



UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

Facultad de Administración de Empresas Turísticas y Hoteleras

El Shinÿak -Fuego y su relación con la cosmogonía de la comunidad Kamëntšá - Valle de Sibundoy, Putumayo como propuesta de valoración de la cocina tradicional; desde el turismo consciente.

Carmen Doris Jacanamijoy Juajibioy

Directora: Martha Lucía Vélez

Bogotá, 25 de julio 2018

Dedicatoria

Este trabajo, dedicado a mi familia, con quienes he contado incondicionalmente a lo largo de este caminar, a mi *Bebmá* (Mamá) y a mi *Bebtá* (Papá) quienes con su sabiduría y ejemplo me han dado las herramientas para enfrentar todos los obstáculos en el camino, *Atšbe kanje buiñ* (mis hermanos), Carmela, Marina, Heriberto y Armando quienes me han brindado su ayuda, *Atšbe šěšonat* (mis hijos), Liceth y Camilo quienes han sido el motor de esta lucha, por su fuerza y apoyo incondicional y a la Facultad de Administración de Empresas Turísticas y Hoteleras por su apoyo para la consecución de mi carrera.

Agradecimientos

Durante este camino, que parcialmente culmina con la realización de este proyecto, he contado con el integro apoyo de mi familia. Por tal razón, quiero agradecer a mis padres, hermanos e hijos por su comprensión y sobre todo por enseñarme que con fuerza y perseverancia los obstáculos son superables.

Así mismo, a los compañeros y profesores que me han acompañado en este proceso de aprendizaje, sin ellos este camino recorrido no habría sido tan interesante.

A mi directora, agradezco infinitamente su paciencia y comprensión, nada habría sido posible sin ella. Mil gracias Martha.

A todos los colaboradores de este proyecto quienes aportaron gran parte de su tiempo y conocimiento para su desarrollo. Especiales agradecimientos a Taitas, Mamitas y Sabedores (as) del Pueblo Kamëntšá.

Finalmente agradezco a todos mis amigos cercanos quienes de una u otra forma fueron de gran ayuda en este proceso. Muchas gracias por su apoyo.

Tabla de contenido

| | | |
|-------------|--|-----|
| Capítulo 1 | La Comunidad Kamëntšá: caracterización y cosmogonía. | 9 |
| 1.1 | Descripción de la comunidad Kamëntšá: Localización, historia, organización social, sistema alimentario - economía y medicina tradicional. | 9 |
| 1.2 | Territorio Kamëntšá: sentidos, significados culturales y cambios en el tiempo en el <i>Wáman Lware</i> . | 33 |
| 1.3 | La concepción del alimento “saná” del pueblo Kamëntšá como fuente de sabiduría. | 45 |
| 1.4 | La metamorfosis alimentaria del pueblo Kamëntšá y análisis de esta problemática. | 59 |
| Capítulo 2. | ¿Qué entendemos por cocina propia y turismo? | 67 |
| 2.1 | La cocina propia de los Kamëntšá | 67 |
| 2.2 | El turismo a partir del conocimiento del Pueblo Kamëntšá | 72 |
| Capítulo 3 | <i>Tšaba Jisiyiñam kem Lware</i> “para vivir bien en el territorio”, fundamento para el turismo consciente desde el conocimiento sobre <i>saná jomantiñam</i> del pueblo Kamëntšá. | 78 |
| 3.1 | Descripción del turismo consciente | 78 |
| 3.2 | El conocimiento del pueblo Kamëntšá fundamento para la definición de turismo consciente. | 82 |
| 3.3 | Propuesta a modo de reflexión: valoración de la cocina propia Kamëntšá como un producto a partir del turismo consciente para la economía del <i>Wáman Lware</i> . | 86 |
| | Conclusiones | 92 |
| | Bibliografía | 95 |
| | Anexos | 99 |
| | Glosario | 101 |

Introducción

Las cocinas tradicionales en Colombia son diversas y exaltan su cultura, los saberes culinarios y las expresiones de cada pueblo indígena. Éstos, son la muestra de la multiculturalidad que posee nuestro país, siendo la cocina no solo es el espacio donde se prepara el alimento sino que reúne a la familia dentro de los hogares. Debido a que el funcionamiento y dinámica de la cocina de los Kamëntšás gira entorno al *Shinyak* (fuego) como elemento fundamental porque proporciona calor, luz y protección, este elemento permite y facilita la cohesión familiar en la que se tejen relaciones interpersonales en los hogares de la comunidad Kamëntšá. Por ello, es necesario buscar mecanismos de conservación, protección y recuperación de las tradiciones culinarias, con el fin de hacer procesos de memoria sobre las cocinas tradicionales, teniendo en cuenta que hoy la culinaria es una actividad económica y dinámica que contribuye a toda la cadena productiva y al mejoramiento de la calidad de vida.

A raíz del interés por recuperar la cultura e identidad ancestral por parte algunos grupos sociales de diferentes territorios, en las últimas décadas la cocina tradicional ha tenido un gran auge y se ha revalorizado por su relación con las tradiciones y dinámicas sociales. Provocando de esta manera, que las nuevas generaciones se identifiquen con un símbolo cultural a partir de la culinaria autóctona.

Este “fenómeno culinario de reciente emergencia, se basa en la reinención de la cocina tradicional colombiana a través de la aplicación de técnicas y tecnologías culinarias producida por un grupo de consumidores con características particulares” (Castillo, 2014,

p.6). Estos hechos han cambiado el paradigma de la comida colombiana de tal manera que se piense en la valoración de la cocina tradicional, y que, además, hoy se conciba la comida con una mirada diferente e incluyente. Por eso, “la cocina de hoy es consciente de su posición en el devenir cultural de un pueblo y es crecientemente ideológica” (López de Mesa, 2015, p.22).

López de Mesa, 2015, expresa que en este momento “el Ministerio de Cultura le presta mayor atención al patrimonio gastronómico nacional”, asimismo “Procolombia y el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, antes oficiales tienen injerencia en la política estatal fomentando la gastronomía del país” (p.24), como una respuesta a “procesos de globalización, capitalismo y el flujo de personas a través de migraciones y turismo masivo” (Castillo, 2014, p.8). De igual modo, surge este proceso como la reafirmación de la identidad de los colombianos, en un país diverso y multicultural a partir de las comidas regionales y autóctonas.

Castillo, opina que el ejemplo más claro, es Perú “pionero en la revaloración de la cocina tradicional peruana”, quienes potencializaron la cocina tradicional y la concibieron como “una actividad económica que está fuertemente ligada al turismo” convirtiéndolo en destino gastronómico ofreciéndole “al consumidor cosmopolita de clase media, local o extranjero, consumir una experiencia auténtica del otro a través de su cocina” (2014, p.8-9).

Estos procesos de reafirmación de identidad permiten desarrollar procesos regionales y locales a través de la cocina; es por ello que este proyecto se enfocará a analizar los conocimientos de la cocina propia de la comunidad Kamëntšá del Valle de Sibundoy (Putumayo), como manifestación cultural en riesgo de desaparecer. Por ende, el turismo

puede ser una herramienta que contribuya a la reivindicación, revaloración y reconstrucción de la cocina tradicional de este pueblo indígena, que a su vez le permita desarrollar una actividad económica a través del turismo consciente como filosofía de vida, que les permita seguir en el tiempo su cultura ancestral y fortalecer su identidad poniendo en valor sus saberes culinarios.

Cabe resaltar que este trabajo es de tipo descriptivo, analítico y propositivo. En el que se trabajó con una visión cultural esta investigación y se utilizó la metodología cualitativa, con un enfoque etnográfico a partir de la observación participante mediante del *jtsenojuabnaya*, (existir reflexionando) desde la voz de los mayores, así como también desde el conocimiento transmitido por mis padres que han sembrado ese pensamiento mayor a través del *jabiyam* (conversar) que ha quedado plasmado en mi memoria; igualmente se practicó el *jabiyam* con los y las sabedoras de la comunidad Kamëntšá, con entrevistas semi-estructuradas a líderes de la comunidad Kamëntšá como guía y herramienta de recolección para seguir tejiendo el *nyayanëfja* (tejido histórico) desde *juabn* (pensamiento). Así como también se hizo una revisión de fuentes secundarias remitiéndose a libros, trabajos de grado, revistas, artículos y estudios previos sobre la cocina y turismo consciente.

La investigación se estructura en tres capítulos:

El capítulo 1: *La comunidad Kamëntšá: caracterización y cosmogonía*, trata todo lo referente a este pueblo; con el fin de contextualizar al lector en cuatro ítems: el primer ítem habla sobre *la descripción de la comunidad Kamëntšá* en cuanto a la localización, su historia, organización social, sistema alimentario- económico y medicina tradicional. El segundo ítem, contiene el tema del *territorio*, a partir del sentir, su significado y sus transformaciones

en el tiempo; el tercer ítem introduce a *la concepción del alimento “saná” como fuente de sabiduría*; el cuarto ítem: familiariza *la metamorfosis alimentaria del pueblo y análisis de esta problemática*. Este capítulo encierra de cierta manera la vida del pueblo Kamëntšá en el *Waman Lware* (Valle de Sibundoy), su territorio ancestral en el que se teje su historia; y que, con el tiempo, desde la llegada del hombre blanco a este lugar se transforma y, se comparte el territorio, creando un lugar de paz; sin embargo, “la cultura dominante” con sus diferentes imposiciones ha llevado a que esta cultura esté en peligro de extinción cultural. (Collin, 1999, p.72)

Capítulo 2 *Qué entendemos por cocina propia y turismo*; se divide en dos ítems en los que se reflexiona desde el conocimiento de los mayores: *La Cocina propia de los Kamëntšá*: responde a hacer memoria y reflexionar sobre el término de cocina, en este caso de *Tsafjok*, que traduce cocina, pero que en la memoria desde los mayores es ese espacio o lugar de vida – sagrado, que sirve para alimentar el cuerpo y el espíritu, pero además es un espacio de aprendizaje. El segundo ítem: *El turismo a partir de la mirada Kamëntšá*: contesta a términos interiorizados desde el conocimiento propio *Juabn* que nos permite tejer conceptos que no hacen parte del lenguaje cotidiano de esta comunidad. Y en ese camino de construcción y de reflexión de conocimiento sobre términos que se asocian a turismo, se propone *jabuachan jabuatmanan*, que encierra al turismo a partir de realizar una visita a este territorio, bajo parámetros de respeto hacia la cultura, territorio y la madre tierra *mamatem*, interculturalidad y el fortalecimiento hacia el desarrollo endógeno.

