciendo lentamente en el trayecto del camino por embriaguez o por la rendición del sueño.

Para evitar ese desorden y deserción obligada a fin de celebrar todos los rituales adecuada y minuciosamente, se pospuso la "boda" después del entierro, cuyo banquete protocolar significa el consumo de las provisiones del difunto para el peonaje que le tendió la mano por última vez desde la casa hasta el cementerio para la partida solitaria de ultratumba.

15. *Acompañamiento después del sepelio y novenario:*

Transcurrido el sepelio, si el difunto era un personaje de importancia y acomodado económicamente, los familiares se congregaban en casa de los deudos durante nueve noches

consecutivas. Este acompañamiento era por el temor intenso al muerto, en la creencia de que su espíritu regresaba a la casa durante cierto número de noches. En ese período transitorio se le sentía toser, hacer ruidos y quejarse de sus dolencias en el lugar donde expiró. Estas manifestaciones demostraban que su alma estaba sufriendo en el otro mundo y por lo tanto necesitaba alivios religiosos.

En aquellas noches ninguna persona salía afuera sin compañía alguna por temor a contraer enfermedad, causada por el "mal viento" del difunto que estaba en acecho en el contorno de la casa. Este mal se evitaba, manteniendo encendidas hojas de ramo bendito y dos velas hasta el amanecer en el sitio del fallecimiento.

Los deudos para alejar la presencia del espíritu invisible y apresurar su liberación del lugar de sufrimiento hacían un novenario en el cual participaba toda la concurrencia.

En el último día del novenario, los interesados agradecían en nombre del extinto con comida y bebida, siendo recompensado el rezador con generosos regalos.

Cumplido este ritual, el espíritu del difunto dejaba de molestar a los parientes en virtud de las ofrendas que se le habían hecho, aunque su desaparición definitiva del grupo social transcurría después de las últimas ofrendas rituales.

16. Creencias sobre los huesos de los difuntos: Algunos ladrones más activos y astutos a fin de ser más efectivos en los robos nocturnos solían utilizar los huesos de los difuntos, con preferencia

las falanges del dedo medio extraído del cementerio al profanar la fosa. Estos huesos convertidos en silbatos les atribuían las virtudes de hacer dormir intempestivamente a los dueños de la casa tocando el instrumento cerca de ella, luego raspándolo ligeramente soplaban las partículas en dirección a la misma vivienda, en seguida lo revestían de una tela negra para velarlo algunos minutos.

Al instante de realizar esa ceremonia mágica caían al suelo profundamente dormidos todas las personas que se encontraban en la casa elegida para el pillaje.

Los amantes de lo ajeno aprovechando esa ocasión entraban en la habitación robando cuanto se hallaba, inclusive, si encontraban bebida hacían bailes dentro de la sala con los instrumentos musicales sin que los dueños pudieran ser conscientes de tal despropósito.

Estas creencias relativas a los huesos de los difuntos se conservan tan solo en los cuentos, cuyas prácticas desaparecieron hace mucho tiempo.

17. Aniversario: Un año o seis meses después de la muerte de una persona, los deudos preparaban gran cantidad de bebida y alimentos para dar una fiesta tradicional en honor al muerto. Sacrificaban uno o dos cerdos bien cebados, así como también algunas aves de corral, todo para la ofrenda del difunto.

En vísperas de celebrarse la fiesta los interesados arreglaban con el misionero delegado los ritos religiosos de la misa y el tañer de las

campanas por el alma del difunto, a cuya misa solemne se invitaba a todas las personas que acompañaron al difunto durante el velorio e inhumación.

En el día de las exequias, los dolientes llevaban a la iglesia en una cesta nueva: pan, huevos, plátanos amarillos (maduros) y otras frutas, las que más agradaban al finado para ser expuestas al pie de una falda negra extendida en el suelo que hacía las veces de catafalco y a los costados de esa indumentaria se encendían sendas velas durante la santa misa. Esta ofrenda funeraria se llamaba *camarico*, parte integrante de la misa ritual para que el ánimo recibiera con más aprecio el último sufragio dedicado en su nombre. .

La ofrenda después de la misa, se obsequiaba al misionero en agradecimiento por la liberación del alma del lugar de tormentos donde está expiando sus faltas antes de llegar al cielo. Este lugar de sufrimientos, asociado con el Purgatorio, llamaron "lugar de purificaciones del alma", del cual había esperanza de salir algún día no lejano para dirigirse a la morada celestial.

18. *Banquete fúnebre:* Realizadas las honras fúnebres, los asistentes quienes habían sido invitados con antelación, concurrían a la casa de los deudos donde el sepulturero ocupaba el puesto de honor a la derecha del dueño de la casa. En ésta se disponía además, otra ofrenda exclusiva del difunto que consistía en una totuma de chicha dulce, agua de panela, pan de trigo, arepas de maíz, naranjas, una artesa con varios gajos de plátanos maduros conteniendo al centro

un pollo cocido y un cuy asado sin descuartizarlos, ofrenda que se colocaba en la mesa principal de la sala, acompañada con una cruz de madera, una vela y una copa de agua bendita.

Antes del banquete, el dueño de la casa sacaba en primer lugar la copa de agua bendita pasándola al sepulturero, quien, brindándola en nombre del difunto sin tomarla, depositaba la copa de agua en el mismo lugar, pues, este líquido bendito significaba el refrigerio para el alma del fallecido en la otra vida. Luego venía para la misma persona la totuma grande de chicha dulce, de esta bebida, después del brindis de rigor al doliente en otra totuma pequeña, el sepulturero derramaba algunas gotas en el suelo pronunciando una invocación a la salud del difunto para tomar luego su sorbo de chicha.

Terminada la primera ofrenda ritual con participación de todos los presentes se iniciaba el banquete. Siendo el sepulturero el personaje más importante del anfitrión, se le agasajaba con diez o veinte huevos cocidos en un plato de loza como distintivo de categoría en los banquetes; en otro plato le pasaban el ají, en el cual partía uno o dos huevos, cuyo preparado brindaba en primer lugar al dueño de la casa para tener derecho a servirse. Acto seguido se le ofrecía en orden los platos de gallinas, de cuy y de cerdo, porciones acompañadas con tajadas de arracacha (tubérculo) o mote.

De toda la ofrenda que recibía el sepulturero, hacía participar una pequeña parte a todos los presentes y la otra pasaba a la esposa,

quien guardaba en una cesta provista para esa finalidad, en el tiempo en que no existían las bolsas de plástico como hoy.

Preparados los músicos con sus instrumentos de flauta, violín y tambor, bailaban en primer turno el sepulturero con la viuda; en segundo lugar, la esposa del sepulturero con la persona más allegada del difunto, luego seguían las parejas sueltas de los asistentes y quien no aceptaba el baile pagaba diez centavos al reemplazante.

En estas grandes fiestas, como en otras, el botijero va y viene a ofrecer la chicha en copas de madera embarnizada a los hombres y a las mujeres en una totuma grande, fuera de la otra porción obsequiada a los personajes más importantes para su repartición.

Cumplidas las formalidades del rito, las relaciones entre el grupo social y el difunto quedaban definitivamente rotas y el viudo o la viuda, en el momento preciso de celebrarse las últimas ceremonias clausuraban el duelo, pudiendo buscar otra mujer u otro hombre para casarse con ella o con él. Pues, durante el tiempo que separaba entre el deceso y los últimos ritos funerarios, el muerto vigilaba la conducta de la viuda en todas sus acciones y cualquier desliz o adulterio era considerado como una traición o infidelidad al espíritu del difunto

Una vez atendidos los invitados y otros personajes de conformidad a sus categorías, el doliente agradecía al sepulturero y a la concurrencia por todo el apoyo prestado en los días del deceso y sepelio del difunto. Y como acto final del banquete obsequiaba al enterrador la artesa de plátanos con todo su contenido e iniciaban el brindis de la chicha, guardado en ese

tiempo en ollas (cerámica de barro cocido con capacidad para más o menos 50 litros) que con los años fueron reemplazadas por barriles de madera y hoy por canecas de plástico que se alineaban junto a la pared. Con el derroche de las bebidas embriagantes, chicha de maíz y aguardiente, cuyo consumo exaltaban pronto los ánimos de la concurrencia, el sepulturero pedía la ejecución de algunas piezas musicales a fin de dar mayor esplendor y colorido a la fiesta del muerto, razonando que el finado apreciaba la música y la alegría de la casa durante su vida.

El anterior relato de don Alberto Juajibioy (2006) concerniente a los rituales por el fallecimiento de una persona y la parafernalia en relación con el cadáver, velación, entierro y celebración de los protocolares posteriores, evidencian la concepción de la muerte entre los indígenas como: “algo natural, no es traumática, por lo tanto, no existe el concepto de soledad del muerto, los distintos elementos que acompañaban al difunto era para hacerle más agradable el camino a la eternidad” (Informante, Edgar, 2008).

Por las grandes distancias que había y la dificultad para llegar hasta el cementerio, cuando lo hubo, “en la tradición, la mayoría de las personas eran enterradas dentro de la casa, en ese tiempo y aún hoy, muchas de las casas tienen piso de tierra, muchas personas eran sepultadas al lado o dentro de los espacios que rodeaban la casa”. Una de las razones para ello era la inexistencia de cementerio, se agrega a eso que: “las distancias de las casas de los indígenas eran muy grandes, así mismo el espacio entre las veredas y el cementerio es muy grande, lo que hacía difícil el desplazamiento al lugar del sepulcro cuando el acceso y los caminos a esas casas era muy difícil”.

Cuando alguien moría, “a mi mamá la buscaban para cocinar, porque la viuda o los deudos directos no realizan ninguna labor dentro de la casa, sólo está pendiente que todos los que llegan a la casa sean atendidos adecuadamente, además, se encarga de recibir las ofrendas de los visitantes, así mismo permanecer día y noche al lado de la persona fallecida”.

La encargada de cocinar junto con otra mujer, cuyo papel es obligado aceptar por el significado y honor que representa, inician su trabajo desde el momento del fallecimiento hasta el día en que termina el novenario. Eso incluye tres días de velación y entierro, días en los que no duermen. Están siempre en función de hacer las comidas para atender a los deudos del difunto y a las personas que desfilan por la casa. Cuenta doña Martha Laura (2008) que “un día en que llevando tres días sin dormir les dije: por Dios que me dejen dormir y el niño estaba pequeño y lloraba, yo estaba tan rendida que lo dejaba sin atención; es que hay que cumplir con el mandamiento de trabajar durante todo el tiempo que dura la velación y las novenas (...) el trabajo consiste en la preparación de las diferentes carnes” de que dispongan la familia en duelo, lo cual va acorde a la capacidad económica y también de la reserva de animales en sus corrales: ternera, puerco, gallinas, cuyes y por supuesto la chicha y el café. A cada una de las personas encargadas de la cocción de las viandas se les suministra un barril de chicha, dice la informante.

Para la informante Martha Laura (2008), en su tiempo, hace 30 años, la comisión encargada de las labores propias del proceso de duelo era: ocho cargadores del cadáver, cuatro se encargan de abrir la sepultura y

realizar el entierro, dos preparan las comidas, dos reparten los alimentos a los visitantes y caseros (habitantes de la casa) y dos realizan el sacrificio de los animales que van a ser consumidos.

El compromiso de quienes preparan los alimentos, además de la cocción, es hacer que la existencia de alimentos alcance hasta el final del novenario. Además, “el corte de la carne se hace de manera especial, en cuadro, no se puede deshilar”, la razón de esto es “que se mira mal, porque si presenta alguna hilacha, se ve como una falta de respeto, cuando aparecen hilachos, se recortan y reservan para los niños”. Además, facilita la distribución de las porciones de acuerdo a los días que dura el duelo y la compañía de los vecinos con motivo del velorio y las novenas.

Después del tercer día en que sale la comitiva para el enterramiento, “las encargadas de la comida deben barrer y limpiar la casa, ponerla bonita y organizar el altar delante del cual se harán las novenas para cuando regresen todos los acompañantes. En esos 12 días se barre pero no se bota la basura, se conserva en un rincón de la casa o en algún recipiente hasta la terminación de las novenas, lo mismo se hace durante la semana santa hasta el miércoles de pascua”.

Para la aceptación de la comida hay un ritual por parte de quien la recibe mediante la expresión de palabras de gratitud por el ofrecimiento: Para repartir la comida hay que esperar a que lleguen las personas importantes, en este caso las que han sido invitadas a trabajar en todo el funeral. El ritual es similar al descrito en las festividades y reuniones familiares, incluido el dos de noviembre. Esto se aplica también para las fiestas y nadie puede servir primero una taza de chicha si no se ha hecho la

delegación por parte de quien se ha autorizado a servirla: el botijero. “El que recibe la chicha saca con su mano de la taza una cierta cantidad con la que rocía la tierra o el piso en tres ocasiones a la vez que hace una petición por el difunto, por las necesidades y por la familia, luego dice salud, salud, salud a toda la concurrencia” (Informante, Martha Laura, 2008), como ya se había descrito en el relato de Alberto Juajibioy.

