

**BETSKNATE, EL CARNAVAL DEL PERDÓN  
DEL PUEBLO KAMSÁ. INTERPRETACIONES  
SOBRE EL CONTACTO Y LA TRANSFORMACIÓN  
CULTURAL ENTRE HISTORIA Y MITO<sup>1</sup>**

---

YAGO QUIÑONES TRIANA\*

Universidad de Brasilia UnB – Brasília

\*yagoqt@gmail.com



Artículo de investigación recibido: 23 de julio de 2018. Aprobado: 3 de julio de 2019.

**Cómo citar este artículo:**

Quiñones, Yago. 2019. “Betsknate, el carnaval del perdón del pueblo kamsá. Interpretaciones sobre el contacto y la transformación cultural entre historia y mito”. *Maguaré* 33, 1: 109-138.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408>

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en el análisis de los datos de campo de la investigación “Yajé: um ‘remédio’ para ser índio hoje” realizada entre 2013 y 2017, como parte del Programa de Posgrado en Sociología y Antropología (PPGSA) de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ).

## RESUMEN

A partir del análisis del *Betsknate*, festividad ritual del pueblo kamsá, este artículo propone una interpretación sobre las formas en que este grupo lee la presencia del blanco. El *Betsknate* es una narrativa en la que los personajes que participan remiten a elementos históricos y míticos, que han sido centrales en la definición del ser kamsá. El artículo sugiere que los personajes del carnaval permiten entender cómo los nativos han interpretado y relacionado los procesos históricos y los relatos míticos, al encontrar en el sacrificio ritual una forma para sublimar la belicosidad latente, fruto de un pasado violento.

*Palabras clave:* *Betsknate*, carnaval, contacto, historia, kamsá, memoria, mito, perdón, Putumayo, sacrificio.

**BETSKNATE, THE KAMSA PEOPLE'S CARNIVAL OF FORGIVENESS. INTERPRETATIONS OF CONTACT AND CULTURAL TRANSFORMATION BETWEEN HISTORY AND MYTH**

**ABSTRACT**

This article proposes that *Betsknate*, a festival and ritual celebration of the Kamsá people, sheds light on how this indigenous group understands the presence of white settlers. Participants of *Betsknate* refer to historical and mythical elements that have been essential for the definition of being Kamsá. I suggest that the carnival's characters provide key clues to understand how natives have interpreted and linked historical processes and mythical narratives wherein ritual sacrifice sublimates the latent bellicosity resulting from a violent past related to the presence of whites in Putumayo, Colombia.

*Keywords:* *Betsknate*, carnival, contact, history, Kamsá people, memory, myth, forgiveness, Putumayo, sacrifice.

**BETSKNATE, O CARNAVAL DO PERDÃO DO POVO KAMSÁ. INTERPRETAÇÕES SOBRE O CONTATO E A TRANSFORMAÇÃO CULTURAL ENTRE HISTÓRIA E MITO**

**RESUMO**

A partir da análise do *Betsknate*, festividade ritual do povo kamsá, este artigo propõe uma interpretação sobre as formas em que esse grupo lê a presença do branco. O *Betsknate* é uma narrativa em que as personagens que participam remetem a elementos históricos e míticos, que foram centrais na definição do ser kamsá. Este artigo sugere que as personagens do carnaval permitem entender como os nativos interpretam e relacionam os processos históricos e os relatos míticos ao encontrar, no sacrifício ritual, uma forma para sublimar a militância latente, fruto de um passado violento.

*Palavras-chave:* *Betsknate*, carnaval, contato, história, kamsá, memória, mito, perdão, Putumayo, sacrifício.

## INTRODUCCIÓN

El pueblo indígena kamsá, que ocupa el Valle de Sibundoy (Putumayo, Colombia) desde tiempos lejanos, a partir de finales del siglo XIX ha debido convivir con la presencia de misioneros y, consecuentemente, de colonos blancos y mestizos. Esta pesada intervención de actores extranjeros en su territorio ha traído fuertes transformaciones como la pérdida de gran parte de sus tierras, la introducción de una economía monetaria y la imposición de un sistema educativo foráneo, lo que ha modificado esferas importantes de su vida colectiva (Quiñones 2017). A pesar de lo anterior, la convivencia de los kamsá con lo extranjero no debe ser vista como algo excepcional; por el contrario, la reelaboración de los elementos venidos de fuera de su territorio y su cultura es parte importante de los procesos de consolidación de sus rasgos distintivos en cuanto indígenas. De hecho, el sentido de pertenencia kamsá se ha configurado con relación con significados y figuras derivadas de los procesos históricos, en los que la temporalidad, aunque adquiera un plano trascendente, no se disocia necesariamente de la eventualidad. En otras palabras, lo mítico, que explica lo esencial y lo originario, bebe de la fuente de lo contingente y anecdótico. Testimonio privilegiado de estos procesos es el *Bestknate*, particular carnaval indígena, en el que se anima una narrativa que pone en juego figuras y personajes que permiten interpretar su papel como pueblo indígena situado en un territorio y en la historia.

Tenemos entonces que la llegada de los misioneros ha marcado la vida del Valle y desencadenado procesos que son relevantes hasta los días de hoy. Aunque la presencia de religiosos de varias hermandades en Sibundoy puede rastrearse para épocas anteriores, a comienzos del siglo XX los padres capuchinos establecieron una misión permanente por encargo del Gobierno Nacional, vigente legal y políticamente hasta la década de los años setenta (Bonilla 2006), y que marca en Sibundoy el tiempo o periodo de la Misión. Esta perseguía explícitamente metas que iban más allá del plano espiritual. Su objetivo expreso era integrar a la región y sus habitantes en los flujos económicos y culturales que supuestamente deberían predominar en un país “moderno” (Charry 1991). Esto llevó a los religiosos a imponer varias transformaciones como la reunión de los nativos en poblados e incentivar el contacto con los no-indígenas, buscando de esta forma erradicar las costumbres que, según ellos, impedían a los kamsá hacerse elementos productivos

del país, esto es, hacerse simplemente mano de obra campesina (Bonilla 2006). Esta transformación también tuvo su paso por la educación, que era impartida por los padres como una de sus prerrogativas, y que llevó a que las instituciones educativas se consolidaran como espacios en los que la expresión de la identidad indígena era censurada (Triana 1950; Bonilla 2006).

Además, la Misión era una actividad productiva que contaba necesariamente con la fuerza de trabajo indígena; así, la apertura de carreteras y el establecimiento de actividades económicas, especialmente ganadería y agricultura, caracterizaron la intervención de los padres en el Valle durante gran parte del siglo pasado (Charry 1991). Esto provocó fuertes conflictos por la posesión de la tierra, que estaba en manos de los nativos, y fue pasando progresivamente bajo el control de la Misión, especialmente por medio de trucos legales que aprovechaban el desconocimiento de los indígenas sobre el tema (Bonilla 2006). Adicionalmente, documentamos la aparición de colonos, esto es, inmigrantes no-indígenas que llegaron a Sibundoy incentivados por la propia Misión y que buscaban, sobre todo nuevas oportunidades económicas, disputando así espacio con los nativos (Bonilla 2006). Esto desencadenó la monetización de la economía del Valle: si antes de la Misión los nativos vivían básicamente de los productos locales disponibles y el trabajo incluía formas colectivas como la minga, paulatinamente pasaron a consumir mercancías venidas de fuera y que se debían adquirir con dinero (Quiñones 2017).

Aunque la Misión ya no esté activa hoy, su presencia dejó fuertes marcas en la sociedad indígena y propició la llegada de una importante población blanca que sigue ocupando el Valle de Sibundoy. Es importante aclarar que al decir “blancos” nos referimos acá –como lo hacen los propios kamsá– a toda la población no-indígena inmigrante que llega a su territorio, sin importar si son mestizos ni su nacionalidad, y que tiene en común traer una cultura con diferencias importantes con relación a aquella nativa. Es claro que, en términos históricos concretos, la idea del blanco en Sibundoy presenta visos más profundos, y cabría una justa profundización; sin embargo, por las narrativas indígenas sobre el Valle y por los indicios identificables actualmente, es posible asociar la presencia del extranjero básicamente con la Misión y, en segunda medida, con los colonos blancos y mestizos que atrajo.