Capítulo 3: *Tšaba Jisiyiñam kem botaman Lware “para vivir bien en el territorio”*, fundamento para el turismo consciente desde el conocimiento de *saná jomantiñam* “Comida que se come” del pueblo Kamëntšá. En el que se trabaja tres ítems: Iniciamos con una

descripción del turismo consciente, concepto en construcción y se fundamenta en el buen vivir “*suma kawsay*”, concepto que se alinea al pensamiento de esta comunidad con el *Tšaba Jisiyiñam kem botaman Lware* (para vivir bien en el territorio); el segundo ítem se trabaja *el conocimiento del pueblo Kamëntšá fundamento para el turismo consciente*, parte de la filosofía de este pueblo para hacer un paralelo de definición de turismo consciente; y el último ítem se trabaja la *propuesta de valoración de la cocina propia Kamëntšá como un producto a partir del turismo consciente para la economía del Waman Lware a modo de reflexión*. A través del “*jtsenojuabnaya*” (existir reflexionando) y del “*juabnëng*” (experiencia) para alimentar “*njayanëfja*” (tejido histórico).

Capítulo 1 La Comunidad Kamëntšá: caracterización y cosmogonía.

1.1 Descripción de la comunidad Kamëntšá: Localización, historia, organización social, sistema alimentario - economía y medicina tradicional.

El pueblo Kamëntšá está localizado en el departamento del Putumayo, Colombia específicamente en el *Wáman Lware*¹, lugar sagrado, territorio de los Kamëntšá², también llamado Valle de Sibundoy. Conformado por los municipios de: **Santiago** (Pueblok³), Puerta de oro de la amazonia; **Colón** (Sokrok⁴), Capital de los termales; **San Francisco** (Binjijok⁵),

¹A lo largo del documento se encontrará la palabra de *Wáman Lware* para referirme al Valle de Sibundoy. Reafirmando la toponimia de este territorio.

²Camëntšá, Kamentsá, Kamsa, Camsá son diferentes nombres asignados a esta nación, como también la grafía es diferente de acuerdo al autor que se cite; sin embargo, a lo largo del documento trabajaré con la siguiente grafía, Kamëntšá.

³ *Pueblok* en lengua Kamëntšá o conocido por los ingas como *Manoy*, actualmente tiene el nombre de Santiago.

⁴ *Sokrok* en lengua Kamëntšá y *Chaupi* en inga, anteriormente el nombre en español era Sucre y actualmente se llama Colón.

⁵ *Binjijok*: que significa lugar de viento y frijoles, territorio cedido por el pueblo Kamëntšá a los colonos, el 5 de junio de 1902 por el Padre Lorenzo de Pupiales junto a 75 personas y solo hasta dos años después es reconocido la fundación de San Francisco a través de la ley 41 de 19 de noviembre de 1904; llamándose el regalo de *Wairasacha* (Mavisoy, 2009, p. 153). Esta última palabra es de origen inga, que tiene la misma

Capital Cívica; el **corregimiento de San Pedro**, Capital agrícola y **Sibundoy** (Tabanok⁶), Capital cultural del Putumayo (Jacanamejoy, & Jacanamijoy. 2007); sobre territorios accidentados, “cuyo relieve pertenece a vertiente oriental de la cordillera de los Andes” (Alcaldía Municipal, 2012, p.26) (Ver mapa N°1).

En nuestros días, el Valle de Sibundoy es conocido por los blancos o foráneos con este nombre desconociendo su nombre real. Pero, para los Kamëntšá su verdadero nombre es el *Wáman Lware*, su tierra sagrada y territorio ancestral, al cual estamos ligados a un lugar de origen que es Sibundoy, su nombre en lengua materna es “*Tabanok*”, que traduce *Pueblo Grande*, considerado un “espacio en donde no existían puntos de división sino de encuentro, donde las personas y los objetos animados e inanimados tenían su propio lenguaje” (Ministerio del Interior & Cabildo indígena Camëntšá, 2012, p.31); además, significa “lugar de partida y llegada, volver, devolver o retornar” (Ministerio del Interior & el Cabildo Indígena Kamëntšá Biya de Mocoa Putumayo, 2014, p.6); de ahí que en nuestra comunidad se realizaba el ritual “*shinyak*”⁷ en el que se siembra la placenta con el ombligo del recién nacido con el fin de hacer el vínculo del niño con *Tsbatsanamamá*⁸ y que busca que este vuelva a su lugar de origen y continúe el legado de sus ancestros. En el presente esta práctica no se realiza debido a que los partos se realizan en los centros de salud y hospitales.

Sin embargo, *Tabanok*, a lo largo de su historia ha tenido varios nombres por los cronistas: “Sebundoy, Simundoy, Sebondoy, Sigundoy, Abundoy, Pueblo grande [...] y

equivalencia al significado dado por los Kamëntšá.

⁶ *Tabanok*: significa pueblo grande y lo reconocemos como nuestro lugar de origen.

⁷ *Shinyak*: es *fogón* viene de la palabra *Shinye* que es sol y mes.

⁸ *Tsbatsanamamá*: Es equivalente a Madre tierra o Madre responsable. Este es un término que es castellanizado y que al descomponer la palabra *Tsbatsana* significa que protege y *mamá*: palabra en español que hace referencia a madre; por lo tanto, es muy común escuchar, leer y escribir *Tsbatsanamamá* por que hace referencia a madre tierra. Anteriormente se utilizaba el término de *mamatema* para hacer referencia a nuestra madre tierra.

“entre 1931- 1935 lo denominaron Las Casas” más tarde fue nombrado San Pablo de Sibundoy (Córdoba, 1982, p.27); y hoy por hoy se lo conoce como municipio de Sibundoy, el cual “cuenta con una extensión de 64.000Km², [...] a una altura de 2.100 msnm y una temperatura promedio entre 10° y 16°, limita con los ríos San Pedro, Putumayo, y San Francisco”(Garzón, 2004, p.20). Su población, según la gobernación del Putumayo es de 13.464 habitantes de acuerdo con el censo del 2008, de los cuales el 6.029 son parte de la comunidad Kamëntšá (Coral, 2015, p.12).

Cabe resaltar que la **historia del pueblo Kamëntšá** está marcada por diferentes acontecimientos que han hecho que este territorio este marcado por la colonización, evangelización y desplazamiento. Su historia será contada desde los cinco tiempos manejados por este pueblo y a continuación se explican brevemente:

1. ***Kacá temp*** (*tiempo de la oscuridad*) un tiempo de crudeza, de los seres mitológicos, sucesos extraordinarios; en el que explica el origen del mundo Kamëntšá o también conocido como el *tiempo de los infieles*, dado este nombre después de ser evangelizados ya que no se conocía a Dios, según la religión católica;
2. ***Kabëngbe temp*** (tiempo de florecimiento de la cultura) con sus propias formas de autoridad, trabajo, festejo y parentesco;
3. ***Anteo temp*** (tiempo antiguo) un tiempo antes de la conquista y en el cual los *bëtsëtsang* (antepasados) cedieron una parte de nuestro territorio a los actuales ingas.
4. ***Šquenëngbe temp*** (llegada de la gente externa o colonizadores), tiempo marcado por la violencia física, emocional y espiritual, hasta el siglo XIX.

5. *Shěntsam temp* (el tiempo de la escasez o de la hambruna) periodo en que todas las culturas habrán de habitar, meditar y concertar para pervivir (Movimiento Regional por la tierra, 2015, p.7-8).

Para efectos de las temáticas tratadas en este documento, se hará énfasis en los siguientes tres tiempos *Anteo temp*, *Šquenëngbe temp* y *Shěntsam temp*, por ser periodos marcados por la llegada de foráneos a este territorio; es decir cuando los Kaměntšá comparten su territorio con personas diferentes a su cultura, a su visión de entender el mundo y es en este momento en el que se fractura su cultura.

Anteo temp: Tiempo en el que foráneos visitan el territorio del *Wamán Lware* por ser una zona comercial y por avanzada militar del imperio Inca. A partir de dos hechos:

1. **La llegada de foráneos a este territorio**, que se fundamenta en la ubicación del *Wamán Lware*, que fue una zona de tránsito comercial, que le permitió tener una relación de intercambio de productos, de saberes ancestrales y relacionados con la medicina con diferentes comunidades de los Andes y la amazonia.

Los kaměntšá en el *anteo tempo* recibieron a diversos grupos indígenas y desarrollaron su propio comercio con Ingas, Quillacingas, Paeces, Guambianos, Witotos, Natagaimas, Coyaimas y Chibchas (Zuluaga, 1994, citado en Mavisoy, 2009, p.127).

Los indígenas Caměntšá intercambiaban productos con las comunidades Sionas, Cofanes y Huitotos del sur de Putumayo. El trueque se especializaba en productos como oro, cera, miel, barniz y yagé. Los Caměntšá utilizaron los caminos ancestrales, como el de *Sachamate*, para tal propósito y por esto fueron identificados como excelentes comerciantes, cargueros y guías, por la tradición de intercambio de recursos que tenían entre la región andina y la amazonia (Min. Interior & Cabildo Indígena Caměntšá, 2012, p.39).

Los dos registros anteriores, muestran que los Kaměntšá desde su territorio, lograron

crear un sistema de intercambio cultural y comercial con otras etnias de Suramérica desde tiempos antiguos; permitiendo recrear su mundo Kamëntšá.

Con base a lo anterior, esta comunidad se ha caracterizado por ser embajadora de la interculturalidad, debido al contacto con diferentes culturas las que han llegado al *Wáman Lware*; impactando su cultura de una u otra forma.

2. La llegada al *Wáman lware*, de Hayna Cápac, “quien conquistó parte del territorio Camëntsá [Kamëntšá] en 1492 luego de atravesar el río Cofán y estableció una población quechua, hoy conocida como Ingas” (Ministerio de Cultura, s. f., p.4), los cuales se asentaron en la parte occidental del *Wáman Lware* (Manoy, Patascoi y Quinchoa); espacio cedido por los *bëtsëtsang* (antepasados) y con los cuales establecieron relaciones de hermandad e interculturalidad con base en el respeto, el reconocimiento de sus identidades y la tolerancia entre estas dos culturas, lo que fue la base de la convivencia en este territorio hasta estos tiempos.

Ejemplo de esa hermandad fue la lucha por el territorio en el que ellos habitaban, del que estaban siendo desplazados continuamente desde la llegada de los hombres blancos, (*škena*). Por lo tanto, grandes líderes de los dos pueblos tales como: ***Carlos Tamabioy⁹*** y ***Leandro Agreda¹⁰***, entre otros, emprenden la defensa del *Wáman Lware*, y el resultado de aquella lucha fue la compra de un territorio extenso a la corona española el 15 de marzo del

⁹ *Carlos Tamabioy*: Cacique de los pueblos inga y Kamëntšá, el cual heredó su territorio a los naturales de aquel tiempo; dejando su testamento en el año de 1700 como “Abuela Pamba”; Este personaje dentro de las dos comunidades es de gran importancia, debido a su liderazgo y su lucha por dejar sus tierras a los dos pueblos que habitaban; sin embargo, podemos encontrar en la literatura como un personaje mítico; debido a que los colonos les interesaba que fuera recordado de esta manera para poder negar la existencia del testamento (Mavisoy, 2009, p. 169).