Dentro del equipo de personas encargadas de llevar y mantener todas las acciones relacionadas con el duelo, también hay una persona que ha sido encargada del rezo, hoy en día algunas personas aparte de la encargada se ofrecen a orar, previo permiso del doliente mayor o casero.

“El difunto se coloca con los pies en dirección a la puerta de salida, porque el hombre siempre está en marcha y siempre va en camino”, para otras regiones colombianas se dice que es para que en el día del juicio final se levanten de manera automática hacia el llamado a la resurrección de los muertos. “En el caso de aquí, cuando murió mi papá se dejó la velación a donde los hijos mayores, aunque la gente de la vecindad me hizo el reclamo de porque no lo hicimos en esta casa, sin embargo toda la gente nos acompañó allá, aunque más lejos” (Informante, Edgar, 2008).

La comisión encargada de estas labores tienen una consideración específica y un sitio especial dentro de la casa: para ellas se reservan las mejores sillas y se ubican al lado derecho del salón que se ha destinado a la velación. Es de anotar que este ritual perdura en la comunidad camëntšá, aunque no en la generalidad de las familias, solo ocurre en aquellas que aun preservan muchas de las tradiciones de esta etnia.

Complementario a lo dicho por el taita Alberto Juajibioy: “Las ropas del difunto se colocan dentro del féretro en distintas formas, como cabecera, como tendido, lo que no sirve se quema, los demás objetos personales se regalan, en el caso de nosotros lo regalamos todo, nos queda un berraquillo (palo de arrear ganado) que también se ha de ir” (Informante, Edgar, 2008).

Una vela grande encendida permanece en el altar preparado para los rezos diarios en casa hasta el novenario, después de lo cual es llevada al cementerio o a la parroquia dependiendo del caso.

Anteriormente no se utilizaba el ataúd, se envolvía en la estera como se dijo antes, pero después apareció la idea del féretro por cuya fabricación no había pago en dinero, “consistía en lo que ellos llaman la boda, consistente en 12 huevos, comida y el barril de chicha, mi abuelo (de Edgar) y a la vez (papá de Martha Laura) siempre les hacía el féretro (...) recuerdo que mi abuelo estaba haciendo un féretro y mis primos estaban jugando al escondidijo cuando uno de ellos vio la oportunidad de esconderse dentro de él, lo hizo, mi abuelo lo sorprendió y lo reprendió porque ese es un espacio sagrado, es para el descanso del difunto”.

Al tenor de lo anterior, la concepción de la muerte tiene una antigua y profunda raíz judío cristiana entre los indígenas camëntšá que se combina con una tradición indígena muy fuerte que se resiste a la fuerza transformadora de la actitud ante la muerte en el contexto social, tecnológico y económico de occidente que han virado hacia la concepción de la muerte como el fracaso científico y médico que ha obligado a las restricciones al duelo (Aries, 2000). Entre ellos se presenta una espontánea reacción emotiva ante la muerte, se producen gritos y llanto entre sus

familiares, surge un efecto de desasosiego y desespero, una sensación incontenible de dolor que dejan fluir sin restricciones e ilimitadamente, pero a las pocas horas comienzan los preparativos dentro del contexto religioso que poco a poco va produciendo un efecto de resignación y aceptación de esa realidad hasta caer en una especie de mutismo y recogimiento consigo mismos, delegando en los vecinos las acciones propias de la cotidianidad y preparativos para la velación e inhumación, otra oportunidad para expresar espontáneamente el dolor y la frustración por la pérdida del ser querido, para luego volver al trámite del duelo mediante la celebración de los rituales que incluye bailes y después los rezos en las novenas de rigor. El dolor comienza a dar paso a la perspectiva del ascenso al reino de los cielos y el gozo para el difunto en el paraíso promulgado por los representantes de Dios en la tierra: los sacerdotes confinados en el credo católico.

La colocación de la ropa dentro del ataúd y las viandas ofrecidas en su nombre, así como el rociamiento del suelo con la chicha son muestras de la cercanía existente entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos y la consiguiente influencia a través de las acciones terrenales para que el difunto se sienta más cómodo disfrutando del reino de los cielos. La afirmación de uno de los informantes es categórica a este respecto: “incluso la misma muerte es felicidad, en un primer momento puede causar dolor pero también regocijo porque esta persona va a descansar, decimos nosotros” (Informante, Edgar, 2008).

Muerte de un niño.

No bien se producía la muerte de un menor agonizante, lo que era frecuente a mediados del siglo pasado cuando la mortalidad infantil

superaba cualquier media actual en Colombia, se avisaba a los padrinos del bautismo a presenciar el deceso del ahijado

Sucedido el óbito, los padrinos aportaban todo el material necesario para el velorio e inhumación: las velas, la mortaja y el ataúd.

El baño ritual del cadáver correspondía a la madrina para vestirle de túnica blanca, ciñéndole un cordón blanco de hilo del mismo color, símbolo de la inocencia. Adornado la cabecita con una corona de flores y cuentas de rosario en medio de las manos entrecruzadas, quedaba expuesto en un altar para el velorio hasta el momento de ser llevado al entierro.

El menor, siendo considerado como un angelito por su inocencia, cuya alma vuela directamente al cielo al producirse el fallecimiento, era obligante celebrar esa feliz suerte con grandes demostraciones de júbilo. El padrino que en esas circunstancias ocupaba un lugar preferente llamaba a los músicos para alegrar en la casa durante todo el tiempo del velorio.

La música era permitida dentro de la casa mortuoria, cuyo baile antes de iniciarlo requería de una venia de respeto ante el cadáver como también se pedía permiso a los personajes de categoría. El baile lo encabezaba el padrino con la madre del extinguido y la madrina con el padre, luego proseguía la asistencia por parejas sueltas al son de la melodía de la flauta, del violín y del tambor, no faltando la comida y libaciones de chicha preparada por los dolientes.

En los funerales de un niño no se presentaba tanta angustia ni tanta conmoción como al producirse la muerte de un adulto. Sin embargo, los deudos como los demás parientes no dejaban de lamentarse al momento de ser puesto el cadáver en el féretro y en su inhumación

Suicidio por ahorcamiento.

Las creencias y los ritos funerarios variaban según las causas del fallecimiento, de acuerdo a si el individuo había tenido una "buena" o "mala" muerte.

En el siglo XIX y principios del XX, el suicidio, reinó entre los naturales por desesperación, por capricho, por deudas, por enfermedad prolongada debido a la carencia de medicamentos, por miseria, etc. e incapaces de afrontar aquellos abatimientos, se ahorcaban colgándose de un árbol de la sementera o en otro lugar distante de la casa a fin de que no fueran encontrados con prontitud en su búsqueda por los familiares. Este suceso fatal, los parientes lo denunciaban ante el Cabildo de indígenas para que la autoridad, en este caso los alguaciles, retirasen el cadáver al "cementerio de los ahorcados" donde se les dejaba casi insepultos.

Para desembarazarse lo más pronto posible del ahorcado y eliminar con premura tan peligrosa fuente de contagio, solían adoptarse la cremación en el mismo lugar del suicidio, reduciéndolo a cenizas con todos los trajes y adornos que llevaba en el momento de ultimar su vida. Este lugar se consideraba abominable, despreciado y temible, cuyo sitio no se utilizaba para ninguna clase de cultivo, pues allí quedaba su alma a la espera de poder enfermar a quien diera la oportunidad.

Se incineraba el cadáver en la creencia de que el cuerpo siendo destruido por el fuego purificaba su alma a fin de que Dios se apiadase en la otra vida perdonándole su falta. No obstante los indígenas dudaban de esa posibilidad porque al ahorcado no le prestaban ninguna clase de

honras fúnebres por juzgar su espíritu, desgraciado, peligroso, malévolos y asesino para los sobrevivientes.

El alma o espíritu del condenado descendía directamente al infierno para ser torturado por los espíritus malignos hasta el infinito. Este lugar se lo imaginaban como un sitio muy oscuro, plagado de fuego y demonios inimaginables llamado "lugar de fieras" a donde la luz no llega y del cual nadie puede salir.

Creencias sobre los espíritus de los ahorcados.

En el siglo pasado, cuando el número de suicidios era grande, algunos indios frecuentaban el lugar del enterramiento de un hombre ahorcado para invocar un maleficio en contra de un ladrón o de un enemigo irreconciliable. También lo utilizaban los propietarios de tierras para cercar sus terrenos y evitar la incursión de ladrones en sus dominios (Informante, Edgar, 2008).

Para el éxito de la solicitud maléfica encendían una vela plantándola en medio de los vestigios de la fosa por la parte encendida. Apagándose este lado, encendían por el otro extremo para ejecutar la misma operación con la invocación: "tal o cual persona me ha causado muchos perjuicios en mis bienes semovientes y agrícolas dejándome sin mi subsistencia. Haga el favor de llevárselo al otro mundo".

Practicada la ceremonia partían de aquellas montañas solitarias en veloz carrera hacia la casa sin detenerse en ninguna parte. Al llegar a ésta, tomaban un brebaje confortativo y se sahumaban con ramo bendito y copal para expulsar de él todo influjo maléfico de aquellos lugares tétricos que en varias ocasiones los cadáveres insepultos sirvieron de banquete para los gallinazos.

El espíritu del ahorcado de esta manera obtenía licencia para actuar y descargar sus males sobre personas en específico, le asignaban una grave enfermedad al autor del robo sin darle tiempo a su curación, o haciéndole perecer repentinamente mediante la aparición de su malintencionado espectro.

Al interesado en el maleficio durante el primer sueño de la noche se le aparecía también la imagen del ahorcado advirtiéndole que no le pisase más el perímetro de su habitación, si acaso no quería que lo dejase también en su compañía. La presencia horrorosa del suicida con los ojos fuera de las órbitas y la lengua impresionantemente salida, le hacía despertar en medio de pesadillas, oyendo al mismo tiempo un grito espeluznante cerca de la casa que seguramente era el del ahorcado que le retornaba la visita (Informante, Alberto Juajibioy, 2006).

Interpretación de los aspectos destacables en la estructura social camëntšá

1. Cambios culturales

Ha habido cambios que han perjudicado la identidad cultural, como la pérdida del uso de la indumentaria en los niños, jóvenes y gran parte de los adultos, la cual han dejado reservada para usar en las festividades y protocolos que convocan a toda la comunidad. El corte del cabello de los niños poco se practica y mucho menos en las niñas. El trabajo comunitario de las cuadrillas y las mingas se hace escaso y en los dos últimos años ha habido trabajo comunitario por parte de dos cuadrillas y tres mingas en la vereda para labores de mantenimiento de la bocatoma del acueducto. La lengua materna ha perdido mucho uso entre los pobladores más jóvenes. Entre los mayores las conversaciones las realizan en su lengua, los niños están menos expuestos a las conversaciones en camëntšá y la escuela dirige la atención y las relaciones cotidianas al uso de la lengua castellana. La primera opción ante la enfermedad es el médico institucional y la segunda queda para el médico tradicional; el trato reverencial y el respeto infundido hacia los padres y mayores ha cedido en su verticalidad. Incluso la bendición y hasta la misma infusión del credo religioso ha ido disminuyendo a medida que la sociedad occidental se transforma y crece en su influencia de las estructuras tradicionales indígenas.

El consejo como una institución para la regulación de los comportamientos de los adultos a los jóvenes ha perdido efectividad y la intensidad del mismo en la relación padres/hijos ha cedido espacio a su incapacidad de influencia frente a otros referentes y estilos de vida explícitas

de los occidentales que se imponen a través de los medios masivos de comunicación y la tendencia a la imitación, dejando de lado por parte de los jóvenes su identidad y tradición, optando por las múltiples ofertas de la sociedad no indígena inmersa en el consumismo y el individualismo que resultan siendo más atractivas y seductoras para los nativos, generando incluso sentimientos de vergüenza por su condición de indígena y la necesidad de ser aceptado en otros escenarios sociales, renunciando a su cualidad étnica para no sentirse excluido.

Los mayores se quejan de los jóvenes porque están procreando a temprana edad sin ninguna responsabilidad. Este asunto tiene que ver fundamentalmente con la pérdida del control sobre las formas y la autonomía de la que ahora gozan los jóvenes para establecer una relación de pareja. En la constitución de la pareja matrimonial se ha disipado la imposición de una pareja u otra por parte de los adultos o jerarquías. Esos referentes ya no son funcionales, por lo tanto, la escogencia de pareja es una decisión autónoma que la dinámica social y el entreverado con la sociedad occidental ha transferido a los indígenas, agregado a la libertad para elegir su pareja, está la pervivencia dentro de la comunidad indígena Camëntšá de la categoría del joven desde los 12 o 13 años y en las muchachas después de la menstruación como ser emancipado para la producción y con la categoría de adulto para desenvolverse en el mundo de las relaciones económicas supeditadas a la responsabilidad para asumir una familia. Sin embargo, la pérdida de la influencia de los adultos en la decisión sobre el tipo de pareja que era mejor para los jóvenes ha hecho difícil la intervención sobre el comportamiento como padre y como madre

futuros; el control social sobre las parejas se ha difuminado, por lo tanto, los embarazos dejan de ser compromiso del grupo social para derivar en una responsabilidad supraindividual, gobernada por los intereses individuales y acorde a las expectativas no vigiladas socialmente sino guiadas por impulsos e incumbencias egocéntricas, individualistas por fuera del beneficio colectivo y el sentido de cooperación que ha acompañado tradicionalmente a esta etnia. Así pues, los embarazos se producen por voluntad y razón de ser de la pareja indígena, sin supeditación al grupo social que vigila el abandono de responsabilidades como padre, pudiendo en determinado momento abandonar a su esposa e hijos eludiendo las sanciones previstas por el colectivo para estos comportamientos transgresores, teniendo que cargar la comunidad, por lo menos moralmente y en otros casos materialmente, con la responsabilidad de una familia fracturada y descompuesta. No quiere decir lo anterior que las familias aún no conserven una fuerte influencia sobre las nuevas unidades familiares. Todavía se da aunque no en todos los ámbitos, por ejemplo, la intervención en asuntos de la familia con problemas por el comportamiento inadecuado del esposo o la esposa. También median en el apoyo económico que en determinado momento pudieran necesitar, si hubiese la capacidad para ello. Pero definitivamente ya no hay espacio para la intervención de terceros en la escogencia de su compañero.