A pesar de este cuadro histórico, es evidente, por lo menos a primera vista y para quien visite el Valle de Sibundoy, que los kamsá son hoy un pueblo indígena vibrante y activo, que lleva con orgullo sus símbolos de identidad y que mantiene una presencia relevante en su territorio y cuenta con una organización política dinámica que vela por los intereses de la comunidad y su cultura. Evidentemente, la presión de la sociedad mayor es fuerte e interfiere en los espacios de transmisión de la cultura nativa. Especialmente entre los más jóvenes es evidente el poder de seducción de la tecnología y los contenidos culturales globalizados que, si bien no son necesariamente y *a priori* incompatibles con la identidad indígena, sí son formas de consumo fácil si los comparamos con, por ejemplo, la práctica de la lengua kamsá, que es una tarea compleja y que exige dedicación (Quiñones 2017).

Así, los mayores ven con preocupación cómo las nuevas generaciones disponen de un espacio reducido para, por ejemplo, practicar la lengua nativa, aunque esta se enseñe en la Escuela Bilingüe de la Comunidad, un indicador de erosión de la cultura nativa. Y los jóvenes, a su vez, ven con lucidez que su futuro en tanto indígenas en el Valle es incierto, pues consideran que por la escasez de posibilidades asociadas a la dificultad de acceder a formación profesional, estarán obligados a ejercer un empleo mal remunerado en el sector del comercio controlado por los colonos (Quiñones 2017). Este cuadro hace que por la presión del turismo espiritual, que busca los beneficios de la medicina ancestral kamsá, algunos jóvenes vean en esto una oportunidad de reconocimiento social y económico, y no sigan los tiempos y ciclos de formación tradicional, que no son ni breves ni fáciles.

Existe, entonces, un sistema económico y social que pone a las nuevas generaciones en una situación compleja, ya que algunos no ven posibilidades de evadir una posición de subordinación frente a los colonos y otros parecen sacar provecho del interés que genera en los extranjeros la cultura indígena. Sin embargo, estas tendencias contemporáneas no desvirtúan el cuadro señalado antes de un pueblo con una presencia cultural activa y pulsante. Como vemos, el tema de las diferencias generacionales ante el cambio cultural es complejo y sobre este he propuesto algunas intuiciones iniciales (Quiñones 2017); sin embargo, por el ámbito de este trabajo, enfocaré la situación del pueblo kamsá en relación con el extranjero como un todo, sin distinciones específicas.

De este modo, interesa entonces exponer los procesos que han llevado a la elaboración de las presiones culturales surgidas del contacto y cómo los kamsá han generado una interpretación de sí mismos como indígenas hasta el presente. Para ello, escogí el Carnaval del Perdón o *Betsknate* como escenario de análisis relevante y central, pues en esta festividad se ponen en juego varios aspectos de la identidad indígena en relación con la presencia extranjera en el Valle y los significados e interpretaciones que de este contacto surgen.

#### CONTACTO Y TRANSFORMACIÓN

En este contexto es necesario problematizar ciertos aspectos de la reflexión sobre las sociedades indígenas marcadas por el contacto interétnico. Parece inapropiado hoy hablar simplemente de asimilación progresiva de la etnia más vulnerable, generalmente identificada con los nativos en fase de aculturación por acción de la sociedad mayor o de un grupo dominante (Gow 1991). Por el contrario, incluso en algunas regiones donde esta etapa de pérdida de la identidad indígena se asumía como muy avanzada, han surgido procesos de retradicionalización con la consecuente reivindicación de la condición indígena a partir de estrategias renovadas precisamente en el ámbito del contacto (Viveiros de Castro et ál. 2003). En estos episodios de reelaboración por iniciativa de los nativos, identificados como *etnogénesis*, sea como emergencia de nuevas identidades étnicas, sea como reivindicación de culturas ya reconocidas, la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, sino que incluso lo refuerza (Oliveira 1998).

Lo anterior coincide con el caso kamsá, ya que, a pesar de la presión de la sociedad mayor, históricamente no parecen haber vivido simplemente un pasivo proceso de continua pérdida de los propios valores identitarios, en pro de una identificación creciente con los modelos importados, hasta llegar a un punto ideal de disolución de la propia cultura. Por el contrario, durante la investigación que derivó en el presente trabajo, constaté en Sibundoy que las influencias no-indígenas se elevan a matrices para la producción cultural de nuevos significados, en las que el propio contacto parece constituirse en una metanarrativa que contribuye a la comprensión del propio pasado y de la construcción del ser kamsá hoy. De esta forma, la transformación asociada al contacto, al otro, puede dejar de entenderse exclusivamente como integración en la sociedad mayor o

mestiza, y reconocerse como una forma típicamente indígena de tratar la alteridad, prácticamente una tradición nativa de la transformación (Gow 2001). Por otro lado, y como ya ha sido anotado en análisis de contextos similares (Albert 2000; Andrello 2006; Gow 2001; Gordon 2006), tampoco parece recomendable comprender el caso kamsá a la luz de la supuesta dicotomía esencial entre dos grupos marcados por una latente relación de dominación ejercida por la civilización, o la sociedad nacional, y la sociedad indígena considerada como estática y pasiva (Gow 1991). En cambio, la dinámica de la historia kamsá demuestra su capacidad para responder a las estrategias de dominación de los blancos, especialmente los misioneros católicos, al punto de apropiarse de las propias herramientas ideológicas del extranjero en beneficio de sus intereses, como queda claro en los registros de las luchas legales por la posesión de la tierra en Sibundoy en los años y siglos anteriores (Pinzón, Suárez y Garay 2004; Bonilla 2006).

La superación de la distinción entre poblaciones indígenas determinadas por los modelos culturales tradicionales y aquellas entregadas a los flujos históricos problematiza también las funciones de los elementos míticos. El hecho de que el mito sea un punto de partida para entender nuevas experiencias no quiere decir que los nativos no reconozcan la originalidad de algunos hechos, ni que no puedan actuar estratégicamente ante estos (Vilaça 2006). Pero esto no implica que entre los indígenas estén ausentes los relatos históricos, ni que estén presos en la “máquina del mito”; el problema es suponer que el dualismo mito-historia forme parte de la misma ecuación que aquel de estructura-agencia (Fausto y Heckenberger 2007). El mito no solo no es más que un reproductor de esquemas indiferentes al devenir, en oposición a los acontecimientos ligados a la temporalidad, sino que incluso es catalizador de la eventualidad y de la entropía. De la misma forma y transitivamente, el cambio, asociado genéricamente con la perspectiva histórica, puede generar también una reproducción de los modelos culturales (Sahlins 1985). Asimismo, en contextos de transformación y desequilibrio marcados por la presencia del extranjero, los nativos crean acciones para proteger su razón de existencia, como la tierra, por ejemplo. La recomposición territorial se produce mediante la construcción mítica de la historia; esto es, se fortalecen los recursos mitológicos dándoles un marco histórico

permanente, el mito le da sustento a la apropiación del territorio y, por eso mismo, tiene un referente histórico (Rappaport 1982).

Específicamente, los nativos reconocen los lugares físicos en los que está el sustento de su historia. Identifican algunos espacios como ríos, lagunas o montañas como los lugares en los cuales ocurrió un acontecimiento como, por ejemplo, el nacimiento de un cacique y, por ende, el lugar que delimitó el territorio. Así, entre los nasa la figura histórica del cacique Juan Tama toma contornos míticos cuando se narra la historia de su nacimiento, pero sus acciones legales pertenecen al mundo jurídico (Rappaport 1985). Los kamsá tienen su propia versión de esta figura con Carlos Tamoabioy, líder histórico que legó el testamento legal que les da la propiedad de la tierra, pero cuya existencia está asociada a hechos extraordinarios, como haberse hecho adulto en un solo día (Friede 1945). De esta forma, tales elementos son referentes míticos e históricos y llevan a determinar el reconocimiento del territorio (Rappaport 1982), procesos que en el caso específico de Sibundoy son paradigmas en las políticas de la memoria que acaban humanizando y familiarizando el entorno (Pinzón, Suárez y Garay 2004).