¹⁰ *Leandro Agreda*: Líder de la comunidad Kamëntšá.

año 1700 por parte de Carlos Tamabioy quien mediante testamento deja las tierras a los dos pueblos (Mavisoy, 2009, p.136).

Šquenëngbe temp: aparición del *škena* (hombre blanco) con la conquista de América, llegando los primeros conquistadores a la región arribando al *Wáman Lware* en 1535 con Juan de Ampudia y Pedro de Añasco, entre otros. Esta colonización se extendió durante los siglos XVI y XVII en busca de El Dorado; los españoles encontraron dos culturas que contaban con una organización social y económica representadas, entre otras, en sus sistemas productivos, ejemplo de ello son los extensos *jajañes* y sus plantaciones de maíz; producto esencial para todas sus manifestaciones culturales (Bonilla, 2006, p. 55-64; Comunidad Kamëntšá, 1989, Juagibioy, 1962: p.14; PIVC, 2004, p.3, citado en Mavisoy, 2009, p.128-129).

Este suceso marcó la historia de los Kamëntšá ya que el contacto entre los españoles y nuestros antepasados fue de carácter de dominación, transformando el modo de vida, llevando a nuestro pueblo a la reducción física y cultural; a través de procesos como la evangelización de las diferentes misiones con su único fin de “civilizar” a los “salvajes” o también llamados los “infieles” debido a que esta comunidad no profesaba la religión católica. Este hecho le generó a este pueblo el concepto de las “identidades imputadas”, la cual señala que se impone una nueva cultura que es ajena a los residentes o las personas que son desplazadas y que llegan a un territorio ajeno al suyo (Naranjo G. 2004, p.148); de tal manera que este concepto es aplicable a este pueblo debido que en este caso hubo un agente externo, las misiones quienes fueron los mayores responsables en imponer una cultura ajena

a la del ser Kamëntšá con el fin de “civilizar”¹¹ a los originarios de estas tierras.

Al respecto, lo manifiesta claramente el Plan Integral de Vida Camëntšá [Kamëntšá] (PIVC) 2004, el cual se realiza con el fin de escribir su historia y la proyección de un pueblo que viene incrementado la rapidez en la que se presenta los cambios culturales; y, es en un aparte de este documento en el que se hace referencia la afectación de esta cultura.

[...] durante los tres siguientes siglos de la llegada de los españoles se desarrollaron dos fenómenos importantes de dominación, y que desde su arribo al Valle de Sibundoy actuaron juntos para la reducción de las diferentes culturas; el primero económico, basado en el auge de la colonización española y la aplicación de la encomienda, y el segundo religioso y civilizatorio, a través del adoctrinamiento en la fe cristiana y las posteriores acciones de modernización de las regiones. (Cabildo Indígena Kamëntšá Biyá. Sibundoy – Putumayo, 2004, p.4)

En consecuencia, la aculturización de esta comunidad fue en gran medida por medio de la evangelización, a través de las misiones católicas “a cargo de los dominicos, mercedarios, el clero secular, los agustinianos, los jesuitas, los franciscanos y los capuchinos” (Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1987, p.24), quienes reemplazaron sus dioses e impusieron una nueva religión, la católica; además realizaron actos de despojo de tierras. Que se recrudecería con el nuevo ciclo de evangelización con “las misiones capuchinas, los hermanos maristas, las monjas franciscanas y desde los comienzos de los setenta con los redentoristas, quienes reemplazaron a los capuchinos fueron los que encaminaron los proceso de *civilización*¹².” (Servicio de Comunicación Social, 1987, p.24).

Sin duda, fueron estos últimos –encargados de la misión desde 1899- quienes afectaron en mayor medida la vida de los indígenas del Valle de Sibundoy:

¹¹ Civilizar: Elevar el nivel cultural de sociedades poco adelantadas; mejorar la formación y comportamiento de personas o grupos sociales. <http://dle.rae.es/?id=9NuoJMT>

¹² Civilización: conjunto de costumbres, saberes y artes propios de una sociedad humana. Estadio de progreso material, social, cultural y político propio de las sociedades más avanzadas. Acción y efecto de civilizar. <http://dle.rae.es/?id=9NsGVES>

Obtuvieron del gobierno la expedición de la ley 51 de 1911 mediante la cual se declaraban como baldíos las tierras del Valle de Sibundoy, desconociendo así el derecho ancestral de los indígenas, reconocido desde el siglo XVII por el Oidor Quiñones, y desconociendo también el testamento dejado en 1700 por el cacique Carlos Tamabioy (Servicio de Comunicación Social, 1982, p.24).

Teniendo en cuenta la cita anterior, se evidencia la imposición de la religión sobre esta cultura causando la pérdida de las deidades propias de esta comunidad; llevándolos a profesar la religión católica. Cuenta Alberto Juajibioy Chindoy, en su “Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su lengua kamsá en el sur de Colombia” en el que narra cómo la religión terminó con las creencias espirituales de su comunidad.

[...] después de pasar dos generaciones por la escuela no recordaban nada de su antigua religión y se consideraba asunto difícil poder descubrir su antigua religión del tiempo en que se les llamó infieles. Pero eso era debido a que en el transcurso de su larga evolución cultural ya habían efectuado modificaciones y que varios elementos de una anterior religión quedaron relegados en sus mitos y supersticiones, como ha sucedido en todos los pueblos del mundo (p.5).

Todo lo anterior nos confirma el poder que las misiones ejercían sobre las comunidades indígenas en el *Wáman Lware*, gracias al poder dado por el gobierno con leyes como la *ley 51 de 1911*¹³ (apropiación de tierras, mano de obra indígena, educación); contribuyendo además, a las migraciones de nuevas personas, atraídas por los baldíos declarados por el Estado y por las bonanzas que empezaban a gestarse en el territorio del Putumayo. Para las misiones era necesario el contacto con otra cultura para facilitar la “civilización” de los indígenas debido a que les permitía aculturar más rápido. (Servicio

¹³ La ley 51 de 1911 en la que se declaró baldías las tierras del Valle de Sibundoy, desconociendo el derecho ancestral de los indígenas que se encuentra en el testamento del cacique Carlos Tamabioy en 1700- Dicha ley estipula que los terrenos baldíos debían repartirse de la siguiente manera: 300 hectáreas para cada uno de los cuatro pueblos existentes, 100 ha. para establecimientos de institución pública, 50 ha. para granjas modelos de los hermanos maristas, 100 ha para la junta benéfica de cada pueblo, 1000 ha para el sostenimiento de un seminario y 50 ha. para los colonos; del terreno restante se adjudica 2 ha. para aquellos indígenas que no tenían ni un solo pedazo de tierra. (Sandoval K & Lasso H.,2014, p.14-15)

colombiano de comunicación social, 1982)

Con la ley 51 [de 1911] se abrió el camino a la inmigración y al despojo de las tierras de los indígenas. Igualmente, los capuchinos se apropiaron del trabajo indígena para adelantar obras públicas como caminos y carreteras. Lograron que el gobierno expidiera otras leyes que les permitieran intervenir en todos los aspectos de la vida de los indígenas; tenían injerencia en el nombramiento de funcionarios dentro del territorio de misiones, ejercían funciones policiales y controlaban la educación en todo su territorio. Con su conciencia mesiánica emprendieron una tarea cuya finalidad principal era civilizar a los indígenas. Así lo expreso Fray Fidel de Monclart, primer prefecto apostólico, quien escribió en 1916: “para civilizar necesitan los indios del contacto del blanco; en su comunicación aprenden prácticamente sus usos y costumbres, que por malos que sean son civilizados y, por consiguiente, menos repugnantes” (Citado por Víctor Daniel Bonilla citado en Servicio Colombiano de Comunicación Social, 1982, p.24).

Sólo hasta 1971 termina la hegemonía de los capuchinos, fecha en la que tienen que ceder a la comunidad indígena parte de sus propiedades, 1.093 hectáreas, en el que anteriormente vivieron los indígenas. Cabe agregar que el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) comienza a restituir las tierras de los pueblos indígenas mediante la ley 135¹⁴ de 1961, que permitió realizar estudios socioeconómicos y de distribución de tierras que dieron pie a la creación del “Proyecto Putumayo” y como resultado de esa investigación se crearon iniciativas comunitarias con los indígenas con las que se restituía de esta manera las tierras de este pueblo, así como también se realizó la construcción de los cuatro canales y la desviación del río Putumayo; estas dos últimas

¹⁴ Ley 135 de 1961: fue inspirada en el principio del bien común y en la necesidad de extender a sectores cada vez más numerosos de la población rural colombiana el ejercicio del derecho natural a la propiedad, armonizándolo en su conservación y uso con el interés social; teniendo como objeto la reforma de la estructura social agraria por medio de procedimientos enderezados a eliminar y prevenir la inequitativa concentración de las propiedad rustica[...],fomentar la adecuada explotación económica de tierras deficientemente utilizadas, aumentar el volumen de la producción agrícola y ganadera [...] y esta ley crea el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), encargado de administrar las tierras; pero es con esta ley donde la propiedad de los indígenas se es tomada en cuenta, pero que se debe regir bajo esta ley, dando pie a la organización de cooperativas de indígenas para trabajar en sus tierras o adjudicarles una tierra baldía. (<https://app.vlex.com/#CO/search/jurisisdiction:CO/ley+135+1961/CO/vid/586544815>)

acciones traerían consecuencias de inundaciones al *Wáman Lware* (Servicio de Comunicación Social, 1982, p.25).

Es importante mencionar que más tarde el mismo INCORA entrega a los cabildos Ingas y Kamëntšá un porcentaje mínimo de tierras arrebatadas por las misiones y que fueron dadas en calidad de Resguardo¹⁵(Servicio de Comunicación Social, 1982, p.26); a través de la política de la reforma agraria.

[...] La política de reforma agraria permitió realizar el proceso de saneamiento mediante la compra de aproximadamente 930 hectáreas en la parte plana de la propiedad de la misión y de colonos, luego fueron entregadas a las autoridades del cabildo para ser asignadas en calidad de usufructo a familias del pueblo Camëntšá hasta el presente. También el 28 de noviembre de 1979 se constituye un resguardo de 3252 hectáreas en la parte alta del Valle en un área de recursos hídricos, flora y fauna (Cabildo Indígena, 2004, p.10).