A lo anterior contribuye una menor disponibilidad de tierra para el cultivo, ya que al no haber espacio aprovechable para la chagra que les permita el autoabastecimiento y unos réditos suficientes para la compra de otros productos básicos para el sostén de su familia, se pierde el control

mutuo entre esposa y marido y entre éstos y los hijos. Al no disponer de una chagra sobre la cual trabajar, están obligados a salir a buscar empleo en las fincas de terratenientes colonos o de la Diócesis como jornaleros, haciendo que, además de la dependencia de un patrono, se rompa la unidad doméstica.

El cambio, en la dinámica de las relaciones intrafamiliares presionada por las circunstancias económicas genera en el hombre, cabeza de hogar, una frustración por no poder cumplir con el rol que ha imperado por siglos, llevándole a buscar formas de aliviar la tensión y ansiedad, una de las cuales es el consumo de chicha o guarapo y en otros casos aguardiente. La sensación de desencanto tiene un efecto de desestabilidad psicoemocional que propicia unas relaciones tensas entre él y su contexto que dirige hacia los miembros de su familia al tener el sentimiento de frustración como jefe, como líder de su parentela, incapaz de satisfacer las necesidades básicas materiales y subjetivas que al exacerbarse por el alcohol se torna en comportamiento violento contra los seres más cercanos afectivamente como su esposa e hijos. A pesar que en los casos de alcoholismo crónico son las mujeres las que han asumido la manutención del hogar, y por lo tanto, son las que trabajan, sostienen y velan por todos los miembros de su familia; el marido a su vez, macho frustrado, anda buscando formas de paliar su falta de control, gastando los pocos ingresos en las chicherías y en ocasiones intentando expulsar a su mujer de su casa.

Los aportes de Kardiner (1945 : 8) en este aspecto al afirmar que "Las instituciones con las que el individuo está en contacto durante su período formativo producen en él un condicionamiento que crea, con el

tiempo, un cierto tipo de personalidad”, que es la del jefe del hogar empeñado en mantener el control sobre todos los factores que rodean a su familia y a su vez en los miembros que la conforman. “Recíprocamente, una vez establecido, ese tipo de personalidad, determina las reacciones del individuo sobre otras instituciones establecidas con las que entra en contacto y sobre las innovaciones”, que para este caso, es la pérdida de la tierra como el bastión sobre el cual sentía la seguridad económica y emocional que genera reacciones como las descritas.

2. Parentesco

La red social, aparte de los vínculos familiares y de autoridad, está fundamentada sobre la institución parental tío/sobrino que existe entre todos los miembros de la comunidad indígena cuya tradición descansa sobre las relaciones de reciprocidad. Esta estructura de red social hace que, bajo esa figura, los niños puedan preservar la estructura de personalidad sin generar mayores traumas cuando sufren la pérdida de la figura de apego más cercana por lo menos después de los primeros cinco años de desarrollo. Son varias las personas de la vereda que han sufrido pérdida de la madre por abandono o por muerte y esas personas llevan una vida dentro de los cánones aceptados socialmente, sin presentar conflicto personal o social, no se encuentran incursos en patologías sociales o con trastornos que les hagan inviables socialmente. La contención afectiva y material que las familias indígenas han hecho con los menores que han sufrido la pérdida de la figura simbiótica de referencia, ha tenido efectos positivos preservando la estructura psicoemocional comparable con la de aquellos que no lo han sufrido. No evidencian daño colateral que obligue su exclusión social. Más

bien, los casos de personas con comportamientos desestabilizadores de la red social, provienen de familias en las que fueron criados viviendo un permanente asedio violento por parte de uno o los dos cabeza de familia bajo circunstancia de abuso del alcohol y formas de relación signadas por la violencia física y psicológica.

En general, el efecto de las carencias infantiles relacionadas con la pérdida de la figura materna o paterna en la estructura de la personalidad podría enunciarse como mínimo a diferencia de otras culturas que no tienen estructuras sociales de contención, precisamente por la acogida de que es sujeto el huérfano que ya trae una historia de relaciones afectivas, de puentes emotivos de seguridad y de restauración de sus lazos vinculares perdidos. De hecho, estos menores han estado dentro de un esquema social de relaciones de seguridad y afectividad disponible en los vínculos con sus padrinos y tíos de la comunidad. De esta manera, los niños huérfanos pueden recuperar rápidamente el núcleo íntimo y reconfigurar su nicho hasta alcanzar la igualdad con sus pares en la relación con los adultos adoptivos, sus familiares ficticios. Por lo tanto, las ausencias y referencias afectivas del niño acogido por un grupo social de contención, necesariamente se relocalizan en la perspectiva de estructura de personalidad en formación, lo que comúnmente se denomina trauma para la sociedad occidental, que entre los indígenas es un incidente cuyos efectos no son de la profundidad que pudiera afectar el desenvolvimiento o su viabilidad social. De hecho, hay varios factores de protección estructural muy fuerte en la crianza camëntšá. Una es la exclusividad de la lactancia materna, la otra, la permanencia de la madre al lado de su bebé. Así mismo

la del papá, esas circunstancias de estar siempre donde están sus papás les lleva a sentirse siempre rodeados de los núcleos sociales entre los que se mueven y relacionan sus padres, por lo tanto, tienen la sensación de pertenecer a todos los que le rodean y de los cuales recibe estímulos. A su vez el bebé tiene la configuración de que todos pertenecen a él. Pareciera que la exclusividad de un sujeto sobre el otro, en esa sociedad, no tuviera cabida. Lo que da la oportunidad a una estructura y configuración de la psiquis emocional y afectiva abierta, no restringida, que le hace permeable a toda expresión social de afecto y sobre todo de seguridad. La incertidumbre es mínima cuando encuentra de un contexto psicoemocional que le apoya al perder una figura de referencia individual. Por lo tanto, la simbiosis queda en cuestión, porque ésta no estaría restringida a un solo ser, en el caso particular la mamá, sino que ella adquiere dentro de la comunidad indígena la categoría de simbiosis social, que se ocupa de restañar la pérdida y a lo cual el menor no es ajeno porque ha estado en contacto permanente con los sujetos sociales con quienes, desde su nacimiento, le han acogido. Así, el impacto por la pérdida de la referencia biológica en el desarrollo de la personalidad tendrá otras connotaciones cualitativamente positivas, probablemente distintas a lo que sucede con personas en el contexto de los "occidentales" (Bowlby, 1991). Pareciera que las redes sociales indígenas permiten permear y trascender las situaciones de trauma de manera distinta a la de otros escenarios culturales. El ambiente no ansioso, las circunstancias de tolerancia, paciencia y serenidad de la comunidad en general condiciona en los menores comportamientos tranquilos y sosegados. Se evidencia de esta manera la importancia del ambiente

sociofamiliar como un factor determinante del comportamiento posterior del individuo acorde a la perspectiva del grupo que le ha configurado con alta viabilidad social cualitativamente positiva.

3. *Estigmatización del chamán.*

La comunidad camëntšá tiene dentro de su concepción social en muy bajo perfil al médico tradicional o chamán, no ocupa lugar alguno de jerarquía social o administrativa, no representa ninguna autoridad y mucho menos influencia sobre decisiones o acciones que se tomen dentro de la comunidad. El chamán está estigmatizado y el único ambiente en que se puede mostrar con su danza y atuendos en público, con sus familiares y alumnos, es en el carnaval indígena para luego desaparecer y volver al anonimato.

La referencia a ellos no es bien recibida entre los camëntšá, es tomada de manera negativa. Eso hace que no se muestren, evitan en lo posible ser referidos y en los casos en que ello se da, se niegan reiteradamente, excepto que se presente una situación en la que él queda en evidencia por su capacidad y efectividad en el ejercicio de médico tradicional con otras personas que lo han recomendado secretamente. Este estigma lo sufren al interior de la comunidad, porque al exterior de ella ocurre lo contrario, el chamán camëntšá es un personaje de obligada consulta para indígenas de otras tribus, colonos y personas no indígenas de otras latitudes del país hasta donde ha llegado su prestigio en el manejo de los poderes curativos de las plantas y la comunicación con los espíritus vegetales.

Cuando un miembro de la comunidad indígena requiere y busca los servicios de alguno de los curanderos que existen en el resguardo, lo primero que encuentra el paciente es resistencia para que le presten ese servicio. El curaca se niega argumentando que no sabe nada a ese respecto. Si continua la insistencia del paciente, él acepta prestar sus servicios con la condición de que va a intentar hacer algo, que hará todo lo posible para ayudar a sanar el mal que le consultan y que no garantiza ninguna mejoría en lo absoluto; dice que va a hacer un intento, pero que no está dentro de sus capacidades hacer algo por la cura del personaje demandante de la asistencia. Después que el médico presta sus servicios, vuelve a caer en el anonimato porque el mismo indígena que acaba de sanarse niega su relación como paciente.

El protagonismo del chamán es sólo por el tiempo durante el cual está ejerciendo su saber tradicional, o sea que vuelve a lo que la generalidad social le tiene reservado a él: el desconocimiento, el estigma, incluso la desconfianza. Le ocurrió al Gobernador reciente de la comunidad indígena cuando a la edad de siete años, siendo condiscípulo de otro indígena y por la amistad que les unía, un día fue invitado por su amigo a ir a casa, al llegar era la hora de la comida del medio día y fue convidado. El niño no tuvo ninguna excusa para no aceptar y tomó el alimento sin ninguna reserva. En su momento lo hizo con mucho gusto y no pensó en ningún instante que pudiera estar haciendo algo malo. Al llegar a casa, uno de sus hermanos había dado cuenta a su padre de su estadía en casa del compañero de escuela, por esa razón fue llamado a explicar su presencia en ese hogar; fue aconsejado de no tener más la compañía del niño de la

referencia, además, fue castigado físicamente por ese hecho. Por supuesto el niño no recibió explicación alguna, él mismo fue quien recogió la información a través de sus hermanos y ellos le dijeron que el señor de esa casa donde había sido invitado a almorzar practicaba la brujería y que pudo estar en riesgo de caer en las garras de algún bebedizo, maleficio u otra manipulación que le podría ocasionar mal. Así fue como el niño fue tomando distancia del que había sido su amigo y poco a poco fue alejándose de él y lo excluyó del círculo de amigos, incluso, recuerda el informante, entró en una especie de paranoia y comenzó a hacer cavilaciones acerca de lo que vio en la casa visitada, así como de los alimentos tomados y el comportamiento de los miembros de esa familia.

La estigmatización de la que son objeto los curanderos, los médicos tradicionales, vegetales o chamanes dentro de la comunidad camëntšá, se evidencia con las denominaciones de que son objeto:

- “Bostero”, en castellano significa mentiroso y es la designación generalizada a la que se hacen acreedores todos aquellos que se desempeñan en labores de sanación, no importa el prestigio que tengan, lo que de hecho no se tiene en cuenta a la hora de ser nombrados por cualquier miembro de la comunidad.
- “Otjenaya”, palabra que en castellano significa soñador, un adjetivo menos fuerte para designar su trabajo dentro de la comunidad, esta calificación si bien es cierto, no es de uso permanente porque la que impera en la generalidad es la de Bostero, se puede decir que es una designación más amable, sin que eso signifique que se esté aceptando.

- “Tatsëmbua”, un concepto mucho más amable para con el trabajo de los médicos tradicionales, significa en el idioma castellano sabedor, esta calificación connota la atribución de tener y ser consignatario de un saber tradicional en lo que respecta a la curación y la medicina utilizada por ellos ancestralmente. De hecho, el merecimiento de esa denominación condescendiente es porque ha ganado cierto prestigio dentro de su comunidad como persona que acierta en su trabajo como médico, lo que de hecho queda como un reconocimiento que se guarda, se reserva en la intimidad sin dejar que se vuelva explícito, excepto en los casos en que alguien de la familia está padeciendo una enfermedad y se recomienda al chamán para que sea consultado. El trabajo de sanación se realiza con las reservas que ya se plantearon anteriormente, para que luego el beneficiado se guarde sus resultados y sólo pueda compartirlos reservadamente cuando las circunstancias propias o de otra persona ameriten consultar al médico vegetal nuevamente. Sin embargo, por más cualificado que sea su trabajo, está conciente de la condición que tiene de ser alguien que no cuenta con ningún prestigio ni estatus social dentro de la comunidad.