La comprensión de la transformación cultural a partir de la convivencia con el otro no debe llevar a intentar entonces establecer un estadio histórico ideal anterior al contacto, poseedor de las tradiciones auténticas, corroídas por la influencia externa y anheladas por los nativos de hoy. Una tal continuidad ideológica con lo pasado y, por consiguiente, con lo ancestral no es un dato de hecho. Por el contrario, la reflexión sobre los ancestros está lejos de ser consensual en el pensamiento antropológico y específicamente en el trabajo etnográfico suramericano (Mourriès 2014). En algunas culturas, la idea misma de ancestros, entendidos en términos de parentesco, parece secundaria, pues habría una ruptura ontológica entre vivos y muertos, que inclusive comporta una especie de amnesia genealógica (Erikson 2004; 2007). Empero, existe una variedad de sociedades nativas, de las cuales algunas conservan o repatrian a sus muertos y otras los hacen desaparecer lo antes posible, no pudiendo entonces entenderse la relación con los ancestros simplemente en términos de ruptura o continuidad absoluta, sino de coexistencia de las dos visiones (Chaumeil 1997). Sin embargo, la noción de ancestros trasciende la consanguinidad de algunos individuos definidos e incluye aquellos que vivieron en el pasado, o los habitantes espirituales del paisaje, o los personajes

míticos que no son humanos, o los seres creadores originales (Ingold 2000). De esta forma, es posible hablar de una continuidad entre el grupo y los ancestros, ya que estos son los encargados de establecer un nexo diacrónico entre los vivos y los muertos del grupo (Viveiros de Castro 2002) y que pasarían a considerarse entonces como el conjunto de los antepasados (Mouirès 2014).

Con los kamsá, encontramos una situación de este último tipo: aunque hay un culto a los ancestros, entendidos como los miembros del grupo fallecidos, es muy fuerte la idea de un conjunto de seres que les precedieron, llamados comúnmente *los mayores* y que no se entienden principalmente como parientes sino como los componentes de las generaciones pasadas, pero en las que el eje temporal no es el que les da sentido. Afirmino que, para los kamsá, lo ancestral no está relacionado necesariamente con la temporalidad sino con los valores que lo sustentan. No se justifica simplemente por ser anterior, sino por lo que significa: una contraposición a la entropía, a la transformación incierta y extraña. Como veremos, para los indígenas, reconocer a los antepasados no es negar el cambio, sino poseer una guía para darle sentido, es el lugar de la reflexión en los espacios de transformación.

Esta perspectiva permite entonces leer las formas como los kamsá comprenden el ser kamsá a partir de una visión actual y cotidiana; esto es, los kamsá elaboran continuamente su idea sobre ellos mismos, sobre el lugar que ocupan en cuanto pueblo indígena en este espacio y tiempo, y lo hacen con una explícita atención a lo que fueron y han sido. En este empeño, una distinción clara entre narrativas míticas y hechos históricos no es evidente, e incluso puede carecer de relevancia o sentido, es ajena a las prioridades epistemológicas de los kamsá. En la lectura nativa de los elementos que componen su existencia como grupo, tendríamos, en pocas palabras, interpretaciones históricas y representaciones míticas (Rappaport 1998). Los recursos míticos y la lectura histórica son narraciones en las que habitan los antepasados como elemento que sustenta y participa en la interpretación nativa de su existencia actual, en un proceso inacabado y continuo y que implica la presencia dinámica del otro, del extranjero. Las narrativas sobre el contacto otorgan facciones accesibles a los significados que este pueblo ha creado para sentirse kamsá y, más específicamente, las figuras que participan en el Carnaval del Perdón ayudan a contar en qué forma este

los kamsá se han interpretado con relación al otro, al extranjero, y a las transformaciones que este proceso trae.

#### EL *BETSKNATE* O CARNAVAL DEL PERDÓN

Para este análisis, me apoyaré en tres fuentes de información principales. Por una parte, la observación directa y participación en el Carnaval durante el trabajo de campo entre 2014 y 2016 en Sibundoy, donde compartí experiencias y opiniones con los indígenas del Valle, así como con los visitantes, y pude ver en persona las varias fases de la festividad y su desarrollo; por otra, el diálogo directo con algunos miembros de la comunidad por medio de conversaciones formales *a posteriori*, así como por medio de intercambios espontáneos a lo largo del trabajo de campo, para lo cual tuve en cuenta un conjunto variado de voces que incluyera miembros de la comunidad, hombres y mujeres, tanto jóvenes como adultos, además de figuras de relevancia pública, al igual que participantes comunes; y finalmente algunas publicaciones sobre el tema, especialmente las producidas por miembros del pueblo kamsá y poco difundidas fuera del Valle (Juajibioy 1987; Tandioy y Maffla 2001; Fundación Social Alma India - FSAI (2013), que encontré en la biblioteca municipal del poblado de Sibundoy, escritos por los propios indígenas y que brindan informaciones valiosísimas sobre la interpretación de los kamsá sobre el Carnaval. Aunque son textos de investigadores y de una fundación social con participación kamsá, son fuentes secundarias y diferentes de las informaciones primarias obtenidas en campo. También es importante notar que, tratándose del Carnaval, en los casos en que no especifiqué la fuente, se trata de mis conclusiones, derivadas del análisis de los materiales revisados y del trabajo de campo. Asimismo, enfatizo que no pretendo aquí resolver toda la complejidad del *Betsknate* y, desde ya, pido disculpas si cometí alguna ligereza de interpretación o descuido de observación.

Ante todo, esta festividad transmite un relato que enfoca las vicisitudes que han marcado y dado forma a la sociedad kamsá desde la llegada de los misioneros. Es problemático hablar, en nuestro caso, de una narrativa acerca del contacto, pues los kamsá fueron “contactados” desde el siglo XVII, pero podemos pensar en una convivencia. El *Betsknate* resume entonces la lectura de una convivencia kamsá con el extranjero desde la perspectiva nativa que, a su vez, ya es resultado de tal encuentro y

uno de sus productos. Es decir, no es posible pensar una perspectiva kamsá sin la presencia relevante de la mirada blanca también. Como veremos, los personajes protagonistas del *Betsknate* condensan una serie de rasgos de los participantes en la construcción de la sociedad kamsá como es posible verla hoy. Debo anotar que este análisis hace énfasis en la presencia extranjera suscitada por la Misión de religiosos y colonos, y no aborda la relación simbólica entre actores armados en el valle del Sibundoy y el simbolismo del Carnaval del Perdón, que ha sido propuesta por algunos autores (Tobar y Gómez 2004). Aunque exploré esta hipótesis en campo, en mi investigación no encontré una referencia clara al conflicto armado en el *Betsknate*, ni como ritual, ni como narrativa histórica o mítica. Otros asuntos relevantes en la región, como los taitas y el yajé, tampoco aparecen reflejados en el ritual. Así, el *Betsknate* sería un ritual que les permite a los kamsá elaborar específicamente su relación con los actores que permanecen de forma permanente y evidente en su territorio, con quienes han tenido una convivencia formal y prolongada, y les ayuda a entender quiénes son como indígenas en cuanto pueblo en contacto con el otro institucionalizado y que transforma el entorno de forma explícita, una lógica en la que no entran los actores armados.

A partir del comienzo del siglo xx, cuando los sacerdotes capuchinos accedieron al control religioso, político y económico en Sibundoy, declararon su preocupación la proliferación de fiestas entre los indígenas, no tanto por su raíz pagana ya que los nativos estaban catequizados, aunque con matices propios y originales, sino por los excesos que solían protagonizar, según los sacerdotes. Esto tiene lugar, en primer lugar, por el consumo de alcohol, pero también por los compromisos financieros que los líderes nativos acostumbraban asumir para garantizar la festividad y que los llevaba a menudo a vender sus tierras y, cuando eran incapaces de honrar las deudas, incluso al suicidio (Fajardo 2006; Bonilla 2006). Bajo estos argumentos, los sacerdotes reunieron todas las celebraciones nativas en una sola fecha, buscando con esto reducir los estragos que tales excesos traían a la comunidad.