Sin embargo, esta comunidad tuvo que vivir en su territorio bajo las nuevas concepciones de vida que eran diferentes a su forma de entender, ver y sentir su territorio para poder pervivir en el tiempo, en su lugar de origen. Y, la repercusión de los hechos entre los siglos XV y XX tuvo un impacto negativo causando la desaparición de la riqueza cultural al haber impuesto nuevos conocimientos que llevaron a la adopción de una nueva lengua (español), religión y formas de trabajo.

¹⁵ Resguardo: de origen colonial que nace como una ley heredada por la corona española; luego, Simón Bolívar expide una norma sobre la devolución de las tierras a los naturales, tierras que formaban los resguardos. Solo hasta “mediados del siglo XX el gobierno nacional empieza a reconocer en la legislación los derechos de los pueblos indígenas sobre los territorios ancestrales; en 1966, se promueve la creación de las reservas indígenas como una forma de tenencia provisional de carácter colectivo y en 1977 se empieza a conferir carácter legal de resguardo a dichas reserva” (www. Corpoamazonia.gov.co, párr.1-2). Con la nueva constitución de 1991 se reconoce los derechos étnicos y de propiedad de los pueblos originarios; consagrado en el artículo 63 “reglamentado por la ley 1675 de 2013. Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables (Const., 1991, art. 63). Por otro lado, los resguardos indígenas están amparados con la (ley 160, 1994), en el art. 38.

En el *Shëntsam temp* es un tiempo en el que podemos decir que hoy aún el pueblo Kamëntšá pervive, pero la situación no es diferente a los años de la conquista, colonización y evangelización. En nuestros días nos vemos enfrentados al exterminio no solo físico, sino cultural y territorial debido a que el *Wáman Lware* es sujeto de múltiples intereses económicos, políticos y de grupos ilegales por ser un punto clave de interconectividad del sur del país y por su riqueza natural y mineral. A esto se suma, el impacto de la globalización que ha marcado pautas de cambios culturales agresivos que se ven reflejados en la nueva generación de los Kamëntšás; en ese sentido las autoridades tradicionales junto a la comunidad vienen trabajando en diferentes procesos de resistencia, defensa del territorio ancestral, difusión y fortalecimiento de la educación propia ante la negación de la identidad y pérdida de la lengua materna.

En el *Wáman Lware*, actualmente aún existen las comunidades Kamëntšá e Inga y también, residen las comunidades de los Pastos y Quillacingas, quienes llegan a este territorio por fenómenos de desplazamiento forzado, las bonanzas del caucho, la coca y la fiebre del petróleo y que en este tiempo quieren reivindicar su condición de indígenas en espacios ya habitados por los Kamëntšás e Ingas causando un conflicto por territorio con los pueblos ancestrales. Además, se comparte el territorio con los campesinos de procedencia nariñense y afrodescendientes que llegan a Sibundoy por causa de la violencia generada por los grupos armados.

Por otro parte, la comunidad Kamëntšá no solo tiene presencia en su lugar de origen sino también en diferentes lugares del Putumayo y del país, como también en Ecuador y Venezuela debido al desplazamiento que se ha dado en la búsqueda de nuevas oportunidades de vida, por despojo de tierra y por la violencia como en el caso de los hermanos asentados

en el Bajo Putumayo.

Los miembros de nuestro pueblo habitan en la actualidad principalmente en los municipios de Sibundoy (Alto Putumayo), San Francisco (Alto Putumayo), Mocoa (Medio Putumayo), Orito (Bajo Putumayo), San Miguel (Bajo Putumayo), Villagarzón (Medio Putumayo) y Bogotá (Distrito Capital, Cundinamarca). En los tres primeros municipios hay cabildos constituidos y reconocidos a nivel nacional; en el cuarto y en el quinto hay cabildos constituidos y reconocidos a nivel municipal y en los dos últimos hay expectativas de constitución de cabildos Kamëntšá (Ministerio del Interior & Cabildo Indígena Kamëntšá Biya Sibundoy, 2012, p.20).

En este momento el *Wáman Lware*, es un territorio de disputa por otras comunidades que llegaron desde el proceso de “aculturación” por parte de los padres capuchinos y hoy reclaman tierras, a través de los Resguardos; desconociendo que este es un territorio heredado por la lucha de grandes líderes de la comunidad Kamëntšá e Inga.

Este proceso de aculturación tuvo consecuencias objetivamente negativas para los pueblos Kamëntšá e Inga debido a que hubo cambios en cuanto al sistema de creencias y en el aspecto cultural con efectos en la dieta y culinaria de las comunidades mencionadas.

De ahí, que las nuevas generaciones vienen trabajando por el territorio ancestral como una reafirmación territorial de sus ancestros; y el resultado de esa lucha fue el logro de la entrega de la titulación de la ampliación territorial el 17 de diciembre de 2016 a los resguardos de los pueblos Kamëntšá e Inga por la dirección del Ministerio del Interior y la Agencia Nacional de Tierras, devolviendo su territorio después de 316 años legalizando un área cercana a 75 mil hectáreas a cuatro resguardos con las siguientes áreas: la ampliación del Resguardo Indígena Kamëntšá Biyá de Sibundoy, que pasó de tener 3.252 hectáreas a 42.625, el Resguardo Indígena Kamëntšá Inga de San Francisco se constituyó sobre un área de 17.162 hectáreas; la constitución del Resguardo Indígena Inga de San Andrés incluye 13.562 hectáreas, y la constitución del Resguardo Indígena Inga de Colón ocupa un área de 1.531

hectáreas (DEDISE, 2016, párr.2); a pesar de que aún se sigue trabajando por la legalización del resguardo de la comunidad Inga de Santiago; es un logro la entrega de la titulación de estas tierras ya que se reconoce y se reafirma los derechos territoriales de estos dos pueblos indígenas asentados en el *Wáman Lware* desde tiempos inmemoriales.

La organización social de la comunidad Kamëntšá se debe entender a partir del *Shinjak*, el cual representa en primer lugar a la familia, de ahí, la importancia del núcleo familiar, la relación entre familias, la organización entre familias y pueblo Kamëntšá. Por lo tanto, el *Shinjak* es tan importante dentro de la comunidad ya que es el elemento que reúne a la familia y se puede hablar en que somos **una sola familia** con las siguientes palabras “*nyetskang kanje buiñ*”. En segunda instancia también representa a las autoridades del pueblo: *Uaishanjá*, *Tatsëmbuá*, *Utabná*¹⁶, las cuales se encargan de velar por la continuidad de nuestras tradiciones y el bienestar de la comunidad desde sus saberes; en el caso del *Uaishanjá* considerado el protector del territorio, responsable de velar por el bienestar de todos los miembros de su pueblo y quien comparte su saber a través del ejemplo; *Tatsëmbuá*, es el encargado por el cuidado de la salud y orientación de las familias mediante el conocimiento de las plantas y el *Utabná*, se encarga de velar por la seguridad alimentaria, debido a su conocimiento del comportamiento de la luna, siembra y cosecha del alimento.

En la estructura de la familia el *Shinjak*, es la representación de la familia como un ente, el cual tiene sus funciones y dirige la vida del Kamëntšá. Para ello debemos entender al *Shinjak* desde su estructura, compuesta por *unga shachetjon* (tres piedras), la primera piedra

¹⁶ *Utabná* (Caporal): Lo elegían los miembros de la cuadrilla y se seleccionaban a dos personas para elegir el caporal, para ello se tenía en cuenta el prestigio, que sea fuerte en el trabajo, sea responsable, de respeto, de buen comportamiento, debido a que la tarea es gran compromiso y entrega a la comunidad (PIVC, p.25).b

es el *shinye*¹⁷ (sol) representa la figura masculina asociado a *boyá* (hombre) y tiene autoridad, por ello tiene el nombre de *Taitá o Bebtá* (padre); así mismo esta primera piedra nos muestra el oriente. La segunda piedra es el *Joashcón* (Luna) asociada a la fertilidad e indica a *shembasá* (mujer), y a la vez es *bebmá*, es decir representa a la *madre*. La tercera piedra representa a las (estrellas) que son los *basënga* (hijos), (A. Juajibioy, Comunicación personal, enero 27, 2017).

Mamá Mercedes Muchavisoy, (1 de marzo, 2017) en la tulpa siempre estaban las tres piedras, y estas no eran iguales; una era más grande que quiere decir es bebtá, la piedra más ancha es bebmá y la piedra mediana representaba a los hijos (Comunicación personal).

Dentro de la familia Kamëntšá el *Taitá o Bebtá* (papá), la *bebmá* (mamá) y *bëtstaitang* (abuelos), son nuestros guías, es decir el *Bebtá* es que tiene conocimiento de cuando es bueno de cortar, sembrar y trabajar en el *jajañ*¹⁸; la *Bebmá* es la encargada de enseñar los trabajos del *Tsafjok*; (cocina) cuida y administra el *jajañ*; los *bëtstaitang* orientan la educación y el saber a toda su familia a través de su experiencia. Es por ello que los hijos de acuerdo a su edad tienen diferentes responsabilidades dentro de la familia.

Aniceto Juajibioy (comunicación personal, enero 27 de 2017) manifiesta que son los *wabensëng* (niños menores), el motor del hogar, la alegría de la familia y su responsabilidad es realizar los mandados de sus padres o las personas mayores de la familia, aprenden junto a su familia algún quehacer.