Las anteriores denominaciones se traducen para el común de los indígenas camëntšá, en la designación de los médicos tradicionales de tres maneras, ellos los consideran y así lo expresan, persona que:

1. Que hace el bien.
2. Que hace el mal.
3. Que hace el bien y el mal.

Estos niveles en que son ubicados los chamanes son los de mayor manejo para cuando van a referirse a alguien que ejerce la práctica de la medicina de las plantas, aunque como se ha insistido, es algo que se hace de manera discreta y ocasionalmente.

En contraste con lo anterior, algunos chamanes quieren que afuera de la comunidad se sepa de las capacidades como médico vegetal, que se conozca de su efectividad para el manejo de múltiples enfermedades, en especial “aquellas que los médicos no conocen”, eso es rentable allá afuera. Un informante en su afán de alardear del amplio conocimiento y manejo del poder de las plantas muestra abiertamente algunas que cultiva en su chagra describiendo sus cualidades. Así mismo, la forma en que fue adquiriendo sus facultades y capacidad de sanar, a lo que su mujer se suma relatando un episodio en el que este chamán sacó de una dificultad de salud a una mujer que se encontraba enferma por efectos de una toma de yagé. Además, en ese encuentro con esta pareja de esposos se evidencia una especie de control por parte de su esposa en los asuntos del curanderismo.

En general, dentro de la comunidad camëntšá, existe un fuerte recelo para tratar con los extraños todo aquello que pueda tener un componente de magia, brujería o hechizo, en general el tema es rehuido, se logra acceder a la información bajo circunstancias de conversaciones amplias y abiertas.

Entre los indígenas existe un prejuicio y desconfianza mutua constante que se expresa en algunas de las costumbres que se conservan, especialmente cuando se encuentran en eventos sociales al momento de

hacer los brindis, ofrecimientos y compartimiento de las bebidas, generalmente la chicha.

4. Suicidio

Dentro de las reacciones patológicas a la conmoción cultural por imposición de pautas de comportamiento foráneas que van en contravía a las establecidas desde la tradición y su configuración filogenética a lo largo de los siglos de estructuración como unidad cultural, aparece no sólo el alcoholismo sino el suicidio como una categoría de reacción al desequilibrio de que es objeto el indígena dentro de sus patrones conductuales a los que está aferrado. La estructura de personalidad tiene una configuración que hace eco a lo que está preestablecido y reacciona de alguna manera a los embates que le imponen las fuerzas culturales forasteras. El individuo entra en shock, los niveles de ansiedad superan los acostumbrados por el estilo de vida propio y las formas de relación establecidas, su estructura psíquica busca los recursos de que echar mano para mantener su estabilidad, su compensación que en otros contextos puede ser la irritabilidad, intolerancia y trastornos del afecto, pero entre los indígenas camëntšá su desestabilidad opera diferente, se refugia en los rituales o en su defecto, acudiendo de inmediato a la chicha o el guarapo y en consecuencia a episodios de violencia contra su esposa.

De hecho, la comunidad tiene dentro de su estructura los recursos que proveen el alivio de las tensiones mediante los diversos rituales que hacen parte de la celebración de eventos especiales que contemplan entre otros el baile, la música, la chicha y la comida, pero todos ellos en tiempos preestablecidos, en circunstancias de normalidad y en un contexto ecológico

que le brinda seguridad. Pero cuando el nicho ecológico ha sido alterado y el medio no provee lo previsto y esperado, cuando sus relaciones con el medio y con sus actores se altera, sobreviene la modificación de la estructura psicoemocional que no alcanzan a superar las acciones auopoiéticas de índole fisiológico, o de resiliencia en términos psicológicos, quedando sin recursos psicológico y/o emocionales, por lo tanto, acude a lo inmediato, a su medio para ver que encuentra y el mundo de la vida le ofrece y provee sustancias que le obnubilan: el alcohol. Éste le da una salida, desvía el foco de su tensión, le calma pero no es por mucho tiempo. Por el contrario, esa alteración bioquímica le lleva a perder los referentes sociales y culturales hasta constituirse en un factor desestabilizador de su propia sociedad, optando por la sumisión permanente al alcohol o a la extinción definitiva a través del suicidio.

Los recursos tradicionales para mantener la estructura y redes sociales a la vez que aliviar las tensiones de la comunidad camëntšá son los rituales que se acompañan de chicha, comida y baile. Éstos se están alterando no sólo por las circunstancias enunciadas, sino por la incursión de los grupos evangélicos protestantes que les cautiva a la vez que les inhibe las posibilidades de aliviar cualquier alteración de la tranquilidad a que se vieran abocados, reemplazando los rituales por plegarias u otras rogativas que pueden tener efectos temporales que a largo plazo va creando desestabilidad en las relaciones sociales y públicas porque van en contravía de la tradición, rompiendo incluso con el patrón social secular y alterando los rituales que han perdurado en la etnia indígena. Así pues, las formas de aliviar alteraciones en las redes sociales y de las cuales podía echar mano

porque hacen parte de la tradición, quedan por fuera del alcance del sujeto alienado hasta hacerle perder su estabilidad y llevarle a una ruptura con la vida.

La estructura cultural está siendo minada mediante los discursos y prédicas de los grupos evangelizadores protestantes que inhiben en el individuo la participación en los rituales que la tradición gestiona y establece para mantener la integridad de la red social. Los mensajes de las sectas llevan al indígena a excluirse de los referentes culturales ancestrales, quedando estos subsumidos a un patrón de relaciones basado en una configuración social foránea, perdiendo de esta manera la adherencia al patrón cultural ancestral que ha tenido incorporado desde que hace parte del grupo social indígena del cual ha hecho parte y del cual es un producto.

La tradición camëntšá tenía en su acervo el carnaval indígena con una duración de siete días continuos de bailes y otras expresiones culturales ritualizadas, después de los recortes en el tiempo por influencia de la iglesia católica, aún prevalecen tres y hasta cuatro días de juega, además de otras festividades y celebraciones familiares a las cuales ellos dedican su tiempo para la expresión de las pulsiones y alivio de las frustraciones. Pero ahora que los grupos protestantes han incursionado y captado a muchos de los indígenas, el baile les ha sido restringido, lo mismo que la toma de la chicha o el guarapo, en general las celebraciones y las consecuentes fiestas. Todo esto va a ir fracturando sus formas de relación y generando alteraciones en la estructura cultural y psicoemocional que podría producir una desestabilización primero en la persona, luego ella influirá en su familia y ésta en el colectivo de la comunidad camëntšá

haciéndola proclive a las patologías sociales que afectan a occidente en general.

La irritabilidad e intolerancia minará sus ancestrales características de paciencia y tranquilidad, las neurosis ampliarán su cobertura en ellos y por lo tanto la desestabilidad emocional abriendo una brecha a la incertidumbre, a la desesperanza y al fortalecimiento del individualismo, arrancando de raíz lo que aún queda de cooperativismo y solidaridad. Su visión de mundo, de por sí alterada, sufrirá mayores fracturas y creará en ellos un colapso cultural que conlleva a su vez una inestabilidad emocional que les produce incertidumbre y consecuentemente depresión o inhabilidad frente a las situaciones difíciles que ahora se les plantea por la transculturación. Los recursos culturales y emocionales con los cuales acostumbraban superar las dificultades que plantea el hecho de vivir y relacionarse con el mundo (su mundo) irán declinando hasta extinguirse.

Su mundo tradicional cuenta por sí mismo con los recursos afectivos emocionales para moverse de manera asertiva ante las circunstancias planteadas por el medio en el que se desenvuelve, lo foráneo viene a desestabilizar e irrumpir con ilusiones, espejismos y expectativas para ellos desconocidos hasta ese momento, pero que tienen un fuerte poder de atracción por lo novedoso, vistoso y publicitado a través de los medios masivos a los cuales tienen acceso. Habrá que realizar un inventario de recursos culturales y tradicionales con los cuales los indígenas han contado y las modificaciones sufridas, así mismo sus efectos desestabilizadores y poner en evidencia las amenazas a que están expuestos, igual que su

vulnerabilidad, para de allí crear las estrategias que les permita disminuir su riesgo.

5. Recelo y pacifismo

De la mano del recelo va una conducta muy particular entre los indígenas camëntšá, su pacifismo. Han destacado los cronistas que estos indígenas en ningún momento presentaron resistencia a las acciones bélicas de los conquistadores. Hacia el siglo XIX se trató de involucrarles en unos conatos de asonada con los colonos invasores de sus tierras, sin embargo, las mismas autoridades eclesiásticas argumentaron y demostraron su inocencia en esos actos. Queda entonces por ver de dónde surge su mansedumbre ante las circunstancias de amenaza a la integridad física individual y colectiva. En todo el registro oral de las conductas individuales y colectivas de estos indígenas no existe referencia alguna a agresiones o reacciones violentas, excepto bajo estados alterados por el alcohol en que han podido ocasionalmente herir algún vecino. Lo que sí ocurre con alguna frecuencia, en estado de beodez es la violencia contra la esposa y los hijos, pero no en sobriedad, igualmente no se presentan episodios o conductas de exasperación verbal, además su tránsito por las relaciones sociales y familiares son de calma y tranquilidad, no importando los escenarios donde se encuentren.

Sin embargo, esta característica pacífica en su comportamiento y en el manejo de sus relaciones, se opone a otra de las características de su personalidad: el recelo, la desconfianza, el temor a ser atacados por sus adversarios a través de recursos mágicos que les pudieran dañar e incluso producir la muerte. Las conductas de protección están incorporadas en

todos los momentos en que son invitados a beber del vaso de chicha del otro, esa conducta de esperar a que el otro tome su trago antes de aceptar el brindis, se ha incorporado en la estructura de personalidad de tal manera que es automática la solicitud: “después de usted” y luego que el otro bebe puede ser aceptado el ofrecimiento. En ningún momento se ve de mal gusto, por el contrario, se espera que suceda y quien lo brinda sabe además que a sus libaciones se agregan aquellos tragos de cuantas veces invite a otros a compartir la despensa de chicha asignada.

En todos los informantes ha sido manifiesto el hecho de la necesidad de cuidarse de un ataque por las sustancias que pudieran adicionarse en las bebidas que se comparten en las fiestas familiares y sociales. Esta es probablemente una de las razones por las cuales los médicos vegetales o chamanes son estigmatizados, pues ellos son los canales a través de los cuales un indígena puede hacer daño a otro y declarar tácita o explícitamente la vinculación con algún brujo como usuario de servicios maléficos, ante lo cual queda automáticamente cubierto por la sospecha del grupo social como un probable gestor de un ataque de carácter mágico a otra persona.

La relación recelo – pacifismo surge de la incapacidad secular del indígena camëntšá de expresarse violentamente, incapaz de protagonizar conductas de agresión manifiesta, por lo tanto, la probabilidad de expresar su agresión soterradamente, queda como la alternativa de elección para aliviar la frustración o la ansiedad que le genera una situación perturbadora, logrando de esta manera el equilibrio entre frustración-satisfacción (Kardiner, 1945 : 414).

El sistema social propone estrategias para la compensación entre la frustración y la satisfacción. Entre los camëntšá, la primera son los rituales festivos en que participan con la comida, la bebida, la música y el baile, la segunda estrategia es el recurso de la brujería y el maleficio. Pero el estigma social por el uso de la magia sirve de contención a su uso permanente, quedando las conmemoraciones a un alcance relativo por las implicaciones económicas de un lado y del otro, la fuerza de las instituciones forasteras que influyen en la dinámica social a través de los condicionamientos y restricciones para las fiestas. Queda entonces como último recurso y de fácil disponibilidad el uso de la chicha que combina con guarapo, que pierde el valor de alimento y pasa a constituirse en una bebida de alivio frente a las circunstancias frustrantes. Ingesta que se incrementa en la medida en que el alcohol cobra su acción reparadora con la necesidad de mayor consumo hasta generar una desinhibición tal que se produce una liberación de las categorías de desgracia y adversidad orientadas de manera violenta, física y/o verbal contra los seres más cercanos afectiva y emocionalmente. De esta manera aparece negativamente la compensación entre frustración – satisfacción, la cual se repetirá cuantas veces la embriaguez se constituya en su escape a la frustración crónica, disminuyendo por lo tanto, la posibilidad de utilizar los recursos de la magia vegetal para atacar a un adversario identificado o quizás anónimo que se aloja dentro de toda la estructura social o quizás por fuera.

Un aspecto interesante entre la comunidad camëntšá es el recelo y la manera en que va impregnando la estructura de la personalidad a la medida que se va dando el desarrollo psicoemocional. Los niños menores de nueve

o diez años son abiertos y espontáneos, preservando una cierta timidez al principio de establecer las relaciones con los extraños, pero pasada esa edad comienzan a tomar distancia de las personas que le son conocidas y con las cuales había confianza anteriormente, así mismo con los extraños que puedan aparecer dentro del entorno social. Pero donde ya aparece una conducta expresamente recelosa es a partir de los 10 u 11 años en los que se ve una actitud corporal y gestual que revelan esa condición desconfiada y de recelo ante todos aquellos que no hacen parte de su grupo familiar. El recelo es una condición que no guarda reserva para nadie que le rodee, excepto para las personas próximas al núcleo familiar.