La fiesta, llamada *Betsknate*, significa “día grande” en lengua kamsá, también conocida como el Carnaval del Perdón o *Clestrinye* que, según algunas fuentes escritas, puede ser una referencia a una danza (Tandioy y Maffla 2001), o un nombre que recuerda un árbol que florece en la época del Carnaval y cuyas flores eran ofrecidas y puestas en la cabeza

de la persona a quien querían pedir el perdón (Fajardo 2006; Tobar y Gómez 2004). En esta celebración participa virtualmente todo el pueblo kamsá, y hoy sigue siendo responsabilidad del Cabildo garantizar los medios necesarios para el festejo, especialmente comida y bebida, pero no sabemos más de gobernadores suicidas por las deudas adquiridas, como argumentaban los misioneros del siglo anterior. Un eje simbólico importante de la fiesta conecta las sedes del poder religioso y político del Valle durante el *Betsknate*, una procesión que sale de una pequeña iglesia –la iglesia del Sagrado–, para llegar hasta la plaza central del pueblo de Sibundoy, donde se realiza una misa con autoridades católicas y civiles, para terminar en la casa del Cabildo, la sede del poder político de los nativos. Allí sucede tal vez el acto central del *Betsknate*, el sacrificio del gallo que concentra una serie de significados importantes y que sintetiza, en gran parte, todo el sentido de esta conmemoración.

Veamos entonces cómo se desarrolla esta festividad según fue posible acompañarla en trabajo de campo en su versión de 2015. Todo comenzó el lunes anterior al miércoles de ceniza del calendario católico, adaptándose así a los tiempos impuestos por los misioneros desde el siglo xx. El lunes es la celebración, porque el martes es el día del carnaval de los vecinos ingas, permitiendo de esta forma que unos puedan participar de la fiesta de los otros (Tandioy y Maffla 2001). La procesión comenzó temprano en la mañana en la iglesia del Sagrado, desde donde las mujeres de la comunidad cargaron la imagen de la Virgen de las Lajas para conducirla hasta la catedral en la plaza central (Diario de campo 1). La imagen original de esta virgen está en el Santuario de las Lajas cerca de la ciudad de Pasto, pero una versión local fue traída al Valle años atrás para revitalizar el Carnaval, pues en esos días muchos viajaban hasta la iglesia de las Lajas y no participaban en la festividad kamsá. La Virgen sale de la pequeña iglesia donde la comunidad espera vestida con su traje tradicional: cusma, capisayo, collares de chaquira o dientes de felinos y coronas bordadas o de plumas. Una parte importante de ella trae una armónica o un pequeño tambor y comienza a entonar una cíclica melodía que se escuchará durante todo el día, acompañada de un golpe único y repetitivo del tambor. Desde temprano, los participantes beben chicha, la tradicional bebida alcohólica extraída del maíz (Diario de campo 1).

Después de hacer un recorrido por el pueblo, la procesión llega a la plaza central y entra a la Catedral, donde espera gran parte del pueblo,

ya acomodado en el templo. Este escenario es preparado especialmente para la ocasión, decorado con tejidos y ornamentos indígenas. En la iglesia se encuentran algunas ofrendas nativas, especialmente comidas típicas de la región (Diario de campo 1). El momento de la entrada a la iglesia representa una especie de clímax en la procesión, ya que los nativos ingresan con todos sus signos de autoridad distintivos, tocando su música y vistiendo las ropas que en el tiempo de las misiones católicas eran prohibidas o despreciadas. Hoy en día los indígenas conducen la ceremonia e, incluso, durante la misa en kamsá, el sacerdote católico parece más un invitado, pues la preside la autoridad nativa. En esta particular misa participan autoridades civiles y religiosas llegadas de ciudades vecinas que, al salir de la iglesia al terminar la ceremonia, reciben y visten un sayo. En este punto son los indígenas quienes imponen al otro sus ropas, otrora consideradas como símbolo de inferioridad, rechazadas y sustituidas por la ropa occidental. Así refuerzan que estas son ahora un signo de autoridad y dignidad indígena (Diario de campo 1).

En frente del Cabildo los espera el castillo, *carchanëshá* en lengua kamsá, la estructura donde es colgado el gallo que será sacrificado. Según testigos nativos, años atrás, la estructura era quemada para simbolizar la primera casa indígena destruida por los españoles. También se conoce como *castillo de ramos*. Según fuentes escritas que recogen la interpretación de miembros ancianos de la comunidad, representa una especie de arco del triunfo, que recuerda la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén (Canchala 1995). Se construye en los días anteriores y exige un gran trabajo, ya que se trata de una enorme estructura de madera cubierta de totora, una fibra vegetal común en la región, trabajada a mano. Los oficiantes indígenas reciben entonces el perdón del gobernador y comienza el ritual del *jaloneo del gallo*.

Para los kamsá más viejos, el gallo representa las debilidades del ser humano y las faltas que comete en esta vida; por eso, durante el ritual se le castiga hasta degollarlo, de forma similar con el castigo del infierno para las personas que cometen faltas (Canchala 1995). Pero, por otro lado, asocian el gallo con un traidor que no alertó a Cristo que iba a ser negado por Pedro tres veces y, por esto, lo cuelgan en el castillo (Canchala 1995). Una de las autoridades del Cabildo trae el animal que, generalmente, es un gallo ya viejo y que no representa una gran pérdida para el dueño. El animal es exhibido a los presentes y luego colgado por las patas en

la parte baja del castillo. Todo esto es realizado con mucha ceremonia; cada acto puede durar varios minutos, activando la expectativa entre los observadores que permanecen ansiosos por el comienzo del sacrificio. El gallo queda colgado de una cuerda y cada uno de los verdugos debe pasar corriendo por debajo de la estructura y saltar para intentar coger la cabeza del animal que no permanece inmóvil (Diario de campo 1). Esto se traduce en varios intentos, y el pueblo se emociona cuando alguno de los participantes llega cerca de lograr sostener la cabeza del animal. Finalmente, alguno de los nativos lo logra, colgándose de este y soltando todo el peso de su cuerpo. El cuello del gallo se alarga sorprendentemente, dejando ver tejidos flexibles que resisten durante unos instantes, hasta que finalmente un extraño ruido decreta la separación de la cabeza del resto del cuerpo, que permanece aún por algunos segundos tratando de volar y goteando sangre oscura sobre quien está más cerca (Diario de campo 1).

Como acabo de expresar, el elemento sacrificial es central en el *Betsknate*. Este es un episodio culminante y de fuerte significación, que además moviliza algunos elementos simbólicos relevantes. Pero el acto mismo del sacrificio adquiere sentido a partir de las figuras que lo realizan, que lo colocan en acto. Los personajes típicos del Carnaval indígena evocan toda una narrativa que permite entrever las formas como los kamsá han lidiado con la presencia del otro y la necesidad de reelaborar esta interacción, llegando a una lectura con desdoblamientos rituales sobre las consecuencias del contacto, y donde el conflicto latente y potencial ocupa un espacio relevante. De hecho, tal vez la forma más adecuada de comprender este evento sea acercándonos a dichos personajes, que protagonizan y sintetizan una visión sobre el ser kamsá y su relación con los procesos históricos y culturales que han moldeado la vida del Valle.