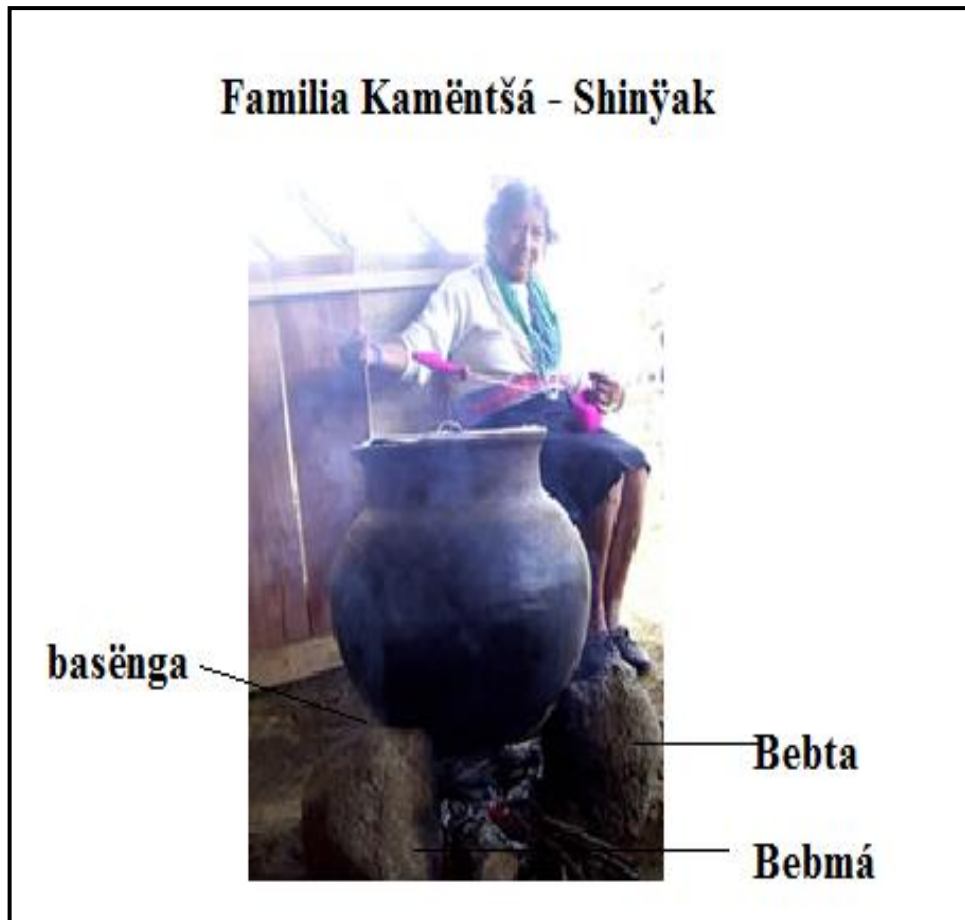
¹⁷ *Shinye*: (sol) Representa como claridad o luz; mes representado en tiempo; representa calor por la tulpa, entonces el término *shinye* es igual a claridad, luz, calor, tiempo; los mayores observaron que es un concepto integral que tiene la dimensión de permanencia del ser humano en el tiempo, de la claridad que el sol nos permite, por eso *shinye* no es solo un término sino que está inmerso y relacionado con el calor del ser humano, cuando al ser le da la claridad demuestra el tiempo representando a un ser superior, como también nos alimenta espiritualmente como un ser exterior que en periodos de tiempo permite al ser humano hacer ejercicio de sus sentidos, por eso nuestros mayores lo reconocieron como Nuestro Padre Creador que está por encima de todos nosotros, gracias a Él, el ser humano puede disponer del tiempo y efectuar actividades a la luz de su entendimiento (J.C. & J.L 2007 p.18).

¹⁸ *Jajañ*: palabra en Kamëntšá que hace referencia a un espacio amplio, donde convive las plantas, animales y el hombre y hoy se las conoce más como chagras tradicionales o también conocidas como huertas.

Los hijos e hijas adolescentes (*bobonsetem* y *tobiašetem*), se les asigna y se enseña un trabajo, los hijos mayores (*uabochenëng*), velan por el bienestar de sus padres.

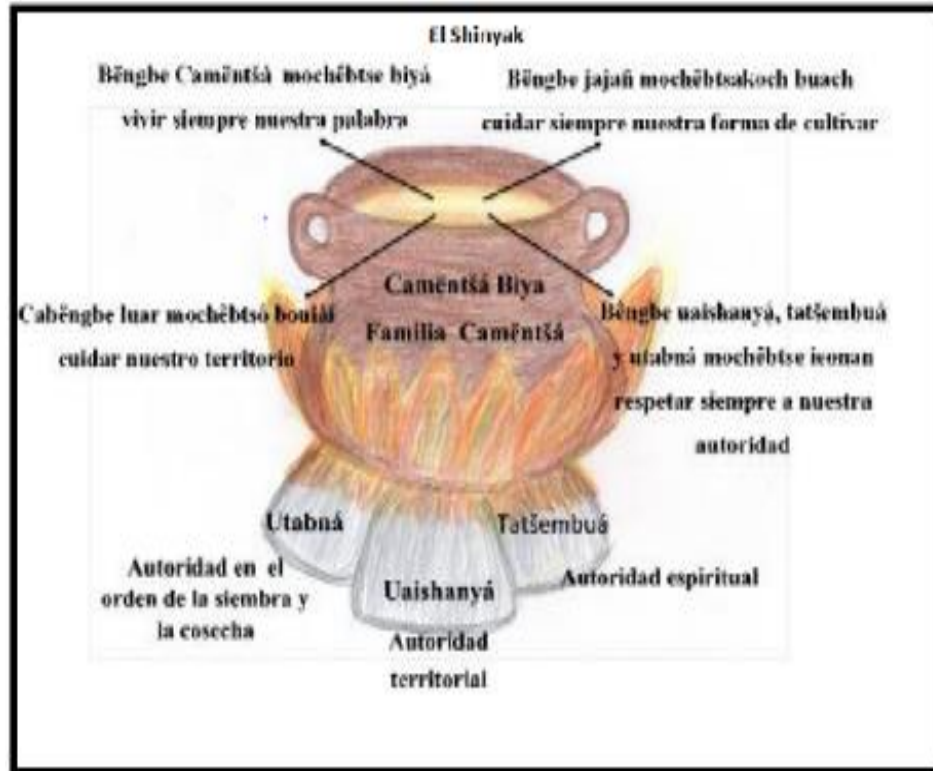
En los siguientes gráficos del *Shinyak* nos indica su composición la estructura de la familia y de la autoridad.

Imagen 1: Estructura del *Shinyak* dentro de la familia del Pueblo Kamëntšá



Fuente: Pueblo indígena Kamëntšá Biya, 2012.

Imagen 2: Estructura del *Shinyak*, representación: autoridades del Pueblo Kamëntšá.



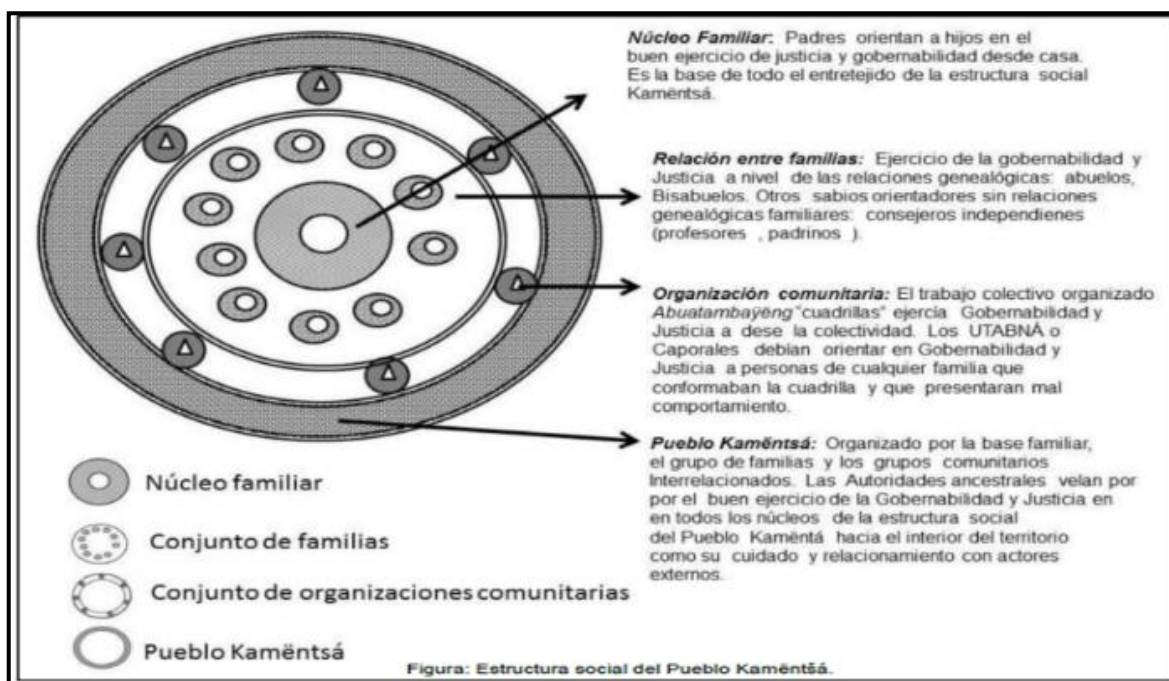
Fuente: Chindoy, S., 2014.

En cuanto a la parte social: está conformado por la familia como institución primaria, las cuales integran el cabildo. Este, es la máxima autoridad.

Dentro de esta comunidad, la colectividad es fundamental puesto que se crea las relaciones entre familias y se teje la unidad familiar como pueblo, por medio del *Enabuatembayëng* (Cuadrilla), *Devoción* (sistema de trabajo de ayuda colectiva a un miembro de la cuadrilla), *Jenajabuacham* y *Uacanayam* (minga y minga con leña u otra necesidad). De esta manera, se forja la organización comunitaria.

De este modo, la estructura de la comunidad, personifica al territorio. A continuación, en la siguiente imagen se presenta la composición la estructura social del pueblo Kamëntšá.

Imagen 3: Composición la estructura social del pueblo Kamëntšá



Fuente: Plan de salvaguarda Pueblo Kamëntšá. (2014). [FIGURA: Estructura Social del Pueblo Kamëntšá.¹⁹]

Por otro lado, se debe entender, que la figura del Cabildo²⁰ es una imposición de la colonización. Sin embargo, con la llegada de los españoles la comunidad Kamëntšá, tuvo que adoptar una nueva forma de gobernar en su territorio, terminando el *cacicazgo* y al *shoshugua* y es de esta forma como se implanta el cabildo, como una institución que vela

¹⁹Dentro de la figura de la estructura social encontramos la relación entre familias, debido a que en el Pueblo Kamëntšá se teje la relación de familiaridad de ahí que muchas veces se pronuncia palabras como Bata (tía), Baco (tío), Sobren (sobrino) sin tener ninguna familiaridad, sino que es una expresión de respeto hacia la otra persona. Muchas veces dentro de las familias nace esa familiaridad como en el caso de ser padrinos y se adopta a su familia como un miembro más de la familia de tal manera que los hijos del padrino con los hijos de los compadres vienen a ser hermanos; en cuanto a los consejeros tienen una asociatividad espiritual (*tsaumbua*) con la que se crea una relación de familiaridad y de amistad.

²⁰Cabildo que viene del latín "Capitulum", es una forma de organización del gobierno y su institucionalidad, que es introducida en Ayba Yala / América Latina durante el régimen colonial (Movimiento Regional por la Tierra p.1). Se reglamenta con el decreto 1088 de 1993, el cual dicta la creación de las asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas. Y el Ministerio del Interior, lo define como: Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (2013, párr. 1).

por el bienestar de la comunidad y, es la principal autoridad; debido a los intereses económicos y de desarrollo de la región.