6. *Relación entre sumisión, recelo y pacifismo:*

En principio se podría pensar que la violenta forma en que fueron sometidos a una nueva manera de concebir el mundo y la imposición de un orden mágico mítico ajeno, generó una estructura de personalidad temerosa y por lo tanto, sumisa al nuevo orden establecido, dada la violencia con que aquel extranjero hizo su arribo, instituyéndose consecuentemente, una imposibilidad expresa, manifiesta a la fuerza avasalladora con que se mantuvo el invasor, la epigénesis y la resiliencia le fueron orientando hacia una conducta de supervivencia orientada a la sumisión, la resistencia no explícita. Pero esa misma plasticidad cerebral y psíquica exigía recursos compensatorios para mantenerle su equilibrio y la tradición se lo brindaba sin escándalos, sin gritería, sin levantamiento en armas, sin derramar sangre, con sutileza, ingenio y astucia: la brujería. Ésta se constituyó por lo tanto, en su estandarte de resistencia, que a los ojos del usurpador era invisible e inexistente, se tiene entonces un indígena sumiso en apariencia,

pero resistiendo profundamente a través de la fuerza que le daban los misteriosos espíritus vegetales, pacífico en los términos de no belicoso, ni de expresión rebelde en el lenguaje del conquistador. Esta sumisión, delimitada de la manera como se ha descrito es sinónimo de pacifismo, porque no se expresan en conductas exaltadas o furiosas. El recelo se constituye entonces en la antesala al comportamiento calculador y suspicaz de quien sufre la dominación pero espera la oportunidad para aliviar la tensión que le genera la agresión ancestral presente en la memoria colectiva tradicional, un recelo que no sólo se despertó y apareció como recurso preventivo o disuasorio con el forastero sino con sus propios hermanos nativos.

7. *La burla.*

Los camëntšá en general, son burlones. Para ellos el dolor o el accidente de alguien produce risa, en general ellos, exceptuando un accidente grave, se burlan de todo aquel que ha sufrido un percance de menor trascendencia, así mismo de aquel hecho grave en el que después pudieron salir airosos o superaron. Para ellos es una circunstancia de la cual sacan el mayor partido de diversión e insisten en recordarlo y reiterarlo y siempre produce risas. Además, no les molesta que se rían de ellos, por el contrario, se adhieren a los comentarios y les estimula la risa, nunca hubo en todos los momentos observados en situaciones relacionadas, que alguien reaccionara diferente a encontrar divertido ese momento.

8. *Madurez biológica versus madurez social*

La vida sexual camëntšá se iniciaba tempranamente, esto en razón a que la madurez sexual masculina no corresponde con lo orgánico fisiológico, sino

con la funcionalidad social, o sea que la maduración biológica está supeditada a la madurez social. Cuando un joven es capaz de asumir las responsabilidades de tipo material, económico y productivo estando a cargo de un pedazo de tierra y hacerla fructífera, está en condiciones de establecer una familia. En cambio, en las mujeres la preponderancia es biológica por cuanto está marcada por la menarquia, aunque en la concepción occidental aún es temprano para el inicio de una vida sexual activa, para los indígenas significa que así como el hombre ha adquirido la capacidad para hacerse productivo y sostener una familia, ella por el hecho de haber tenido su primera menstruación se hace productiva en términos de óvulos fecundables, lo cual habilita a uno y otro para establecer una nueva familia.

Esta concepción funcional de familia es la que ha imperado dentro de la comunidad camëntšá a pesar de la fuerza evangelizadora que, no contradiciendo su disposición procreadora, los ha querido ceñir a los patrones de regulación religiosa mediante la sumisión a los sacramentos que en unos ha perdurado pero que en otros se ha resistido y han mantenido su voluntad emancipadora de hacerse a su familia según los preceptos biológicos y funcionales. Por esta razón no es adecuado el uso y mucho menos la aplicación de conceptos occidentales de matrimonio, noviazgo y relaciones prematrimoniales dentro de la comunidad nativa porque se estaría forzando la intrusión de elementos con los cuales no hay posibilidades simbióticas. Las relaciones prematrimoniales son una conducta asumida desde el mismo momento en que las circunstancias determinan el establecimiento de una realización base para una nueva

familia, así esté precedida por el ritual católico o porque se postergue su oficialización para después, ellos se han configurado en un núcleo familiar y ya está. Todo esto independiente de si ha habido o no instrucción para el desenvolvimiento sexual, sólo hay algo claro: se va a procrear, eso basta y es suficiente dentro del contexto funcional de la pareja.

9. *El trabajo infantil*

Entre la comunidad camëntšá el trabajo tiene una connotación que difiere al patrón occidental, por cuanto que dentro de los parámetros indígenas la faena tiene un valor como perpetuador de valores, de enseñanzas y de constituirse en un elemento integrador del núcleo familiar y social como ser humano significativo y representativo por formarse en un miembro útil como productor, o sea que económicamente tiene una valía, misma que dentro de la estructura social se hace relevante porque la producción es sinónimo de responsabilidad y cuando un menor trabaja está aprendiendo a asumirla, lo que le acercará a la igualdad con todos aquellos que ya la tienen y se expresa en el desarrollo social productivo.

Es significativo que anteriormente la señal de ingreso al mundo de la producción fuera el corte de cabello, -ahora en desuso gradual-, porque a partir de ese momento el niño cobra valor de protagonismo social dentro de la familia. Además debe asumir los correctivos y queda expuesto a las normas de convivencia porque “ya entiende”, porque su capacidad cerebral está habilitada para desenvolverse dentro de los cánones aplicados para los adultos, conforme a su desarrollo corporal, dicen ellos. Desde siempre los niños han sido integrados a los trabajos familiares y colectivos, pero a partir de los cinco años cobra sentido estar dentro de la cuadrilla o la minga como

persona participativa y cumpliendo con tareas asignadas. Dentro de este grupo social el trabajo ha estado íntimamente relacionado con el juego, para ellos la manera de introducir al individuo dentro del esquema productivo es hacerlo partícipe a través del juego, ya que para la comunidad indígena la lúdica y el trabajo se combinan para constituirse en la oportunidad que permite lograr aprendizajes significativos para la vida personal y social del niño.

Los niños son concebidos como adultos que tienen la posibilidad de desenvolverse autónomamente, después que han pasado los cinco y los seis años cuando no están en el campo con sus padres o en la escuela, según las circunstancias, son dejados en casa a su entera libertad y a expensas de su capacidad de supervivencia, cuenta con algunos comestibles que ellos manejarán a su antojo pero que tendrán que aprender a regular. Quedan allí sin instrucciones, sin recomendaciones, solos a su entera libertad. Las circunstancias y las experiencias de cada día irán forjando en ellos la capacidad de asimilar esa realidad. Se preserva entre los camëntšá la idea de que el menor es un adulto en miniatura. Lo refería Ariès (198 :15) “si el arte medieval representaba al niño como un hombre reducido, en miniatura, eso –afirma- no interesa a la existencia, sino a la naturaleza del sentimiento de la infancia. El niño era, pues, diferente del hombre, pero sólo por el tamaño y la fuerza, mientras que los otros rasgos seguían siendo semejantes”. Los hijos entre los indígenas del Valle de Sibundoy se conciben como adultos pequeños, que ellos ya están en capacidad de asumir responsabilidades sin perder la categoría de menores con algunas características propias de ellos.

10. *Sosiego infantil.*

Tanto los menores como los adultos se caracterizan por un comportamiento sosegado y paciente ante toda circunstancia, en general son personas que asimilan tranquilamente cualquier evento de espera o comportamiento ajeno sin perturbarse o evidenciar reacciones de incomodidad o molestia. Entre otras explicaciones para esta conducta es la habituación a que han sido sometidos a lo largo de toda su infancia al estar siempre con sus padres en todos los eventos tanto laborales, sociales como festivos, primero cargado en brazos en los dos primeros meses, luego llevado a cuestas envuelto en un pañolón, después de la mano caminando al lado de sus padres para todas partes y en todos los eventos durante largas horas e incluso días sin sufrir alteraciones del humor en quienes le rodean. Pudiendo estar al vaivén del cuerpo de su madre en marcha normal o con evidencias de desequilibrio por los efectos del alcohol, otras, con el hambre acumulada por la desatención en la ingesta en momentos de embriaguez de la madre, pero siempre sintiendo la seguridad de su progenitora a través del contacto físico, emocional y afectivo. Teniendo de referencia seguridad en los términos de Kardiner (1945 :121), como el sistema de adaptaciones que le aseguran la aceptación, la aprobación, el apoyo cuando sea necesario, la estimación y el mantenimiento del estatus.

Esta exposición desde temprana edad a largas jornadas deambulando de un sitio a otro, le ha enseñado desde bebé a no sentirla como una experiencia negativa, por el contrario, la certeza de la sensación de seguridad, la espera o el comportamiento de los demás por más estafalario que pudiera parecer. Lo máximo que le pude producir una

conducta extravagante es risa pero no molestia, pareciera que han sido vacunados contra el desasosiego de largos días, noches, bullicio, tumultos e incluso incomodidades y hambres desde sus primeras jornadas en brazos de su padre o madre o a espalda de esta última, su transitar tranquilo, inalterable de los niños y en general de los indígenas del Valle de Sibundoy merecen la atención.

11. Incursión institucional.

El significado del trabajo infantil, la exclusividad de la lactancia materna en los primeros seis meses, la inexistencia de la succión del dedo y la calma característica de los niños como rasgos típicos en la configuración de la personalidad del niño camëntšá, se están colocando en riesgo, lo cual se hace extensivo para toda la comunidad indígena camëntšá por las alteraciones que está produciendo la incursión institucional, por ejemplo a través del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), con la implantación de los Hogares Comunitarios dentro del resguardo en general y en cada una de las veredas en particular.

Esta incursión institucional ha hecho que, por un lado la alimentación materna exclusiva sufra alteraciones porque el bebé queda al cuidado de una madre sustituta, mientras la madre biológica trabaja, teniendo que acudir la primera al uso del biberón con leches comerciales, además de ocasionar la ruptura del vínculo permanente que se mantiene tradicionalmente entre madre e hijo en todos los espacios íntimos, laborales y sociales, aspecto que fue tratado por la UNESCO en 1987.

Otra consecuencia de estar en el Hogar de Bienestar es la desvinculación del contexto adulto en que obligadamente, por estar siempre

con la madre, tenía que asimilar. Ahora, ese ambiente se restringe por otro, donde se encuentra con sus pares menores y como referencia un solo adulto que se encarga de otros 14 niños más durante todo el día, con funciones de las que él ya no es partícipe como lo haría estando cargado a la espalda de su madre o colocado sobre una hamaca al vaivén de las conversaciones, y labores de los adultos, familiarizándose con la lengua materna, además del inmediato cuidado de la madre cuando éste lo requiere.

La alteración en los modos de vida y en la configuración estructural de las relaciones en la comunidad camëntšá puede ser mucho más acelerada y profunda, más que simplemente formal, pues la incursión institucional oficial como el ICBF o el hospital inciden en los momentos claves de la conformación de los esquemas constitucionales de la personalidad individual y social, por ejemplo alterando la forma tradicional de atender el parto, impugnando el círculo de apoyo afectivos de la parturienta, la ausencia del fogón de leña, cambiando las reglas para el alumbramiento y la sustitución del destino de la placenta. Y como si fuera poco, la institución oficial, el Hogar de Bienestar altera el orden tradicional para abrir el mundo al recién nacido que ya no recibe el cuidado exclusivo de su madre sino que sobreviene la alternancia institucional a través de la decisión unilateral institucional de autoproclamarse como otro cuidador más del bebé, cortando la simbiosis natural del vínculo madre – hijo, desligamiento que mina las bases de la personalidad que traían de antaño y que les hará más vulnerables a las amenazas que presenta el mundo occidental para el cual y desde el cual emergen esas instituciones. Queda

así el sujeto expuesto a una incertidumbre y conmoción entre la configuración de la estructura de una personalidad para un mundo que no es el suyo a la vez que viviendo en un mundo que se le dificulta asimilar y del cual se puede sentir inseguro por no tener los recursos que ese mismo contexto exige -la vida indígena tradicional-, lo cual forzará alteraciones endógenas para poderse acomodar, o por el contrario, iniciando rupturas en su propia configuración de personalidad para poder adaptarse a las condiciones para las cuales no está dotado. Por lo tanto, se tendrán seres humanos con desequilibrios entre la frustración y el alivio, la ansiedad y el sosiego y sin recursos saludables para aliviarlos.

Conclusiones.

Hecho el recorrido por la estructura, las redes sociales y los rituales de la comunidad indígena camëntšá, queda por concluir:

1. La comercialización del ritual chamánico entre los indígenas camëntšá por el ímpetu del modelo socioeconómico imperante en occidente y el sistema de creencias impulsado por el movimiento de la “Nueva Era” ha generado confusión en los valores simbólicos implícitos en el ejercicio del acto médico tradicional, a la vez que el debilitamiento de la fuerza cohesionadora de los rituales de paso que se dan a lo largo de todo el ciclo vital, la estructuración de la personalidad, la cohesión y el control social.