#### LOS PERSONAJES DEL BETSKNATE

Comencemos por el Matachín que, seguramente, es una figura central y congregadora de la festividad. La máscara que lo distingue es frecuentemente reproducida por los artesanos, así como pequeñas versiones en madera de cuerpo entero. A partir de los recuerdos de nativos que han participado en el *Betsknate* desde la mitad del siglo pasado, entiendo que el Matachín representa un personaje asociado con la Creación, asumiendo un papel de guía y que da luz, con poder sobre

la comunidad, pues es el encargado de dirigir la procesión (cfr. Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013). Según los indígenas que vivieron en la época en que la Misión controlaba gran parte de la vida del Valle desde el comienzo del siglo xx hasta la década de 1970, los sacerdotes impusieron que este usara la campana desde la década de 1960. Con este instrumento, además de llamar al pueblo, le rinde homenaje al gobernador nativo. El Matachín puede haber aparecido en el *Betsknate* a partir de la década de 1950, pero no hay certeza, pues las informaciones no son unívocas: algunos afirman que siempre estuvo presente. La máscara roja que lo caracteriza representa una cara humana en el acto de silbar o soplar (FSAI 2013). Según algunas narrativas actuales sobre el *Betsknate*, desde antes de haber luz en el mundo se celebraba el Carnaval, la gente se reunía junto con los animales y los demonios representados por los Sanjuanés, que son también personajes del *Betsknate*, y cuyo rey es el Matachín, ya que antes de la llegada de los blancos era el demonio quien dominaba estas tierras. Otra historia nativa cuenta que los indígenas cierta vez no querían participar del Carnaval y se escondieron en el bosque, pero en sueños este apareció y los hizo regresar. Así, representa la invitación a participar del Carnaval y la unión de los kamsá en esta fecha. Podemos ver en el Matachín entonces una importante función política directamente relacionada con el líder oficial y terrenal de los kamsá.

Pasemos ahora a otras figuras importantes del *Betsknate* que parecen remitir a un mensaje escatológico, aunque con importantes referencias a la realidad histórica: se trata de los Sanjuanés. Según los testigos privilegiados que conocieron el Carnaval justo antes que yo, su origen tampoco es muy claro, aunque hay versiones recurrentes que indican que pueden haber surgido a partir de la venganza de un indígena porque un español había violado a su mujer; el nativo, cegado por el dolor, habría sacrificado al conquistador, como se hace hoy con el gallo (Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013). Según esas mismas fuentes, como ya mencioné, históricamente la Iglesia habría convencido a la comunidad a realizar las fiestas de San Juan el mismo día del Carnaval para reducir los costos para el Cabildo. La máscara que caracteriza hoy a los Sanjuanés posiblemente aparece en la década de los años sesenta o setenta del siglo xx. Según la tradición, representan diablos que engañaban a los hombres borrachos y solitarios en el campo, para hacerlos ahorcarse a sí mismos y así acabar con los dolores de estas personas atormentadas que intentaban olvidar

sus problemas bebiendo (FSAI 2013). Recuerdan también a los kamsá muertos o que cometieron suicidio en épocas de desesperanza, en los momentos difíciles de la colonización. Son fácilmente reconocibles por la máscara con la lengua por fuera de la boca y que remite claramente a una persona ahorcada, aunque también hace referencia a la violencia que deriva de la incomprensión de la lengua del otro, de la falta de comunicación (Tobar y Gómez 2004). Esta interpretación de la máscara es ampliamente difundida en Sibundoy y, al igual que el Matachín, es fácil encontrar reproducciones de este personaje hechas por artesanos nativos.

Hay Sanjuanes hombres y mujeres; las máscaras de ellas no tienen la lengua fuera porque las mujeres no se suicidaban. Según un relato recabado en una publicación editada por una fundación social con participación kamsá, la ropa de los hombres mezcla la tradicional indígena, la cusma, con un traje, asociado con la cultura blanca (FSAI 2013). Los Sanjuanes, que en su expresión macabra sintetizan el instante extremo y definitivo de la muerte, del sacrificio, tienen facciones grotescas características, como lo indica su lengua desproporcionada. Esta tendencia estilística caracteriza el arte kamsá hasta hoy, como lo confirmaron algunos artesanos que identifican el gusto por la irreverencia y la exageración como una marca distintiva en la configuración humana kamsá, especialmente en comparación con el arte de los indígenas vecinos (Quiñones 2017). Así, los Sanjuanes son una especie de caricatura del estilo del blanco, del colonizador que despreciaba las ropas nativas e incluso intentó prohibirlas; así, ellos visten un traje con una clara alusión a la identidad del blanco. En una fiesta fuertemente colorida, el traje de los Sanjuanes es oscuro crea un corte cromático. Incluso estas ropas han sido interpretadas como raídas, maltrechas y viejas, asociadas con un aspecto oscuro y sombrío del Carnaval (Tobar y Gómez 2004).

Sugiero que estos dos personajes, Matachín y Sanjuanes, pueden ser hoy entendidos a partir de la contraposición a la presencia del blanco y que a la vez sintetizan las dinámicas del encuentro en el momento sacrificial. Según esta interpretación, los dos representan facetas del mismo principio diabólico y que trae la redención del pueblo, con el Matachín como diablo ancestral anterior a los blancos, y los Sanjuanes, la muerte como resultado de la desesperanza colectiva. El Matachín, anterior a los españoles, y los Sanjuanes, producto de su presencia, asocian la llegada del blanco con un desenlace trágico y definitivo, pero

desde perspectivas temporales opuestas: ambos crean el puente entre las fases del momento catastrófico. Aparece aquí entonces una lectura que abarca varias facetas temporales de la vivencia kamsá sobre el contacto y la convivencia con el blanco.

Paralelamente, encontramos la presión que ejerció la Iglesia para asimilar a los Sanjuaneros con el santo católico San Juan que, como vimos, viene del proyecto de la Misión por introducir la celebración de la fecha de este santo que murió degollado (Tobar y Gómez 2004; FSAI 2013), lo que apunta hacia un paralelo con el gallo degollado ritualmente durante el Carnaval. Recordemos que el castillo vegetal donde se cuelga al animal representa, en la tradición oral kamsá, la casa nativa quemada por los blancos. El episodio de la destrucción del hogar del otro es recurrente en la historia del Valle; pueden encontrarse algunos registros y comprobar que la agresión venía de los dos lados (Bonilla 2006). Por ello, el gallo puede representar dos muertes: la del español violador a manos del indígena y la del santo que, en su hagiografía, sería una víctima sacrificada por la religión de los blancos, muerto por los paganos que pueden ser aquellos bíblicos o por la faceta herética del indígena que mata al blanco, representante y portador de la religión verdadera con sus santos.

Otra figura típica del *Betsknate* es la de los Saraguayes. Según algunos testimonios kamsá recabados en un libro editado por la FSAI (2013), estos eran el centro de una fiesta realizada cada 15 de junio en conmemoración de la llegada de los blancos. Los Saraguayes realizan una danza específica: el Saraguay, en la que hacen un diseño en forma de “S” y representan un camino en el territorio, la forma como los indígenas podían moverse libremente en él (FSAI 2013). Siguiendo este mismo libro, los Saraguayes aparecieron en la década de 1940 como parte de la celebración de las festividades junto a los colonos, como una iniciativa de Alberto Juajibioy, importante figura kamsá, para dar una identidad a la participación del indígena en estas fiestas controladas por los blancos. Sin embargo, desaparecieron por la presión de los no-indígenas que los limitaron a participar solamente en el *Uacjnayte*, o Día de los difuntos, que era el único momento en que el obispo los autorizaba a aparecer (FSAI 2013). El argumento era aquel ya conocido de que, al participar en varias fiestas, los jefes de los Saraguayes llegaban incluso a vender las tierras para cumplir con los compromisos en estos eventos. Para evitar esta situación, se quedaron como simples figuras subordinadas en las fiestas

litúrgicas de la Iglesia, pero en la década de 1970 regresaron al Carnaval con ayuda del Cabildo (FSAI 2013).