Los catalanes Montclar y la Corts, dan inicio a una nueva economía en la región en especial por el desarrollo de vías como: Sibundoy-Pasto, San Francisco - Mocoa, la introducción de más de 24 variedades de semillas de hortalizas, ganado caballar, mejoramiento de ganado vacuno, e introducción de algunas industrias de laurel y palma. Estas actividades se desarrollaron en corto plazo gracias a la mano de obra indígena que aún continuaba siendo esclavizada a través de un “reglamento para el gobierno de indígenas expedido por Fray Fidel en octubre de 1908”. El reglamento permitía elegir un gobernador y este a su vez elegía dos alcaldes, mayor y menor, y diez alguaciles, con quienes tenía la responsabilidad de vigilar que cada sábado las familias debían acudir a la casa del pueblo, obligarlos a trabajar en servicios públicos para la apertura y arreglo de caminos, preparación y mantenimiento de cultivos en terrenos de las misiones expropiados con anterioridad a los indígenas [...] (PIVC, p.8).

El Cabildo es un órgano de gobierno y de administración central, encargado de regular la vida política y de justicia de la comunidad. A través de él se establecen las relaciones con otros entes como la gobernación, el gobierno central, la Secretaría de Educación Departamental y la alcaldía. Los cabildantes son elegidos por un año: el Cabildo está compuesto por:

Gobernador- (Uaishanýá): que significa guardián o padre mayor, es la principal autoridad dentro del pueblo Kamëntšá; y aparece este nombre desde el *Wabain temp*. (Tiempo cristiano); pero que su figura tiene otras funciones desde el *škenëngbe temp* (tiempo de la colonización); persona que vela, protege y busca lo mejor para los integrantes del pueblo (Mavisoy, 2009, p.213).

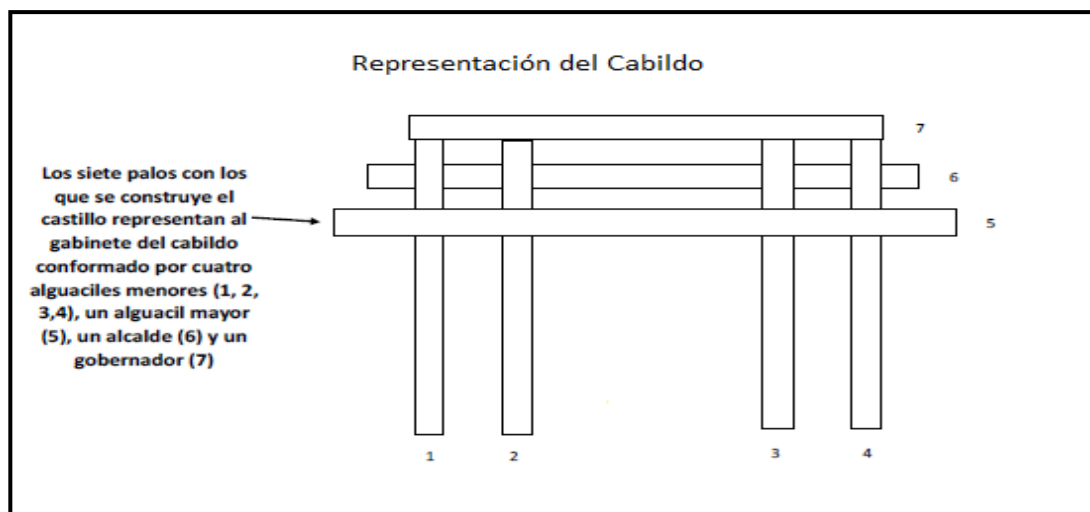
Alcalde mayor- (Arcanýe): Es el segundo mando más importante dentro de la comunidad: reemplaza al Gobernador en momentos de ausencia, y ayuda a impartir orientación y fortalecer algunos aspectos que el gobernador le encargue. Esta palabra proviene del “vocablo latín que viene de “arca” alusivo al “arca de Noé” que se le añadió el sufijo *-nye*

“todo”, y por eso el *arkanÿe* es la persona encargada de velar por todos los bienes que la comunidad posee” (Jamioy citado en Mavisoy, 2009, p.131).

Alguacil Mayor (Mayor Uatëcmá), es la tercera autoridad y es, el encargado de impartir la justicia (castigo mediante el látigo) dentro de la comunidad Kamëntšá bajo el concepto del Gobernador.

Los siguientes cargos dentro del cabildo tienen la función de hacer la parte operativa dentro del Cabildo: **Alguacil** (Alguacero), **Alguacil segundo** (Uatëcmá), **Alguacil tercero** (Menor Uatëcmá) y, por último, está el **Alguacil cuarto** (Seviá Uatëcmá), quién vigila constantemente la casa del Cabildo y la presencia de los perros y quien recibe el nombre de “*quese asechenjenaya*”.

Imagen 4: Estructura del Cabildo del Pueblo Kamëntšá



Fuente: Elaboración propia a partir de Chindoy, S., 2015.

Además, el pueblo Kamëntšá cuenta con una estructura de gobernabilidad y de justicia que acompaña al ente administrativo (Cabildo), la cual se describe a continuación:

Lotren: Autoridad que acompaña y realiza las recomendaciones al “Taita²¹mandad” (Gobernador) en la recolección de alimentos en el *Jajañ* “Espacio de pervivencia ancestral” y ayuda a servir los alimentos ya preparados. Persona que elegía el gobernador para el servicio en la chagra y el cabildo. Lleva los alimentos necesarios para el mantenimiento de los cabildantes (PIVC, p. 15).

Mëtëtsën: Autoridad encargada de acompañar al Taita en actividades fuera de la casa Cabildo.

Tsäna: Colaborador en actividades de alimentación, principalmente en la elaboración del *Bocoy* “chicha”.

Shanya: Persona que cuida la casa del Taita durante su periodo de servicio.

Mëyës: La persona encargada de construir las casas.

Kakjaná: Encargada de preparar la chicha para las celebraciones del Cabildo.

Otacoyá: Encargada de buscar la leña para las actividades del cabildo.

Tsjuayá: Organizador de las fiestas ancestrales del Pueblo Kamëntšá.

Soshogua: Autoridad ancestral que había estado al servicio comunitario por varios años, un ejemplo de rectitud, credibilidad y respeto. “era la persona que había pasado por el cabildo por más de cuatro años, se caracterizaba por ser un buen defensor de los intereses comunitarios y con una hoja de vida ejemplar” (PIVC, p.14-15).

Uwangshuaya: Autoridad que se encarga de asistir en oficios de organización administrativa de la casa Cabildo.

²¹*Taita*: palabra asignada a las personas que son elegidos para el servicio como gobernador o *Washanyä*; considerados como el Papá de toda la comunidad además es signo de respeto por ser nuestra autoridad. Cabe resaltar que en la actualidad la palabra Taita también, es designado a los médicos tradicionales debido a que se está perdiendo el uso de la palabra *tsaumbua*; debido a que los colonos los llaman así a los médicos tradicionales.

Uwayejabuachana: Quien transmite el mensaje de otro.

Para referirse al **sistema alimentario y economía del Pueblo Kamëntšá** se hace referencia al **Jajañ**, que simboliza un territorio, una chagra²² en el que las familias Kamëntšá cultivan el alimentario, el conocimiento y el espíritu, forjando una serie de conocimientos complejos, asociados a las prácticas agrícolas ancestrales que les ha permitido diseñar un sistema colectivo de trabajos propios, basados en la valoración de la habilidad del trabajo, el mérito, y la honorabilidad (Pueblo Kamëntšá, & Ministerio del Interior, 2014, p. 56); se profundizará más en el siguiente capítulo.

Dentro de las costumbres y tradiciones, el pueblo indígena Kamëntšá cuenta con un sistema de trabajo comunitario como muestra de organización propia, en el cual todos los miembros de la familia participan en el *jajañ* (Coral, 2013, p.14).

Entre las prácticas de trabajo se encuentra el **Enabuatembayëng**, Apoyo mutuo o también conocido como cuadrilla, es un sistema de trabajo comunitario en el que se fortalece la convivencia, la solidaridad y el compartir, y que es manifestado en los diferentes espacios en los que se desarrolla la vida.

[También] **Enabuatembayëng** es el intercambio de conocimientos y de préstamo de brazos con la obligación recíproca de devolver la misma cantidad de trabajo, representado en un guacho de cuatro metros de ancho aproximadamente y de quince chacladas de largo (cada chaclada mide 4 metros). Son grupos constantes de trabajo, participan de 15 a 60 personas conformados por mujeres y hombres que van de un jajañ a otro (PIVC, 2004, p.25)

Enabuatembayëng que quiere decir “ellos mismos conducen a reconocer su propio proceso de trabajo” (cuadrilla). Lo que nos caracteriza a ser protagonistas de la sana idea, de compartir, participar, aprovechar con pensamiento indígena por mantenernos en COMUNIDAD. [...] Enabotëmbayán, es ayuda de mano prestada, organización de carácter

²² *Chagra*: palabra inga que hace referencia a un espacio donde se cultiva todo tipo de alimentos y que él Kamëntšá ha interiorizado en su lenguaje cotidiano y lo asociado a la palabra Jajañ. (Comunicación personal Baco Carlos Jamioy, febrero, 2017)

comunitario, que sirve para mantener los lazos de unión en las familias, además de contribuir a la conservación de cultivos tradicionales como el šboachán (maíz) fuente vital del indígena kamëntša y otros. [...] Por tradición cultural es dirigida por su Wtabná (caporal) representante y responsable, de este tipo de organización [...]. (Cabildo indígena del pueblo Kamëntša – Pronatta del Min. Agricultura, 1999, p. 27).

Devoción, sistema de trabajo que consiste en una ayuda colectiva a un miembro de la cuadrilla sin ninguna obligación recíproca. Para esta clase de labores, el caporal concedía los sábados y la tarea consistía en ayudar una mañana o el día completo y se realizaba 10 o 12 chacladas (PIVC, 2004, p.26).

Jenajabuacham, mengay, sistema de trabajo temporal (de un día y no tiene obligación recíproca) de carácter cooperativo que consiste en agrupar a un número de personas que acuden voluntariamente donde un miembro de la comunidad que los ha invitado para que lo ayuden en las labores de limpieza de rastros, deshierbe, siembras, arreglo de puentes, etc. (PIVC, 2004, p.26).

Uacanayan, es un trabajo comunitario en que una familia o la persona interesada desarrolla un plan de actividades de acuerdo a las necesidades prioritarias en el *jajañ*, construcción de viviendas, etc.; se convoca a los más allegados para que les aporte con mano de obra o elementos como leña, paja, productos del *jajañ*, en esta actividad no se emplean jornadas largas, algunas se desarrollan en media jornada o en horas, de acuerdo a la habilidad y destreza de las personas. (PIVC, 2004, p.26).