La pérdida de los referentes sagrados constitutivos de los rituales de la medicina tradicional indígena, que desde sus ancestros estaban afianzados íntegramente en la sacralidad, sabiduría y guía de los espíritus vegetales y sobre todo en el del yagé, ha hecho que todo el proceso de cohesión social indígena se debilite y pierda la fuerza reguladora de los comportamientos y las relaciones endógenas de los miembros de la comunidad camëntšá, sin defecto del debilitamiento de la estructura psicoemocional individual y colectiva que les hace vulnerables a sistemas de vida que se infiltran en su organización social y familiar creando inestabilidad y riesgo en la estructura social como ha estado concebida ancestralmente. La apropiación y resignificación de los componentes de la parafernalia y del ritual en sí mismo, por parte de los buscadores de trascendencia espiritual y comerciantes de la cultura occidental, ha generado menoscabo de esos valores sacros, lo que a su vez ha hecho que la referencia del acto sagrado como solución a problemas de salud o a

dificultades de orden espiritual y de relaciones con el cosmos haya cambiado.

La permeabilidad de los rituales camëntšá a la ingerencia externa y la consecuente modificación en su esencia, ha generado una disminución en la fuerza reguladora y cohesionadora de las relaciones y comportamientos al interior de la estructura social indígena, en especial en la población más joven, con la consiguiente permisividad obligada de los adultos, aunque con mucha resistencia sin resultados en los adultos mayores de la comunidad. La pérdida de la regulación social indígena, ha llevado a cambios en la dinámica de las redes sociales y alteración o pérdida de los ritos de pasaje que se mantenían hasta hace aproximadamente 25 ó 30 años.

Muchos de los ritos de pasaje aún permanecen, pero han sufrido alteraciones en sus constituyentes, lo que genera cambios de significado que hacen que la asunción e interiorización de los mismos sea más débil en comparación con la forma en que se interiorizaban en las generaciones indígenas anteriores.

2. En las dos últimas décadas ha habido, comparativamente, un mayor debilitamiento de la estructura social indígena como efecto de la mercantilización de los rituales que por la misma evangelización católica realizada en los siglos anteriores. Del mismo modo que la comercialización del espiritualismo de los vegetales sagrados ha ocasionado erosión en las redes sociales al desacralizar los rituales para los nativos jóvenes, la presencia de los evangelizadores de los diversos cultos protestantes ha logrado sumar adeptos indígenas e incrementar el número de seguidores entre los cuales se cuentan tanto potenciales como efectivos cabildantes,

quienes bajo el nuevo discurso cristiano han desistido de participar en los rituales de paso dentro del colectivo indígena, en concreto en el Carnaval Indígena, la más significativa festividad ritual camëntšá. Inasistencia que justifican, consecuencia de la adherencia al discurso evangelista, al asignar una connotación pagana a los rituales de la tradición indígena, significado anticristiano que se incrementará conforme el número de “seguidores de Cristo” crezca, lo que hará que la asistencia al Carnaval y a la celebración de otros rituales mengüe y que la solemnidad y fuerza cohesionadora ancestral de la solemnidad indígena se extinga. Perdiéndose por lo tanto, el referente del ritual como una práctica que integra el colectivo y mantiene la razón de ser de la estructura social camëntšá.

3. A los factores de debilitamiento de la estructura social enunciados, se suma la presencia de las instituciones gubernamentales con sus programas de atención sanitaria y de cuidado a la población infantil, entre otros, sin la más mínima consideración a los contextos y a la diversidad étnica existente en Colombia. Los indígenas camëntšá han sido objeto de atención por parte de las entidades estatales, las cuales sin consideración y contextualización alguna respecto a las particularidades culturales y orgánicas de esta etnia, han impactado negativamente en los rituales de paso propios del ciclo vital, fundamento básico de la estructuración psicoemocional de los sujetos en desarrollo y la consecuente integridad organizacional y normativa como colectivo indígena para la sostenibilidad de las redes sociales en su tradición ancestral.

Prácticas como la preparación y atención del nacimiento a la manera occidental, han alterado la esencia del principio del ciclo vital indígena por la

ruptura con el nicho ecológico de la madre en su preparación para y el trabajo de parto en sí mismo: la pérdida de la placenta en un bote de desechos biológicos de un hospital, contrario al enterramiento de la misma dentro de un lecho sagrado de ceniza de carbón vegetal al calor de la cocina en el hogar indígena con la presencia de las personas más íntimas y cercanas afectivamente a la madre y al recién nacido como la partera, la madre y el esposo, suplantados por portadores de batas blancas frías y asépticos, tienen su impacto negativo en el soporte futuro de las redes y la estructura social indígena en general.

Al impacto negativo de la acción institucional hospitalaria en la estructura social indígena se suma, dentro del ciclo vital, la separación temprana de la madre y el bebé, tradicionalmente juntos emocional, afectiva y funcionalmente en todas las actividades domésticas y productivas hasta los cuatro o cinco años, para pasar ahora al cuidado de una madre comunitaria con otros 12 o 14 menores más durante ocho horas al día. Sin el seno siempre disponible a su libre demanda, tendrá a cambio un tetero con leche “maternizada” y por lo tanto, una simbiosis rota temprana y forzosamente. El bebé en su nuevo ambiente “social” con sus pares infantiles, queda por fuera de los espacios de jornaleo y cultivo de la chagra y en general del ambiente del hogar bajo el cuidado de sus hermanos y otros adultos (tíos) y familiares. Ese tiempo en la guardería le priva de los sonidos de la brega en el campo y de los diálogos de los adultos en su lengua materna, a cambio intercambia los chillidos de sus camaradas del “Hogar de Bienestar”. Estará por lo tanto menos sensible a la referencia de autoridad de la madre y del círculo familiar a través de la lengua como

conector con los miembros de su entorno y más adelante con los miembros de la comunidad; se criará impermeable a la cohesión y a la cooperación como principio de las relaciones sociales indígenas, por lo tanto, tendrá una integración menos comprometida con los componentes fundamentales de la organización indígena camëntšá de espiritualidad, autoridad y tradiciones. De esta manera el nuevo miembro de la comunidad indígena se va desarrollando sin los elementos propios de la esencia tradicional que les ha caracterizado por siglos, lo cual va llevando a la extinción la esencia cultural identitaria de esta etnia porque ya no es uno el niño el que se cría en este contexto, sino muchos los que son absorbidos por el sistema occidental implantándose poco a poco en el resguardo indígena camëntšá del Valle de Sibundoy.

4. La hipótesis de que el chamán es el centro de referencia política y espiritual para los nativos camëntšá del Valle de Sibundoy es contraria a lo común en muchos de los pueblos indígenas colombianos. Entre la comunidad indígena estudiada, los chamanes son un entreverado entre el incógnito y el protagonista, pero no representan referencia de autoridad administrativa o religiosa alguna. Por el contrario, encarnan temor y recelo por el poder maléfico que representa el dominio de las fuerzas espirituales de las plantas. A la vez que ignorado y disimulado es quien representa la solución mágica a los diversos problemas individuales de algún integrante de la comunidad indígena que no encuentra solución en otras instancias occidentales o alternativas en otras latitudes. Del curaca se sabe que controla todas las fuerzas mágicas, aunque en el común de las gentes se le da mayor significado y preponderancia a las fuerzas maléficas que puede

manejar, dirigir y proyectar, con lo cual se justifica el estigma hacia ellos. Siempre estará invisible e ignorado socialmente. Pero a la vez que mantiene oculto su poder a los ojos de sus hermanos indígenas y se desenvuelve como uno más entre las redes y los espacios sociales, los espiritualistas, los indígenas de otras etnias y los “blancos” comerciantes saben sacar partido de las cualidades extraordinarias como “sanador” y reparador de los desequilibrios emocionales, psicológicos, somáticos y de la prosperidad económica, cuando no del camino a la trascendencia espiritual. Están ahí para ser vendidos, para ser explotados en su experiencia mágica-mítica, para explotar sus dotes de dominio y control de las fuerzas de la naturaleza ancestrales, se le reviste de sabiduría y fuente de poder y son colocados en escena en diferentes espacios académicos, unas veces como hallazgo exótico y ejemplar de colección y en otras como talismán personal y portador de la magia pura y dura, portavoz de los ancestros de la naturaleza por la salvación del mundo.

Cada comerciante del espiritualismo busca dotarse de un médico indígena tradicional para autoproclamarse como su descubridor y hará de él un estandarte con el cual llevará soluciones a los problemas económicos y de neurosis urbanas. Mientras tanto, el médico indígena tradicional se hace a un apoderado o representante comercial, como cualquier virtuoso del mundo del espectáculo que le cambia los bidones de yagé y otras plantas por maletas para su retorno al territorio de sus ancestros donde le espera su familia para deslumbrarse con las baratijas y cursilerías que ahora comienzan a ocupar un espacio en las ya modificadas viviendas, insignificancias para la subsistencia de su familia; pero además lleva dinero

con el que adecua y realiza más cambios arquitectónicos a su vivienda hasta asimilarla al modelo occidental, le hacen nuevas habitaciones para recibir a los turistas del yagé y dota de electrodomésticos, ordenadores y dispositivos tecnológicos de última generación, de hecho, los hábitos alimenticios se han ido cambiando poco a poco, ya existe una dieta más ajustada a la sociedad de consumo. La asistencia a la chagra se hace más escasa, el tiempo comienza a tener valor e importancia, el tiempo deja de ser una referencia desconocida para él como lo sigue siendo para los indígenas que aún permanecen en su resguardo. El chamán está siendo requerido en muchas partes más e incluso fuera del país y tiene que dejar más veces a su familia para iniciar otra correría por períodos de tiempo que van desde una semana hasta cuatro y cinco algunas veces. La demanda de sus servicios crece cada día más, la gestión del “agente comercial” comienza a rendir frutos e incrementa la demanda de sus servicios hasta agotar su agenda. Ahora ya sabe de prisas y agobios, ahora tiene que correr y acogerse a los ritmos de tiempo y espacio occidental que antes le eran ajenos e inasibles. Ha dejado de ser la compañía siempre constante de su familia, ahora cede paso a los viajes de negocios y a las alternativas y “oportunidades” económicas que ofrece el mundo del capitalismo salvaje, el individualismo y el consumismo.

5. Otro de los aspectos que va en contravía de la estructura social indígena es la acometida en la población joven de los medios masivos de comunicación con formas y estilos de vida de la sociedad tecnoeconómica occidental que sutilmente se va entronizando en la vida cotidiana a través del vestido, los teléfonos móviles y otros dispositivos electrónicos de

entretenimiento. También incorporando algunos de los discursos y propuestas del estilo occidental de la vivencia de la sexualidad encontrando tímidamente compatibilidades como clientes de la pornografía y a partir de allí a otros escenarios y expresiones con los cuales se sienten atónitos pero que poco a poco irán cediendo a la perplejidad inicial. Los adultos se sienten impotentes frente a tal arremetida del modelo cultural occidental y la incidencia del mismo en sus hijos, sin que puedan desarrollar acciones para contrarrestar tal aculturación, la pérdida de los rituales de paso y la disminución de los ceremoniales colectivos y familiares hacen que los adolescentes no estén receptivos a los pocos que se celebran y cuando lo hacen no asumen la fuerza del simbolismo o significado de los mismos. Ya no toman yagé y mucho menos toman parte activa en los rituales de la colectividad. Las autoridades no atinan con propuestas y acciones que permitan recuperar la integridad de las redes y estructuras sociales indígenas para apañar la desconfiguración y desborde del que está siendo objeto la comunidad indígena camëntšá del Valle de Sibundoy.

6. Aunque el sistema de parentesco está restringido a la organización de las relaciones sociales básicas en el que las posiciones relativas sirven de marco para la producción y en muchos casos para la reproducción, entre los indígenas camëntšá es necesario destacar una forma de vinculación entre adultos y menores muy especial y con unos valores dentro de la red y la estructura social muy representativo. Esta figura relacional es la del tío/sobrino. Todos los hombres adultos son tíos de todos los niños menores de edad. Esta figura vincular que se ha mantenido tradicionalmente, está siendo amenazada precisamente por la influencia del sistema

socioeconómico de occidente que enfatiza el individualismo. El niño que es asumido por un tío por la circunstancia que sea, además de poder pasar de tío en tío sucesivamente, tiene previsto gozar de las garantías que cualquier otro hijo de la familia adoptante, incluso adoptar el apellido de sus nuevos “padres” (tíos). El fundamento de esta forma especial de vinculación social está determinada por la reciprocidad, la cual se exalta permanentemente entre los indígenas. Esta forma de vinculación social evita la orfandad social previendo que pudiera suceder la pérdida de un progenitor. La familia está incluida en la red social mediante la figura del padrinazgo en cualquiera de las modalidades contempladas en los sacramentos de la Iglesia Católica. Esa circunstancia hace que la protección del menor esté asegurada, bien sea por los familiares consanguíneos, los padrinos o por los tíos. De esta manera los niños no dejan de pertenecer al grupo social por intermediación de cualquiera de los adultos que le acoja. Sin embargo, las circunstancias de deterioro de la capacidad económica para la subsistencia y la seguridad alimentaria de la unidad doméstica está constituyéndose en una amenaza para la protección y contención del menor en riesgo en las diferentes instancias: económicas, de inclusión, seguridad y protección, afectivas, de pertenencia e incluso de herencia, etc. lo que conlleva el riesgo de restringir los derechos de un sobrino heredado del grupo social y a poner en cuestión la asunción del mismo.