Según algunas versiones recogidas por investigadores nativos, los Saraguayes representan, de forma caricaturesca, a los colonos y sus engaños. Por lo tanto, es el indígena representando al blanco que trae el engaño bajo una forma atractiva, pero ilusoria (Tandioy y Maffla 2001). Por eso llevan ocho espejos, símbolo recurrente de los engaños de los europeos a los indígenas, en el casco o sombrero, el morón. También portan cascabeles, que representarían, según esta lectura, objetos llamativos de poco valor intercambiados por bienes importantes, como las tierras que pertenecían a los indígenas, por ejemplo (Tandioy y Maffla 2001). Aunque la anterior sea una interpretación producida por investigadores kamsá, es necesario anotar que la aparente ingenuidad del indígena, al supuestamente no comprender el verdadero (mínimo) valor de los objetos que recibía, esconde la atribución de un único criterio de evaluación de las piezas en juego: el criterio del blanco. Sin embargo, sabemos que el valor de los objetos involucrados en los intercambios depende de factores oriundos de las formas de pensar nativas y responder a criterios de otro tipo, asociados con su propia cosmología (Gordon 2006). De este modo, una interpretación –incluso si es adoptada por los propios indígenas– que reduce las relaciones comerciales entre blancos e indígenas a un engaño, que intercambia baratijas sin valor por riquezas, nace del mundo blanco, aunque su intención sea denunciar el engaño que, por otro lado, existió y aparece hasta hoy.

#### INTERPRETACIONES DEL *BETSKNATE* HOY

Como vimos, los personajes del Carnaval remiten a elementos y factores que surgen de la situación de convivencia entre indígenas y blancos, sea en los significados que esas figuras transmiten, o en el relato que ellos mismos protagonizan; si en el primer caso, traen la lectura culturalmente trabajada de temas como, por ejemplo, el surgimiento del carnaval indígena y el papel que en este tuvo el diablo cristiano, en el segundo caso la biografía de estas figuras muestra la oposición de la Iglesia y cómo esos personajes ganaron un lugar en el *Betsknate*. En otras palabras, es una narrativa compleja sobre el desarrollo de la convivencia, plasmada en varios registros. Esta narrativa, aunque impulsada por la mirada del nativo, no es exclusivamente nativa y tiene el factor del

sacrificio como desenlace sensible. A partir de esos personajes y del acto de sacrificio que ellos protagonizan, propondré mi análisis del *Betsknate*.

Ante todo, el *Betsknate* hace referencia a un evento fundacional. Varios relatos registrados por las fuentes cuentan que antes del Carnaval la vida era solo trabajo y rutina, vivían sin diversión ni distracción, sin música, hasta la llegada de un ser sobrenatural que les enseñó a trabajar la madera, a fabricar instrumentos musicales y hacer su propia música en, por lo menos, una fiesta durante el año (Tobar y Gómez 2004; Fajardo 2006). Como vimos en otra versión del surgimiento de esa festividad, el diablo, representado en el Matachín, reinaba en la Tierra antes de la llegada de la fe católica. En aquel tiempo se celebraba ya el Carnaval, pero no como se conoce hoy; tras la llegada de la fe católica la fiesta infiel fue domesticada y recordada en la figura de su antiguo rey derrotado, el diablo. Siendo así, en los dos casos parece claro que podemos considerar el *Betsknate* como un indicador de un cambio de era a partir del contacto.

El evento anual del Carnaval es ciertamente la puerta de entrada de elementos foráneos que son, por cierto, uno de sus componentes más importantes y dinámicos. También es importante recordar que hay testigos de que los kamsá celebraban varias festividades durante el año (Fajardo 2006), y que el Carnaval actual es el resultado de un esfuerzo de los misioneros para domesticar lo que consideraban como una incontrolada animosidad indígena que podía transmutar en belicosidad festiva. Es decir, el *Betsknate* está marcado desde su propia génesis por el proyecto histórico del blanco y su intervención en el Valle. Me parece claro que, durante el *Betsknate*, es posible notar esta tensión o inestabilidad que se expresa en la ambigüedad de sus propios personajes, como en casi todos los elementos del Carnaval kamsá. Su relación no es unívoca y aséptica, por el contrario, la transmutación del papel de los participantes en el proceso parece la regla y, en este contexto, el factor externo es el desencadenante de la senda dramática. Así, en una narración oral sobre este Carnaval, el diablo aparece en la fiesta disfrazado de ser humano, como un joven hermoso festejando entre el pueblo, pero es descubierto (o desenmascarado) porque las personas sospechan, debido a su comportamiento, que parece ser de un “extranjero”, entonces notan que tiene patas de gallina o de gallo (Juajibioy 1987). Es interesante que el diablo sea desenmascarado precisamente a partir de la fisicidad del animal que se sacrifica: él es el diablo; pero también es delatado por el hecho de

parecer extranjero. Hay en esta figura entonces muchos elementos de la fluidez en la condición del otro; es el mal que llega de fuera, que se debe sacrificar, pero también es atractivo.

En el sacrificio del gallo hay varios factores que merecen nuestro interés: el acto central y eje principal es claramente el propio sacrificio, pero alrededor de este giran las figuras de la víctima y el agresor. De hecho, considero el sacrificio como un acto central del *Betsknate* y no como otro ritual más de esta festividad (Tobar y Gómez 2004). En este contexto específico, se trata simbólicamente de figuras colectivas ya que, por un lado, tenemos el pueblo kamsá que, representado por los verdugos, ejecuta el sacrificio del otro, del español, identificado genéricamente con el extranjero e invasor. El Matachín llama a toda la comunidad para que, como actor colectivo, participe del sacrificio y active su memoria. El castillo no representa una casa cualquiera, es el arquetipo de la “casa” quemada en las épocas conflictivas del contacto. El gallo, como signo fuerte, carga las funciones de víctima, pero es sacrificado por una entidad que, a su vez, se caracteriza por personificar la representación de la muerte violenta del indígena, ahorcado por la llegada o la acción del blanco. Esto se hace remitiéndose a una figura católica, impuesta por los misioneros, la del santo San Juan, a su vez muerto degollado. Así, el gallo muerto por el indígena macabro, que también se sacrificó a sí mismo al suicidarse, queda colgado en el castillo que antiguamente era quemado para recordar la primera casa indígena destruida por los españoles.

A pesar de la aparente confusión de los roles de los protagonistas del sacrificio y sus respectivas funciones, en todo lo anterior hay una alegoría al sacrificio nativo: el indígena arquetípico que se suicidó por la presión del blanco escenifica la muerte de su pueblo en una ambigüedad en que se señala otro sacrificio potencial y latente. El gallo indica la muerte colectiva nativa, pero también parece advertir la capacidad belicosa del indígena que desafía al blanco con su gesto burlesco. La muerte ritual del animal, en un escenario de domesticación surgido de la negociación a partir del intento de imposición de la Iglesia, exorciza ritualmente la agresividad objetiva de los kamsá, que aceptan la convivencia con el blanco, pero recuerdan que no olvidan y que aceptan ritualizar su violencia en el sacrificio del gallo que, en este caso, sería claramente el extranjero.

Puede invocarse aquí una interpretación clásica del sacrificio que ve en este una forma de que el grupo dirija hacia la víctima una violencia

virtualmente peligrosa, pues el sacrificio sustituye a la víctima original, objeto inicial de la violencia, por la víctima sacrificial. Sería una forma de proteger al colectivo de su propia violencia, potencialmente capaz de destruir el grupo si esta queda fuera de control (Girard 1983). En su intento por exorcizar un círculo de violencia inaugurado por la agresión inicial, la víctima debe ser vencida, su muerte debe satisfacer el deseo de venganza y no incentivarlo. Domestica así la violencia para que sea tolerable, socialmente aceptable y prevenir aquella descontrolada, lo que las sociedades modernas hacen por medio de la Justicia, que detenta el monopolio de la venganza. Los kamsá interpretan la violencia incontrolada como una especie de contagio que, por eso, se relaciona con formas de purificación, incluso en el ámbito ritual (Girard 1983). Asimismo, aquí está en juego la tríada del sujeto, la presa y el otro, identificada en ámbitos nativos suramericanos, que sugiere la intercambiabilidad continua de estos roles (Viveiros de Castro 2002), que es precisamente lo que ocurre con las figuras del *Betsknate*, que no pueden reducirse solo a la función fija de verdugo o víctima, ni tampoco la flexibilidad de sus papeles puede interpretarse simplemente como una inversión, especialmente en el caso de San Juan que pasaría de sacrificado a victimario (Tobar y Gómez 2004).