Janya, persona que se dedica a cuidar las grandes cementseras de maíz, protegiéndolos de los pájaros mochos durante el día y durante la noche de los ladrones, a esta persona se le construía una casa provisional y el pago a esta persona era proporcionarle alimentos que se producían en el *jajañ*. (PIVC, 2004, p.26).

Cabe resaltar que estos tipos de trabajo colectivo en la actualidad ya no se realizan ,

hace poco tiempo se viene reactivando el de *Enabuatambayëng*, estos cambios sufridos en el sistema de trabajo han hecho que las familias hoy no cuenten con la abundancia de alimentos, y además se pierda el trueque (*janshana o uatšëmbona*) acción que llevaba a las familias de visita, siempre tener alimentos para brindar y compartir; por otro lado la carencia de alimentos se deriva porque las familias no pueden mantener grandes extensiones de tierra con el pago de jornales ya que es muy costoso y no está a su alcance económico.

Otra actividad del Pueblo Kamëntšá es, el ser artesano por esencia, y trasmisor de su saber de generación en generación, estableciéndose como otra alternativa de trabajo. Se destacan los tejidos en fibra, lana orlón, chaquira; cestería, cerámica, tintura natural, tallado en madera y elaboración de instrumentos musicales.

Además, el Kamëntšá en la actualidad también ejerce trabajos en la línea agrícola y ganadera, labores que se volvieron parte de la vida cotidiana por la imposición de nuevas actividades económicas influencia de los capuchinos que ejercían estas actividades y por la llegada de colonos o blancos “*škenënga*”, quienes venían de otras regiones como Antioquia y Nariño; de esta manera se empezó a dejar de lado el *Jajañ* y comenzar a trabajar en el cultivo extensivo, perdiéndose las prácticas agrícolas propias de la comunidad.

En cuanto a “La medicina tradicional hace parte de un conjunto de prácticas culturales del pueblo Camëntšá, que apunta a la prevención y la curación de las enfermedades del cuerpo y el espíritu tanto de forma individual como colectiva” (Garzón, 2004, p.36) con el fin de crear armonía entre el hombre y la naturaleza, reflejándose en vivir bien; es así que la medicina tradicional ejercida por sus médicos tradicionales *Tatsëmbuá* tienen un reconocimiento dentro de la misma comunidad y fuera de ella por sus saberes medicinales.

Los médicos tradicionales (llamados taitas por la comunidad) que se

destacan por ser poseedores de un conocimiento botánico particular que combinado con un conjunto de técnicas chamánicas, los hacen personas reconocidas no solo al interior de su comunidad sino también fuera de ella (Garzón, 2004, p. 36).

Además, este conocimiento hace parte del intercambio de aprendizajes con diferentes pueblos, en ese proceso de desplazamiento entre la zona andina, pie de monte y la región amazónica; debido al desplazamiento de los taitas (Garzón, 2004, p.36), ellos adquirieron el conocimiento de la práctica del yagé o ayahuasa; como también a realizar prácticas comerciales con diferentes grupos indígenas de aquellos tiempos.

Algunas de estas relaciones actualmente persisten a nivel comercial y de salud (artesanías y prácticas curativas), también en lo político y cultural, razón por la cual es motivo para considerar que los *yentsá* o *tjayentsá* (“personas de montaña”) siempre compartieron con otros grupos sociales de tal manera que desarrollaron su conocimiento y se fortalecieron a nivel social, político, económico, educación y de la salud. La artesanía, la agricultura, prácticas curativas que aún se pueden observar son precisamente el resultado de las respectivas relaciones (Mavisoy, 2009, p. 127).

Dentro de la comunidad los *Tatsëmbuá* o médicos tradicionales, son las personas sabias y conocedoras de las plantas; “Anteriormente el *Tatsëmbuá* “era quien se encargaba de mantener el equilibrio social, cultural y de bienestar desde el acompañamiento que daba la autoridad principal; todo estaba bajo su responsabilidad ya que prevenía, diagnosticaba, aconsejaba y curaba” (PIVC, 2004, P.34)

También, dentro del cuidado de la salud está *juajuaná*.

Mamá Mercedes Muchavisoy, relata: La abuelita Carmela que era *juajuana*, *jená* y *tšombiach biayá* es decir sobandera y/o partera, sembradora y artesana; tejía hasta 4 o 5 metros de faja. (Comunicación personal, 1 de marzo de 2017)

Por otro lado, dentro de la comunidad Kamëntšá existen grados entre los médicos tradicionales:

Cuenta Taita Ángel Jacanamejoy (comunicación personal, 2015) que están los *Tatsëmbuá*, quienes son poseedores de gran conocimiento dentro de la

sabiduría Kamëntšá. *Ebionëng*, quienes protegen desde la espiritualidad la vida de los Kamëntšá, a través del uso ritual de plantas medicinales y curativas. Guías y orientadores para el equilibrio el hombre – naturaleza.

Dentro de la medicina tradicional también está la función de las (*juajuana*) *partera* y/o *sobandera*; que se desempeña en relación de prestar su servicio a las madres gestantes en todas las etapas, no solo en el momento del nacimiento del niño, sino que es la que acomoda la posición del bebé para que en el momento de nacer la madre no sufra; de igual manera, da consejos y recomendaciones sobre cómo prepararse para el parto. También son las encargadas de curar dolores del cuerpo como torceduras y fracturas.

Se debe resaltar que estas dos prácticas se están perdiendo dentro de la vida diaria. El diagnóstico Plan de Salvaguardia del Pueblo Kamëntšá puntualiza que son prácticas culturales que está desapareciendo (2014, p.180). Este conocimiento es de trascendental importancia en la preparación de la llegada de un niño a la familia Kamëntšá puesto que en su nacimiento se realizaba el rito del *Shinyak*; como símbolo de unión, armonía espiritual e iniciación de la interrelación entre hombre y naturaleza.

1.2 Territorio Kamëntšá: sentidos, significados culturales y cambios en el tiempo en el *Wáman Lware*.

El sentido del territorio se explica a partir de qué se entiende por “**territorio**” desde su cosmovisión. Entonces para el Kamëntšá territorio es la existencia del ser porque el *Wáman Lware*, es el lugar sagrado, y territorio del *Kamëntšá Biyá*, que ha pervivido desde tiempos milenarios. Y es precisamente nuestros mayores desde la voz viva quienes definen territorio como *Bëngbe Lware* su lugar ancestral y en el que han recreado el mundo Kamëntšá; por lo tanto, *Bëngbe Lware* tiene un sentido profundo debido a esa relación de los Kamëntšás con el mundo natural regidos por la ley de origen que nos permite entender a *Tsbatsanamamá* y

practicar nuestra cultura.

En ese orden de ideas, *Bëngbe Lware* significa *nuestro lugar de origen*, donde nos autoreconocemos dentro del *Wamán Lware* (*sagrado lugar*); en el que nuestros mayores sembraron el pensamiento mayor y su espíritu para que las generaciones venideras siguieran sus pasos; entendiendo la relación con *tsbatsanamamá* (*madre tierra*) la cual nos brinda una riqueza natural, el conocimiento de las plantas y el sustento alimentario a través del *Jajañ* (campo) en donde comienza el vínculo del conocimiento y el valor a *tsbatsanamamá*.

Dentro del ejercicio de investigación sobre qué es territorio (*Bëngbe Lware*) se encontraron diferentes trabajos de tesis y trabajos realizados por miembros del mismo pueblo, que definen a *Bëngbe Lware* desde diferentes puntos de vista y sentires de los mismos.

Shemita Chindoy, en su trabajo de grado titulado “*Chams cabëng, chams bëndat vidahor joboyjuan*”²³ rescata el valor del *Clestrinje*²⁴, celebración que se practica cada año con toda la comunidad, como un acto de auto- reconocimiento entre *cabëngbe* (nosotros) como *kamëntsás*, y la relación del *Clestrinje* dentro del territorio y el alimento con *tsbatsanamamá*; y afirma a *Bëngbe Lware* como:

El *Cabëngbe Luar* es para nosotros el territorio donde están las leyes de la naturaleza, mandatos que son a la vez señales y voces que hablan, guían, orientan, aclaran el entendimiento o la conciencia para conservar y cuidar su orden natural. Allí los árboles, hermanos mayores, sienten, hablan y respiran, al igual que nosotros. En el idioma *camëntšá*, *tbotëj* es la vena y también *tbotëj* es la raíz del árbol. *Betië* es el árbol y *betiá* es el rebozo o manto de la mujer, de tal manera que *betië* representa el manto de la madre tierra. Por lo tanto, cuidar *Cabëngbe Luar* y *Tsbatsanama* es cuidar el propio cuerpo a través de plantas y cantos de agradecimiento a la madre tierra o *Tsbatsanamamá*, actos que conllevan que el espíritu siempre esté sembrado en ella (2015, p. 22:23).

Bëngbe luare es el territorio donde están las señales, los mandatos de la

²³ Traducción del título: *Chams cabeng, chams bendat vidahor joboyjuan*: Por eso somos nosotros, porque somos de una sola familia. Ahora que estamos con vida, cantemos con alegría por nuestra existencia.

²⁴*Clestrinje*: tiene diferentes asignaciones tales como: el día más grande para el pueblo Kamëntšá, también es conocido el carnaval del perdón.

naturaleza, que orientan y aclaran el entendimiento para cuidar nuestro aquí; los árboles sienten, hablan y respiran como nosotros, por eso cuidar Cabëngbe luar es como cuidar nuestro cuerpo, y eso lo tienen que hacer todos los hijos siguiendo el mandato (Entrevista a Miguel Chindoy, Sibundoy, 22 de abril de 2013 citado en Chindoy, S., 2015, p. 23).

Según Taita Miguel Chindoy, (s, f. p.10) en uno de sus documentos titulado *Bëngbe tšabe juabn* (Nuestro pensamiento mayor) nos remite a un concepto más claro sobre el territorio para los Kamëntšá.

Kabëngbe luar es el espacio al que pertenecemos por nacimiento, es nuestro territorio, es el espacio en donde los mayores han sembrado el buen pensamiento y su energía; es el espacio por donde han caminado los hijos de todos los tiempos; es el territorio en donde hemos visto la señal de que la tierra, *tsbatsana mamá*, es viva y ella es nuestra madre, que nos protege, nos observa. Es allí donde los mayores miraron con su corazón que “**el mundo fue creado para conocerlo en el amor**”, es decir, que mientras caminamos por el mundo, debemos cuidar a *tsbatsana mamá* y agradecerle siempre porque ella nos da sus frutos, nos alimenta en el conocimiento y nos madura la vida. Cuidar Ka-bëngbe luar es sentir la tierra, teniendo jajañ y haciendo ceremonias de agradecimiento.