7. Una manera de retardar el deterioro de la estructura social indígena es el fortalecimiento del Carnaval Indígena en todas sus instancias y dimensiones, por conservar aún el significado e identidad de la esencia indígena. Así mismo, estimular la enseñanza de la lengua tradicional y

fortalecer el uso de la misma de manera cotidiana y permanente; dotar de tierra a las familias que carecen de ella y ampliar las chagras existentes para incentivar la productividad de las mismas que les permita el autoabastecimiento alimentario y nutricional, crear alternativas productivas nativas que eviten la salida constante de los indígenas en busca de recursos para la subsistencia y por lo tanto el acrecentamiento a la vulnerabilidad de su cultura frente a la presencia de la occidental en sus dominios. Finalmente, restitución de los rituales mediante la adecuación de los programas institucionales a las características culturales y de constitución de las formas de relación, de las redes y estructuras sociales camëntšá.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía citada

- Aguado, Fray Pedro de, (1931). Historia de la provincia de Santa marta y nuevo reino de granada. Tomos I a IV, Espasa – Calpe, S.A. Madrid.
- Alcaldía de Sibundoy, (2001). *Diagnóstico situacional del Valle de Sibundoy*. Documento impreso para uso institucional. No publicado.
- Amodio, Enmanuelle y Juncosa, José, (1991). Los espíritus aliados. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Antología (1987). La psicología evolutiva y pedagógica en la URSS. Editorial Progreso. Moscú.
- Arango, Raúl y Sánchez, Enrique, (1997). Los pueblos indígenas de Colombia 1997. Departamento Nacional de Planeación, Bogotá.
- Ariès, Philippe, (1987). El niño y la vida familiar en el antiguo régimen. Taurus Ediciones, Madrid.
- _____ (2000). Historia de la muerte en Occidente. Editorial el Acantilado. Barcelona.
- Astudillo Delgado, María Clara, (1981). Familias guambianas. Cali. Sin editar.
- Auge, Marc, (1994). Símbolo, función e Historia. Editorial Grijalbo. México.
- Bello T, (1987). "El Valle de Sibundoy y su transformación agropecuaria" *HIMAT*.
- Bonilla, Víctor Daniel, (1969). Siervos de Dios y amos de los indios. Segunda Edición del autor. Bogotá.
- Bowlby, John, (1993). El vínculo afectivo. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

- _____ (1993). La separación afectiva. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
- _____ (1993). La pérdida afectiva. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
- Brater, Michel, (2002). Escuela y formación bajo el signo de la individualización. En: Beck, Ulrich (compilador). *Los hijos de la libertad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bronfenbrenner, Urie, (1987). La ecología del desarrollo humano. Ediciones Paidós, Barcelona.
- _____ (1993) Educación de los niños en dos culturas. Visor Distribuciones. Madrid.
- Bueno Henao, Jaime, (2002). Prácticas de crianza en comunidades indígenas del Valle de Sibundoy. *En Diálogos N° 2, Discusiones en la Psicología contemporánea*, Departamento de Psicología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Calvache Dueñas, Rocío, (1987). Patrones de comportamiento de un grupo indígena Kwaiker en Nariño en relación al desarrollo y evolución de sus niños de 0 a 7 años. Bogotá. No publicado.
- Camacho P., Alfonso, (1982). Elementos para la definición de la organización social entre los Puinave. Bogotá. No publicado.
- Caruso, Paolo, (1969). Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Cerón Solarte, Benhur, (1986). Awa-Kwaiker: un grupo indígena de la selva pluvial del Pacífico nariñense y el nor-occidente ecuatoriano. Pasto. No publicado.

- Clark, Andy, (1999). *Estar ahí: cerebro, cuerpo y mundo en la nueva ciencia cognitiva*. Paidós, Barcelona.
- Clifford, James, (1995). *Dilemas de la cultura*. Gedisa editorial, Barcelona.
- Cole, Michael, (1999). *Psicología cultural*. Ediciones Morata. Madrid.
- Comunidad Camëntšá, (1988). *Procesos de transformación y alternativas de autogestión indígena*. Edición del Cabildo de indígenas de la comunidad Camëntšá, impreso por Editorial ABC, Bogotá.
- Córdoba Chávez, Álvaro, (1982). *Historia de los Camëntšá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Tesis doctoral no publicada. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia y Geografía. Bogotá.
- Correa R., Francois, (1981). *Espacio y territorio en la organización social Taiwana*. Sin editar. Bogotá.
- Cortés Lombana, Pedro y otros, (1989). *Socialización del niño indígena*. Universidad del Cauca. Sin editar. Popayán. No publicado.
- De Cieza de León, Pedro, (1985). *La crónica del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros. Editorial Historia 16, 3ª edición, Madrid.
- De Friedemann, Nina S. y Arocha, Jaime, (1982). *Herederos del Jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- Delgado Henao, Hernán, (1982). *Relatos Camëntšá en el marco de la situación actual*. Artículo escrito en Medellín, mimeografiado. Depósito en el Instituto Colombiano de Antropología, ICANH, centro de documentación. No publicado.
- De Oviedo Zambrano, Armando, (1978). *Proceso histórico de las tribus ingas y kamsá en el valle de Sibundoy (Putumayo)*. Fundación Friedrich

Naumann, Colombia. Serie monografías número II. Editora Guadalupe Ltda. Bogotá, primera edición.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística, (2008).
www.dane.gov.co

Díaz Mayorga, Ricardo (Editor), (2003). Visión Chamánica. Yagé, nomadismo del pensamiento, memorias de un seminario taller. *Visión Chamánica N° 3*, Bogotá.

Documentos sobre resistencia indígena:

Medidas de control contra amotinamiento anunciado de los indígenas del Valle de Sibundoy, Putumayo, en 1783. *Libro 381, Fundación Histórica Tavera*. Biblioteca Nacional.

Douglas, Mary, (1970). Pureza y peligro. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

_____ (1988). Símbolos naturales. Alianza editorial, Madrid.

_____ (1996). Cómo piensan las instituciones. Alianza editorial, Madrid.

Elkena, Yeluda, (1983). La ciencia como sistema cultural: una aproximación antropológica. En: Boletín de la Sociedad Colombiana de Epistemología. Vol. 3, N° 10-11. Bogotá.

Espina Barrio, Ángel. Freud y Lévi-Strauss, (1990). Publicaciones Universidad Pontificia Bolivariana, Salamanca.

_____ (1992). Manual de antropología cultural. Amarú ediciones, Salamanca.

- Evans-Pritchard, Edward, (1987). Historia del pensamiento antropológico. Cátedra, Madrid.
- Evans Schulttes, Richard y Hofmann, Albert, (1993). Plantas de los dioses. Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión. Turín.
- Fajardo de Rivera, Yolanda, (1981). Visión antropológica sobre el proceso de socialización del resguardo de Guambía. Sin editar. Bogotá.
- Fericgla, Josep María, (1998). *El chamanismo a revisión*. Borrador del libro a publicar cedido por el autor en Manizales, Colombia en el mes de septiembre del año de 1998.
- Friede, Juan, (1953). Los Andaki 1538 – 1947. Fondo de Cultura Económica. México.
- Garvey, Catherine. El juego infantil. Ediciones Morata, S.A. Madrid, 1985.
- Geertz, Clifford, (1989). El antropólogo como autor. Ediciones paidós. Barcelona.
- _____ (2000). La interpretación de las culturas. Gedisa editorial. Barcelona.
- _____ (2002). Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Paidós, Barcelona.
- _____ y otros, (2003). Compilación de Carlos Reynoso. Gedisa editorial. Barcelona.
- Gennep, Arnold van, (1982). La formación de las leyendas. Alta Fulla. Barcelona,
- _____ (2001). Los ritos de paso. Taurus ediciones, Madrid, 1986.
- Giddens, Anthony. Un mundo desbocado. Taurus, Madrid.

Gobernación del Cauca, Gaceta oficial, (1898). Decreto 74 de 1898.
Popayán.

Godelier, Maurice, (1976). Funcionalismo, estructuralismo y marxismo.
Editorial Anagrama, Barcelona.

_____ (1980). Economía, fetichismo y religión en la sociedad
primitiva. Siglo XXI, México.

Gómez del Corral, Luz A, (1985). Relaciones de parentesco en las
relaciones de producción en la comunidad indígena de Muellamues.
Bogotá. No publicado.

González Echevarría, Aurora; San Román, Teresa y Valdés, Ramón, (2000).
Tres escritos introductorias al estudio del parentesco. Universidad
Autónoma de Barcelona, Bellaterra.

Gutiérrez de Pineda, Virginia, (1996). Familia y cultura en Colombia.
Editorial Universidad de Antioquia. Cuarta edición, Medellín.

Harris, Marvin, (1990). Antropología cultural. Alianza, Madrid.

_____ (2005). El desarrollo de la teoría antropológica. Siglo XXI,
Madrid.

Hirsch, Silvia y Wright, Pablo, (2006). De Bali al posmodernismo: una
entrevista con Clifford Geertz. *Ads by Google.*
<http://antropologicas.wordpress.com>. Consultado en marzo de 2008.

<http://pwp.supercabletv.net.co/garcru/colombia/Colombia/indios.html>.

Población indígena colombiana.

INCORA Valle de Sibundoy, (1989). "*Estudio agrológico e investigación
sobre drenaje*". Bogotá D. E. No publicado.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, (1990). Equipo Centro Zonal Sibundoy. *Perfil de la situación alimentaria y nutricional de la población del Valle de Sibundoy*. Impreso para uso institucional; Sibundoy. No publicado.

(1993). Agencia Putumayo, Centro Zonal Sibundoy. Hogar Infantil Basetemingbe Yebna Las Cochas. “*Ceremonia del carnaval camëntsá*”. Impreso para uso institucional; Sibundoy. No impreso.

(1995). Sibundoy. *Problema familiar y normas de control social en los grupos étnicos del Valle de Sibundoy*. Impreso de uso interno; Sibundoy. No publicado.

(1999). Agencia Putumayo, Centro Zonal Sibundoy. *Investigación sociabilización del niño Camëntsá*. Impreso para uso institucional; Sibundoy. No publicado.

(2000). Agencia Putumayo, Centro Zonal Sibundoy. *Problemática familiar en relación con las normas propias de control social en los cabildos del Valle de Sibundoy*. Impreso para uso institucional; Sibundoy, 1995 – 2000. No publicado.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2000. www.igac.gov.co

Jamioy, Henry M. y Ortega Miticanoy, José A, (1998). *Diagnóstico de salud en las comunidades indígenas del Valle de Sibundoy –Putumayo-*, investigación auspiciada por el Ministerio de Salud, la Universidad Nacional de Colombia y el Departamento Administrativo de Salud del putumayo, trabajo de grado terminado en 1998, no publicado. Bogotá.

- Jaramillo Gómez, Orlando, (1993). Hoya del Catatumbo y Serranía del Perijá: indígenas Bari. En: Uribe Tobón, Carlos A. (Comp.) Geografía Humana de Colombia. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá.
- Juajibioy Chindoy, Alberto, (1962). Breve estudio preliminar del grupo aborígen de Sibundoy y su lengua Kamsá en el sur de Colombia. En: *Boletín del Instituto de Antropología, volumen II N° 8 Universidad de Antioquia*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- _____ (1965). Ritos funerarios de los aborígenes Kamsá de Sibundoy. En: *Boletín del Instituto de Antropología, volumen III N° 9 Universidad de Antioquia*, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- _____ y Wheeler, Álvaro, (1973). Bosquejo etnolingüística del grupo Kamsá de Sibundoy Putumayo, Colombia. Instituto Lingüístico de Verano. Ministerio de Gobierno, Bogotá.
- _____ (Comp.), (1987). Cuentos y leyendas del grupo étnico Kamsá. En: *Relatos y leyendas orales (Kamsá – Embera – Chamí)* Servicio colombiano de Comunicación Social, Bogotá.
- Kardiner, Abram, (1945). El individuo y su sociedad. Fondo de Cultura Económica, México.
- Langdon E., Jean Y McIennan, Robert, (1973). Conceptos etiológicos de los Sibundoy y de la medicina occidental. Mimeografiado, Instituto Colombiano de Antropología, ICANH, centro de documentación. No publicado.
- Langdon, E Jean, (1996). Narrativa y shamanismo entre los siona. *Revista Mopa Mopa* (Pasto) N° 9 – 10, p. 14-27.