Obviamente estas interpretaciones no pueden ser adaptadas paso a paso para el caso kamsá, pues no estamos ante un acto de violencia primordial que amenace continuamente al colectivo, ni es posible entender el sacrificio como una matriz de lo social. En el *Betsknate*, sin embargo, lo más interesante es la función de la víctima con relación a la violencia latente que el sacrificio propone exorcizar. Este no es el caso de una violencia intestinal y destructora, sino de la violencia germinal que en el imaginario indígena está asociada con el contacto. Es una forma de revivir, de actualizar, la violencia en el espacio ritual (del indígena al sacrificar el gallo) y una forma de memoria (al recordar el sacrificio del indígena). Esta fija simbólicamente las concesiones de los nativos durante estos años, en un entorno potencialmente conflictivo y marcado por algunos episodios de violencia concreta. Concluyo que el sacrificio es una válvula de escape de la presión del conflicto latente entre las etnias y la liberación del instinto agresivo en el sacrificio del animal. Resulta claro que los indígenas saben muy bien cómo fue el contacto y que, si viven ahora en paz, no es por ingenuidad o debilidad, sino por opción propia. Si el pacto se rompe, recuerdan cómo actuar con violencia.

Asociado con el tema fundamental del perdón en el ámbito del *Betsknate*, algunos autores han sugerido que este Carnaval funciona como una forma de prevención y resolución de conflictos (Tobar y Gómez 2004). Por medio del perdón, se obtendría la absolución y, así, el olvido, mediante un proceso ligado con la temporalidad, que permite caminar hacia el futuro al reestablecer los ciclos. El gallo, llamado también *horero*, asociado con la labor de hacer fluir el tiempo, es sacrificado para provocar el renacer de la temporalidad, para generar otro tiempo y, así, olvidar (Tobar y Gómez 2004). Este tema está relacionado de forma casi espontánea con los sucesos más amplios de violencia fratricida que ha vivido el país y que no han estado ausentes en el Valle; sin embargo, es necesario apuntar que, si bien los hechos del conflicto armado aparecen en la memoria reciente, estos no son aludidos simbólicamente o ritualmente de forma específica en las narrativas del *Betsknate*. De esta forma, los kamsá han vivido la violencia traída por el conflicto y atribuida genéricamente a los blancos, pero estos elementos no han ganado un espacio específico y explícito dentro del Carnaval. Desde mi punto de vista, el *Betsknate*, con su acto sacrificial culminante, funciona más como un sintetizador de la elaboración nativa en tonos míticos sobre la trama histórica de las relaciones interétnicas en el Valle. Aunque el tema del perdón y el olvido sea central, el *Betsknate* permite confirmar los ejes de transformación cultural que ha vivido Sibundoy y los kamsá, y cómo estos alcanzan una interpretación simbólica y confirman su relevancia hasta los días de hoy. En otras palabras, encontramos la expresión de una lectura histórica en términos míticos (Rappaport 1998). Por un lado, está la presencia del blanco y su peso factual, asociado con hechos concretos como la invasión del territorio, la violencia y la expropiación; por otro, está la lectura de este pasado desde la perspectiva del pueblo indígena que no se reduce a términos históricos.

Estas figuras ofrecen informaciones sobre la forma en la que los hechos históricos, sobre todo su lectura nativa, están relacionados con relatos de tipo mítico, asociados con el territorio de forma concreta pero también de manera flexible, según criterios asociados a ideas tradicionales (Rappaport 1985). Hay así un uso de la historia en términos de reivindicación, por lo que esta puede parecer variable, ya que responde a una lógica que no es necesariamente histórica. Es una forma de avivar la memoria de hechos conflictivos concretos y datados en clave mítica. El pasado, entendido como

el espacio histórico de los ancestros (Gow 1991), es revitalizado durante el *Betsknate* para darle un sentido actual, para reactualizar su sentido mítico (Tobar y Gómez 2004). Entonces el sacrificio es una forma de actualizar ritualmente la violencia pasada sufrida y potencialmente ejercida; el Matachín revive el ayer pagano y cuestiona la llegada de la fe; los Sanjuanés le dan cara al protagonista del sacrificio propio y ajeno; los Saraguayes recuerdan la apropiación física del territorio y el engaño histórico; el castillo es la casa primordial quemada y, finalmente, el gallo reúne los actantes del sacrificio. Todos estos elementos pertenecen al universo ancestral, no como pasados miembros del grupo en tanto individuos o parientes, sino en el conjunto de los mayores, como la serie de significados heredados que les permiten entenderse como indígenas hoy con relación a la transformación histórica.

En la fase concreta de la eventualidad y de la contingencia, dominada por el presente y no por el pasado ancestral, el encuentro trae un cambio que puede llevar a la actualización de las categorías del extranjero y del enemigo con relación al blanco (Vilaça 2006). En algunos casos, actualizan el discurso mítico al relacionarlo con hechos históricos actuales, que traen caos y amenazas, hecho que no es una novedad entre algunos pueblos amerindios, en los que los mitos no constituyen un cuerpo canónico, sino un saber narrativo contra la entropía (Albert 2000). De esta forma, no ven la intervención de los blancos como una disrupción en la temporalidad familiar, sino que la explican a partir de los registros que permiten leer los hechos disociados de los escenarios de contacto. Así, el hecho de que haya un sacrificio que incluye al indígena como verdugo, pero que actualiza el suceso histórico de la violencia del extranjero, tiene implicaciones concretas en el tiempo actual. No solamente recuerda ritualmente un evento, el tinte mítico de los personajes no debe engañarnos: los kamsá están poniendo de manifiesto un acto de violencia y lo transforman en un acto tangible actual.

La idea indígena de historia, interpretada en forma mítica, es la base para la identificación del grupo y entra en dinámicas concretas (Rappaport 1985). No es posible entender la conciencia histórica de los nativos sin su interrelación con la presencia de lo foráneo, sea el gobierno colonial o moderno (Rappaport 1998), o la Misión capuchina en el caso kamsá. La historia, en su versión nativa particular, sin un orden cronológico preciso y aludiendo a lugares y hechos míticos, registra los sucesos y

derrotas de sus reivindicaciones, no es narrativa, ni estilizada, tampoco episódica, sino flexible y ambigua. Esto la convierte en una forma de conocimiento útil en varios contextos, ya que la relación de los nativos con la sociedad dominante es elaborada precisamente en el espacio de la interpretación histórica (Rappaport 1998). Así, los rasgos asociados con el universo mítico de algunas narrativas y personajes del Carnaval no desvirtúan el sentido concreto de la interpretación nativa de los hechos, de su adecuación a la realidad evidente y conflictiva del contacto.

### CONCLUSIONES

Hemos visto cómo es posible identificar en el contexto del *Betsknate* algunas figuras y elementos que participan en la elaboración de una lectura sobre el kamsá actual, teniendo en cuenta el acervo de significantes que provienen de un ámbito pasado, en un sentido bastante amplio, que incluye los eventos históricos transcurridos y las narraciones sobre los antepasados. El *Betsknate* plasma particularmente esta dinámica al aglutinar en sus personajes y actos rituales el recuento de las formas en que los kamsá han interpretado su relación con el extranjero y su cultura e instituciones, generando así una manera de explicar estos hechos y darles sentido en el tiempo presente, con el resultado concreto de incluso neutralizar simbólicamente un potencial conflicto latente durante largo tiempo.