- Leach, Edmund, (1985). Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI Editores. Madrid.
- Levine, Robert A, (1977). Cultura, Conducta y Personalidad. Akal Editor, Madrid.
- Levine, Robert A. y White, Merry I. (1987). El hecho humano. Centro de Publicaciones del M.E.C. y VISOR LIBROS. Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude, (1987). Antropología estructural. Paidós, Barcelona.
- _____ (1994). Antropología estructural. Ediciones Altaza, Barcelona.
- _____ (2005). "El escepticismo llega con la edad" Entrevista con Octavio Martín. París, mayo de 2005. <http://www.clarin.com>
- Lewin Figueroa, Doris, (1989). Estudios para el conocimiento y rescate de formas autóctonas de atención al niño: los Kwaikers de Nariño. Sin editar. Villa de Leyva.
- Linton Ralph, (1982). Cultura y personalidad. Fondo de Cultura Económica, Novena reimpresión, Madrid.
- Lisón Tolosana, Carmelo (Ed.), (2000). Antropología: horizontes interpretativos. Universidad de Granada. Granada.
- _____ (2007). Introducción a la antropología social y cultural. Akal, Madrid.
- _____ (1983). Antropología social y hermenéutica. Fondo de cultura económica, Madrid.
- Malinowski, B. (1986). Los argonautas del Pacífico Occidental. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Martínez Veiga, Ubaldo, (2007). Historia de la antropología. UNED, Madrid.

- Morgan, Lewis H. (1946). *La sociedad primitiva*. Editorial Lautaro. Buenos Aires.
- Mosquera O., Harold F., (1990). *Inga de Guayuyaco: sociedad y cultura frente a un proyecto de Antropología*. Sin editar. Bogotá.
- Ortiz, Francisco, (1985-86). *Mitología y organización social en el oriente de Colombia*, En: Maguaré, Universidad Nacional de Colombia. Volumen 3, N° 3. Bogotá.
- Ortiz, Sergio Elías, (1935). *Antiguallas históricas: El Pleito de Jachinchoy y Abuela Pamba*, en: *Boletín de Estudios Históricos, República de Colombia, Depto. de Nariño, Volumen VI Número 68, Pasto, 24 de mayo de 1935*, p: 228-235.
- Oviedo Zambrano, Armando, (1978). *Proceso histórico de las tribus Ingas y Kamsá en el Valle de Sibundoy (Putumayo)*. En: *Enfoque colombianos, temas latinoamericanos. Serie Monografías N° 11*, Fundación Friedrich Nauman, Colombia. Primera edición, editora Guadalupe, Bogotá.
- Parra Rizo, Jaime H., (1989). *Indígenas Awa-Kwaiker de Nariño, municipio de Ricaurte: cambio sociocultural a partir de la década de los años 60*. Sin editar. Bogotá.
- Pinzón, Carlos E. y Garay, Gloria, (1998). *Inga y Kamsá en: Geografía humana de Colombia Región Andina Central. Tomo IV, Volumen 3*. Santafé de Bogotá, 1998. Primera edición.
- Puyana V., Yolanda (compiladora), (2003). *Padres y madres en cinco ciudades colombianas*. Edición de las universidades Autónoma de Bucaramanga, del Valle, de Cartagena, de Antioquia y Nacional de Colombia. Bogotá.

- Ramírez de Jara, María Clemencia, (1993). Los Sibundoyes: grupos de piedemonte estructuradores de la relación de intercambio Andes – selva durante el siglo XVIII. En: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social, memorias VI congreso de antropología en Colombia, la Construcción de las Américas*. Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, (1971). *Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano indians*, Chicago. Citado por: Journet, 1980-81.
- Reynoso, Carlos, (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa editorial. Barcelona.
- Rossi, Ino y O'Higgins, Edward, (1981). *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Sahlins, 1977 en: Journet, Nicolás. *Curripaco del Río Isana: economía y sociedad*. *Revista Colombiana de Antropología*. COLCULTURA-ICAN, volumen 23. Bogotá, 1980-81.
- Sarmiento M., Eduardo, (1985). *Bari de hoy: unidad doméstica, alianza y hermandad*. Sin editar. Bogotá.
- Seijas, Haydée, (1971). El crecimiento de población de los indios Sibundoy de Colombia a partir del siglo XVIII. *Cultura nariñense (Pasto) Vol. 5, N° 41* (Nov., 1971).
- Sperber, Dan, (1978). *El simbolismo en general*. Promoción cultural, Barcelona.
- Tenorio, María Cristina (compiladora), (2000). *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas*. Ministerio de Educación Nacional, Organización de Estados Americanos. Santafé de Bogotá.

- Tovar Pinzón, Hermes, (1993). *Relaciones y visitas a los Andes*, SXVI. Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica. Impresión: Tercer Mundo Editores, Santafé de Bogotá.
- Troya Caicedo, Luís Eduardo, (1987). *Oko Bukua Wii: filiación, alianza y mitología en la organización social Tuyuka*. Sin editar. Bogotá.
- Turner, Víctor W., (1988). *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- _____ (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI editores, Madrid segunda edición.
- Urueta, Gloria, (1996). *Aproximación a un estado del arte sobre parentesco y familia indígena en Colombia (1980-1994)*. Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, documento para uso institucional; enero, 1996. No publicado.
- Valdés, Ramón, (2000). Tres estudios introductorios al estudio del parentesco. En: *El estudio del parentesco: una primera aproximación*. Universidad Autónoma de Barcelona. Bellaterra.
- Vergara González, Otto, (1986). *Etnografía de los guajiros (Wayu)*. Sin editar. Bogotá.
- Vilanova, Fray Pacífico de, (1947). *Capuchinos catalanes en el sur de Colombia*, tomo 1, Barcelona, imprenta Myria.
- Villa Posse, Eugenia, (1985). Aspectos y características de la familia el caso del indígena guambiano del departamento del Cauca. En: *UNIV. HUM. Bogotá (Colombia) Vol. 14, Nº 23 – Ene – Jun, 1985*.
- Villarraga de Ramírez, Liliana, (1999). *Presencia y pertenencia paterna en la familia*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Wilson, Eduard O. (1980). *Sociobiología*. Ediciones Omega, S.A. Barcelona.

_____ (1997). Sobre la naturaleza humana. Fondo de Cultura Económica. México.

Bibliografía Complementaria

- Acosta Ayerbe, Alejandro, (1998). Planeación y Derechos de La Niñez. En Ospina S., Héctor Fabio y Alvarado S., Sara Victoria (Comp.). *Ética ciudadana y derechos humanos de los niños*. Cooperativa editorial magisterio. Bogotá.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J.D. (1995). Respuestas por una Antropología Reflexiva. Grijalbo, México.
- Eddowes, John, (1999). La medicina tradicional peruana vigencia y perspectivas. En *Natura Medicatrix*, N° 52, enero de 1999.
- Fabregat, Caludio Esteva, (1993). Cultura, sociedad y personalidad. Anthropos editorial. Barcelona.
- Iglesias De Ussel, (2003). *Estadística para el estudio de la realidad familiar*. En: Arbor CLXXVI, 694 (octubre 2003), 117-164 pp.
- _____ (2004). *Familia y trabajo de la mujer*. En: Arbor CLXXVIII, 702 (junio 2004), 167-185 pp.
- Jelin, Elizabeth, (1998). Pan y afectos. Fondo de cultura económica, México.
- Maturana Romesín, Humberto y Verden-Zöllner, Gerda, (1997). Amor y Juego. Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago – Chile.
- Morse, Janice M. (Editora), (2003). Asuntos críticos en los métodos de investigación. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.
- Organización Nacional Indígena. <http://www.onic.org.co/noticias.shtml>
- Parke, Ross D. (1986). El papel del padre. Ediciones Morata, S.A. Madrid.
- Spitz, René A. (2001). El primer año de vida del niño. Fondo de Cultura Económica. México.

Stern, Daniel, (1983). La primera relación madre - hijo. Ediciones Morata, S.A. Madrid.

Strauss, Anselm y Corbin, Juliet, (2003). Bases de la investigación cualitativa. Universidad de Antioquia. Medellín.

Vigotsky, L.S. (1999). Imaginación y creación en la edad infantil. Editorial Pueblo y Educación. 2ª edición, La Habana.

_____ (2000). El desarrollo de los procesos psicológicos superiores. Editorial Crítica. Barcelona.

_____ (1998). Pensamiento y lenguaje. Editorial Pueblo y educación. La Habana.

Informantes.

Todas las personas citadas en este apartado son residentes en el resguardo indígena camëntšá, excepto uno que es un funcionario de la Unidad Local de Salud con sede en el municipio de Sibundoy. La mayoría residen en las veredas que conforman el resguardo. De todos los informantes, sólo el taita Alberto Juajibioy Chindoy ha fallecido en el año 2007 a la edad de 87 años.

Las entrevistas y conversaciones se realizaron en su mayoría en el sitio de residencia o de trabajo de los indígenas informantes. En cuatro ocasiones se tuvo la oportunidad de compartir rituales en los que se suministró yagé por parte de dos chamanes de la región que viajaron exclusivamente en compañía del investigador a las ciudades de Bogotá y Armenia para tener la oportunidad de ver su accionar por fuera de su lugar de residencia permanente.

Taita Martín Agreda, médico tradicional 86 años

Taita Santos Jamioy Muchavisoy, 48 años

Taita Juan Bautista Agreda, 40 años.

Taita Miguel Chindoy, gobernador del cabildo durante el año 2007, 45 años

Don Alberto Juajibioy, 85 años, uno de los primeros egresados universitarios de la comunidad, fue inicialmente contratado por el Ministerio de Educación para servir de informante para el Instituto Caro y Cuervo con el filólogo Manuel José Casas Manrique.

Antonia Juajibioy Chindoy, 68 años de edad, partera práctica desde los 25 años, aprendiz desde los 20 de su madre y de su suegra.

Taita Francisco Jamioy, 74 años, esposo, médico tradicional, aprendiz desde la edad de 16 años a través de la práctica de otros taitas a los

cuales acompañaba y observaba hasta que fue aprendiendo, él dice que los taitas vieron en él un gran médico tradicional.

Edgar Leonardo Chicunque Jamioy, 27 años, estudiante en el grado de postulante con los Hermanos de Marcelino Champagnac.

Alicia Agreda, 28 años, estudió hasta 8º, a los 17 años se “ajunto” a vivir con el que hoy es su esposo.

Mariela y Marcelino:

Marcelino, 35 años, estudios hasta 4º grado de primaria, Mariela, 33 años, estudios hasta 5º de primaria.

Cinco hijos de 15, 13, 10, 8 y 6, años de edad respectivamente.

María del Carmen Agreda: mujer de 52 años, cinco embarazos; una muerte infantil de dos años, otra por parasitosis a los 15 años de edad por cáncer pulmonar; comparte su vivienda con sus hijos: Lucho y Paola; la hija mayor está casada.

Martha Laura Jamioy, 50 años, artesana.

María Carmen Chicunque Jamioy, 29 años, artesana.

Pastora Juajibioy, 49 años de edad, funcionaria del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), alcaldesa mayor de la comunidad Camëntšá, alcaldesa mayor año de 2006.

Agentes educativos de la comunidad, adscritas al Hogar Basetemingbe Yebna, del ICBF: Salvador Chindoy, Desusa Chindoy, Antonia Jacanamejoy, Mercedes Muchavisoy, Yolanda Muchavisoy.

Madres comunitarias del Hogar Basetemingbe Yebna, del ICBF: María Pastora Agreda, Luisa Chicunque, Natividad Chindoy, Concepción Juajibioy, Carmen Teresa Jamioy, Miriam Jacanamejoy, Rosaura

Mutumbajoy, Luz Angélica Muchavisoy, Raquel Ortega, Mariela Peñafiel, Saturia sigindioy.

Madres Comunitarias (Hogares de Bienestar Familiar) FAMI: Socorro Agreda, Yané Chindoy, Gloria Alicia Jamioy, Maura Isabel Jojoa, Dolores Juajibioy, Teresa MUchachasoy, Luz Elvira Tez, Antonio Mavisoy. Cabildo de San Andrés, Ingas: Tuth Cuatindioy, Juana Chasoy, Socorro Davis, Marlene Jansasoy, Rosaura Mojomboy, María Mojomboy. Antropólogo: Carlos Alberto Pardo.

Cristina Jamioy, 45 años, Madre Comunitaria de un Hogar Tradicional de Bienestar, madre de de una niña de 10 años, su madre es partera tradicional.

María Esperanza Juajibioy Muchachisoy, 55 años, 34 años en la docencia, licenciada en Educación Básica con énfasis en inglés y lengua castellana, madre de 3 hijos.

Joaquín Agreda, 56 años, músico y artesano de instrumentos musicales.

Jaime Conrado Juajibioy, comunicador social, 26 años.

Patricia, 19 años, trabaja en artesanías. Estudios secundarios terminados.

Digna, 22 años, madre soltera, trabaja en artesanías.

Luís, 20 años. Hijo de madre soltera, jornalero.

Pedro, 21 años. Jornalero, estudios de básica primaria.

Floro, 19 años. Hijo de chamán, estudiante universitario.

José Antonio Guerra, promotor de salud no indígena de la vereda San Félix, antes de la vereda Tamabioy, funcionario adscrito al Hospital Regional con sede en el municipio de Colón.

ANEXOS

ANEXO 1.

Mapa de los grupos indígenas más representativos de Colombia.

Fuente <http://pwp.supercabletv.net.co/garcru/colombia/Colombia/indios.html>



ANEXO 2