Claramente, los kamsá leen su situación actual a la luz de dinámicas de transformación y cambio cultural. Estos factores representan en Sibundoy los términos de una nueva configuración, y no las evidencias de una novedad histórica. Por el contrario, los kamsá han retrabajado, desde la llegada de los primeros blancos siglos atrás, los significados sobre temas vitales como el territorio, la espiritualidad, la transmisión de la cultura e incluso las formas de sanación (Pinzón, Suárez y Garay 2004). Así, la relación que establecen con los significantes de la herencia cultural que han recibido de sus mayores no es ni temporal, ni culturalmente anterior al contacto. El contexto cultural actual no coincide con los vestigios de un pueblo sobreviviente a la presión blanca, sino que representa la convivencia creativa, aunque siempre potencialmente conflictiva, con la influencia constante y permanente de la sociedad mayor. Esta lectura no deriva de una raíz exclusivamente nativa, sino que toma forma precisamente a partir del papel indígena en el contexto de la presencia transformadora del

otro, lo que no implica necesariamente un proceso de pérdida, sino que desencadena dinámicas que se recrean y que pueden ser interpretadas y comprendidas como propias, aunque sean inseparables de los contextos de contacto.

No pretendo aquí sugerir que la única forma por la cual se expresa la presencia del otro sea como una amenaza de erosión de la cultura local, y que la interacción de la vida indígena con otras tradiciones sea simplemente de resistencia o hasta reacción. Sin embargo, aun reconociendo el carácter innovador e indeterminado de la relación entre el indígena y el otro, difícilmente definible *a priori*, es necesario anotar que el encuentro y la convivencia poseen un potencial de amenaza desde el punto de vista nativo. Al resaltar los mecanismos particulares y exclusivos de los nativos para releer y metabolizar los estímulos blancos, concediéndoles una capacidad de reformulación de los procesos que los saca de una supuesta sumisión histórica y cultural en la que fueron colocados, podemos también acabar encubriendo episodios de evidente depredación cultural a manos de la sociedad mayor. Es importante, y hasta coherente con los datos de campo, considerar a los indígenas como dueños de una capacidad de transformación histórica explícita en los procesos de cambio dentro de las relaciones interétnicas. Pero eso no implica que las seducciones de la sociedad blanca no fomenten o aceleren procesos de extinción de saberes y hábitos que son considerados por ellos mismos como pérdidas que tal vez podrían haber sido contornadas.

El *Betsknate* parece un testimonio complejo, no unívoco, de este cuadro. En la narrativa ritual se ponen en juego los elementos constitutivos del kamsá a partir de un sentido dinámico, en gran parte inconcluso, pues sus personajes y narrativas hacen referencia a la temporalidad pasada, pero lo anterior, lo pasado, no está situado en un tiempo dissociado del hoy y del mañana, ya que el ser de hoy sí viene del ayer, pero cobra sentido para el devenir. Y cuando pensamos en el devenir, al menos en el caso kamsá, no se trata de una dimensión vinculada, definida necesariamente por la temporalidad, sino de una dimensión que no está dada, que debe buscarse y que implica un posicionamiento, una actitud ante la cotidianidad, con repercusiones en varios aspectos de la vida. Esa mirada sugiere considerar las nociones e indicios que se contraponen a la vivencia rápida e inmediata. Es el espacio donde el flujo del saber encuentra un repositorio, pero no para estancarse sino para sustraerse

al acontecimiento vertiginoso. Esta es la narración del acontecimiento que da prioridad a las ideas sobre los eventos. No se trata simplemente de mirar hacia el pasado, sino de gestionar el presente para alcanzar un futuro como indígenas (Quiñones 2017).

La tensión dramática condensada en el sacrificio ritual refleja la pérdida histórica y sustenta el relato mítico. Pero también alerta sobre las amenazas potencialmente actuales. Las funciones de víctima, victimario y objeto del sacrificio –sean santos católicos, demonios ancestrales, indígenas suicidas o agresores y españoles invasores o agredidos–, que parecen condensar significantes cambiantes y alternados, no expresan confusión, sino la riqueza de una mirada multifacética, como multifacéticos son todos estos procesos en construcción, aquellos históricos y aquellos en curso, actualizados periódicamente en el *Betsknate*. El sustrato radicalmente extranjero de varios elementos de la génesis del sentirse kamsá no hace a este pueblo en ningún modo “menos indígena”, así como tampoco parece posible hablar de una apropiación nativa de significados o símbolos blancos; por el contrario, expresa la metabolización del proceso del pueblo kamsá en el territorio y tiempo que les tocó vivir. Que algunos temas y valores hayan sido traídos por los misioneros no los hace menos partícipes en la confección de las narrativas que tratan sobre el ser kamsá. Que los elementos anteriores al tiempo, como por ejemplo el diablo primordial, pueda tener aspectos que lo localizan en un momento histórico definido no entra en conflicto con su naturaleza mítica. Esto solo sucede si aplicamos las nociones de observadores no-indígenas y definimos una relación esencialmente antitética entre relato mítico y comprensión histórica de lo vivido. Los kamsá entienden su pasado continuamente en el presente para afrontar el futuro; esto es, actualizan hoy elementos míticos que tienen una raíz histórica, para estructurar su continuidad futura como pueblo indígena permanentemente amenazado por las presiones de la sociedad mayor.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce. 2000. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomani)”. En *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, 239-276. São Paulo: Editora Unesp.

- Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp.
- Bonilla, Víctor Daniel. 2006. *Siervos de Dios y amos de indígenas: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Canchala, Humberto. 1995. “El imaginario simbólico de los rituales del carnaval comunidad kamsa Sibundoy Putumayo”. Tesis de maestría, Programa de Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto.
- Charry, Alicia Constanza. 1991. “Contacto, colonización y conflicto en el valle de Sibundoy: 1870 1930.” Tesis de grado, Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 1997. “Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en las tierras bajas de América del Sur”. *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 1: 207-232.
- Erikson, Philippe. 2004. “Chamanisme, écriture et ethnopolitique”. *L’Homme* 171-172, 3: 525-528.
- Erikson, Philippe. 2007. “Faces from the Past. Just how ‘Ancestral’ are Matis ‘Ancestor Spirit’ Masks?” En *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, 219-242. Gainesville: University Press of Florida.
- Fajardo, Jonathan. 2006. “El carnaval del perdón”. *Porik An* 11: 400-416.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger. 2007. “Introduction. Indigenous History and the History of the ‘Indians’”. En *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, editado por Carlos Fausto y Michael Heckenberger, 1-46. Gainesville: University Press of Florida.
- Friede, Juan. 1945. “Leyendas de nuestro señor de Sibundoy y el santo Carlos Tamabioy”. *Boletín de Arqueología* 1, 4: 315-318.
- Fundación Social Alma India (FSAI). 2013. *Tras las huellas de los personajes del Betscanate: Un registro para la memoria en el tiempo*. [S. L.].
- Girard, René. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gordon, Cesar. 2006. *Economía selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres et New York: Routledge.
- Juajibioy, Alberto. 1987. *Relatos y leyendas orales*. Bogotá: Editora Guadalupe.
- Mouriès, Thomas. 2014. “¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana”. *Anthropologica* 32, 32: 17-40.
- Oliveira, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana* 1, 4: 47-77.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2004. *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quiñones, Yago. 2017. “Yajé: um ‘remédio’ para ser índio hoje: O uso da ayahuasca na prática xamânica do grupo Kamsá entre tradição, mudança, ancestralidade e contato interétnico”. Tesis doctoral, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS / UFRJ Universidad Federal do Rio de Janeiro.
- Rappaport, Joanne. 1982. "Territory and Tradition: The Ethnohistory of The Paez of Tierradentro, Colombia". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Illinois–Urbana.
- Rappaport, Joanne. 1985. “History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia”. *American Ethnologist* 12: 27-45.
- Rappaport, Joanne. 1998. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Bristol: The University of Chicago Press.
- Tandioy, Francisco y Alfonso Maffla. 2001. “Simbolismos de los carnavales inga y kamentsa del valle de Sibundoy (Alto Putumayo)”. *Hechos y proyecciones del Lenguaje: Universidad de Nariño* 10: 7-25.
- Tobar, Javier y Herinaldy Gómez. 2004. *Perdón, violencia y disidencia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Triana, Miguel. 1950. *Por el Sur de Colombia: Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Vilaça, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo et ál. 2003. *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/Florianópolis: Projeto NUTI-Pronex.

### **Diarios de campo**

Diario de campo 1. Diario de campo (febrero 2015). Sibundoy, Putumayo (notas manuscritas, fotografía).