Kabëngbe luar es el territorio en donde hablan las voces de la naturaleza; esas voces son mandatos que aclaran el entendimiento para conservar y cuidar el orden natural. Allí los árboles sienten, hablan y respiran; y nosotros también. Así fue como nuestros mayores aprendieron a expresar que *tbotëj* es nuestra vena y también *tbotëj* es la raíz del árbol; que *betië* es el árbol y *betiá* es el manto de la mujer, y así comprendemos que *betië* representa el manto de la madre tierra. Cuidar Kabëngbe luar es como cuidar nuestro cuerpo. Si el territorio es nuestra casa entonces es de todos y entre todos debemos estar sanando cada espacio con nuestros cantos y con las plantas para agradecer a la madre tierra, a *tsbatsana mamá*, y para que nuestro espíritu esté sembrado allí.

Nosotros debemos sentir Kabëng-be luar como a nuestra vida. Kabëng-be luar es la casa que nos prestó Bëngbe Bëtsa para que los hijos de todos los tiempos la cuiden según los mandatos de la naturaleza y según la palabra de los mayores.

De igual manera el antropólogo William Mavisoy, en su trabajo de grado *Kamëntšá Biyángbe Wáman Lware*²⁵ en el año 2009, en uno de sus capítulos dedicado al a “*Wamán*

²⁵Traducción del título: *Kamëntšá Biyángbe Wáman Lware: El lugar sagrado de los que hablan Kamëntšá. El territorio indígena en el Valle de Sibundoy-Putumayo.*

Lware Juabna - La memoria del territorio Kamëntšá”, señala la importancia que tiene el territorio para nuestra comunidad, es de trascendencia espiritual manifestada en un todo a través del *Bëngbe bëtsa* (nuestro creador) y *tsbatsanamamá*. Y en uno de sus apartes Mavisoy dice que el “*Wáman lware* es el nicho de los *yentšá* (*persona*) cuya vida es la interrelación de un todo en un solo lugar, el *yentšá* se reproduce dentro de ella gracias al manejo y conservación de los recursos que ahí existen” [...] (p.117); es decir, el *Wamán Lware* es el lugar donde nuestros mayores sembraron el pensamiento mayor a través de la palabra, las prácticas culturales que, a pesar de ser sujetos de evangelización, nuestros *Bëtsëtsanag* tuvieron que luchar para dejar sus saberes a las siguientes generaciones. Y concluye que:

El Territorio ***Bëngbe Luare*** [“nuestro lugar”], es una vivencia ancestral de legitimación de nuestro derecho a un espacio que nos pertenece, un lugar sin límites, amplio, extenso, pero comprensible frente a las actividades cotidianas que se realizan en una unidad entre el ser Camëntšá Biya con la naturaleza (Mavisoy, 2009 p.).

Por otro lado, es común escuchar a nuestros mayores decir que sin territorio no hay vida; u otra de las expresiones es “sin tierra el indígena no es indígena” ya que en él es en donde se teje nuestra identidad junto a *tsbatsanamamá* en la cual se fundamenta nuestra cosmovisión; lo anterior se expone en el párrafo del Diagnostico Plan Salvaguarda Kamëntšá en el siguiente párrafo en el que definen *Bëngbe Lware*:

“Nuestro sagrado lugar de origen, donde construyeron su historia, su pueblo, nacieron, vivieron y murieron nuestros primeros mayores, es la razón de la vida Camëntšá Biyá porque es el espacio donde se difunde la cultura como pueblo indígena por medio de sus costumbres, creencias, mitos; leyendas, respiros, espiritualidades y convivencias que han permitido permanecer con vida en su espacio y en el tiempo, y que solo con ellos el Camëntšá puede continuar las huellas de los antepasados y así dejar señalando el camino para las generaciones”(Camëntšá 2003: 6; citado en el 2014, p. 82).

Las anteriores interpretaciones del territorio son el reflejo de que para las comunidades indígenas el concepto de territorio no es un término aislado, sino que es holístico e integrado

a una ley de origen natural que permite establecer relaciones no solo con la tierra (espacio físico) sino también con el mundo espiritual. Por eso, para los Kamëntšás el territorio es el lugar donde puede recrear su mundo debido a estar ligados a *mamatem* (nuestra madre tierra). Ejemplo de ello, la siguiente expresión “*Camëntšá Yëntšá, Camëntšá Biyá*” que significa “hombres de aquí mismo con pensamiento y lengua propia” (Pueblo Indígena Camëntšá Biyá, 2012, párr. 3). Esta expresión nos permite entender que nuestro origen que está ligado al *Wáman Lware*, en donde ese pensamiento nos permitió desarrollar un sistema económico y político dentro de nuestra cosmovisión, recreado de generación en generación a través de la oralidad y que hace que pertenezcamos al *Wáman Lware*. Por lo tanto, existe una relación directa con *tsbatsanamamá* en el que se construye la identidad de este pueblo con base a la espiritualidad y la memoria de los antepasados, abuelos, mayores (Mavisoy, 2009, p.78).

De esta manera, para los Kamëntšá el territorio es primordial para el desarrollo de sus prácticas culturales, debido a su vinculación con *Tsbatsanamamá*, su lugar de origen. Los Kamëntšá reconocemos al *Wáman Lware* como aquel espacio en donde nuestros mayores sembraron el *Tšabe juabn* (pensamiento mayor), como herencia para la generación venidera con un vínculo estrecho hacia *Tsbatsanamamá*; la cual nos permite relacionarnos con todos los seres, entenderlos y aprender de ellos a través de la ley de origen.

La anterior idea, está representada en el trabajo realizado por Shemita Chindoy quien refleja la importancia del *sentido del territorio y su significado* dentro del pueblo; es así, que el territorio no solo es espacio físico, sino que es un ente vivo, dinámico y que gira entorno a la madre tierra, la cual nos permite recrear todo un mundo de saberes con base a la sabiduría que la misma *Tsbatsanamamá* la cual es una madre responsable que siempre nos está enseñando, a partir de cuatro principios rectores de vida, nombrados a continuación.

Cabëngbe luar mochêbtsó bouíai cuidar nuestro territorio, *bëngbe Camëntšá mochjêbtsa biyá* vivir siempre nuestra palabra, *bëngbe Jajañ mochjêbtsa*

kochbuach- cuidar siempre nuestra forma de cultivar, y *bëngbe Uaishanÿá*, *tatsëmbuá* y *utabná mochjêbtsa ieonan*, atender siempre a nuestra autoridad, son los deberes que deviene del pensamiento mayor y son considerados como principios de vida que permiten persistir como comunidad (2015, p. 22).

Cabe afirmar, que dentro de la lengua del Kamëntšá estos cuatro conceptos tienen un significado muy profundo y todas están relacionadas con *Tsbatsanamamá*, primero porque nos compromete a cuidar nuestro territorio y para ello debemos primero entender a *Tsbatsanamamá* y los demás seres vivos; para poder ejercer las actividades dentro del *Jajañ*, el cual nos brinda el sustento y la unidad familiar y la colectividad dentro del *bëngbe jajañ mochjêbtsa kochbuach* (cuidar siempre nuestra forma de cultivar), y esa forma de cultivar no solo es física sino que también es espiritual porque en este espacio podemos hacer práctico el pensamiento mayor; por eso el *Jajañ* es un espacio de interacción con *Tsbatsanamamá* y de conocimiento, de aprendizaje para que *bëngbe Camëntšá mochjêbtsa biyá* (vivir [viva] siempre nuestra palabra), porque es el medio en donde se siembra la palabra y se alimenta el espíritu de la comunidad, a través del caminar en colectividad, en unidad y en la palabra; esta última nos ha permitido tener vivos los conocimientos ancestrales de nuestros mayores, puesto que la lengua Kamëntšá anteriormente era oral; y debido a que se estaba debilitando se optó por escribirla haciendo uso del abecedario español de acuerdo a los sonidos; por eso en la palabra se vive la memoria de nuestros mayores y de esta manera está presente en cualquier espacio en el que se hable; por ello el *Jajañ* es uno de los espacios donde se practica y se siembra el conocimiento de nuestros mayores y por ende, debe ser protegido y cuidado por *bëngbe Uaishanÿá*, *tatsëmbuá* y *utabná mochjêbtsa ieonan*, (nuestra autoridad como protector del territorio), junto a *Tatsëmbuá* el cual tiene un conocimiento sobre las plantas y al *utabná* el cual es el guía en el trabajo comunitario; quienes son los guardianes del *tšabe juabn* (pensamiento mayor); y obedeciendo estos principios de esta manera podremos vivir

bien dentro del territorio.

Por otro lado, el pensamiento occidental sobre el concepto de territorio lo definen como un espacio, tal como lo afirma la definición por el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía - CELADE.

El territorio se entiende como un espacio físico, ambiental, socioeconómico y cultural. Esta conceptualización implica una mirada integral; además, se consideran los distintos niveles en los que se define el territorio, distinguiéndose los ámbitos urbano y rural, las regiones, las ciudades, los municipios o barrios dentro de las urbes (2011, p.10).

Este concepto es más cercano al que puede encontrarse en el diccionario de la Real Academia²⁶, que solo se refiere a un concepto más simple, que solo contempla lo físico; mientras en el anterior concepto menciona otros aspectos como lo ambiental, socioeconómico y cultural, dando una idea más incluyente y más amplia, sin embargo, no deja de ser un concepto muerto, en el que los derechos de *tsbatsanamamá* no son reconocidos. En cambio, los Kamëntšá usan diferentes expresiones para hablar sobre el territorio (*Bëngbe Lware*), pero todas confluyen en un ser vivo, propio, al que se debe cuidar y proteger.

Podemos concluir que en las definiciones anteriores de **territorio** desde la cultura occidental y los Kamëntšá, se ven dos diferencias bien marcadas; en el primero es concebido como un objeto que no tiene derechos y que solo está al servicio del hombre; mientras para un Kamëntšá es un sujeto el cual siente, se manifiesta, en el cual que el hombre está al servicio de ella al asumir el compromiso de ser guardianes de *tsbatsanamamá*.

²⁶ Según el diccionario de la Real Academia: territorio es: Porción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia, etc. / terreno. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=ZcqJYVW>.

Como se ha señalado anteriormente, es en el territorio donde se gesta la vida, y es en este espacio en que la comunidad se desarrolla, recrea las manifestaciones culturales en colectividad para permanecer en el tiempo. En consecuencia, el territorio para el Kamëntšá no solo es un espacio físico sino también es espiritual, es decir esa relación de vínculo de pertenencia a ese lugar y a sus antepasados. Además, de ser ese lugar que provee los alimentos, se teje las relaciones familiares, sociales y se conserva la memoria de nuestros mayores.

En cuanto, el significado cultural del territorio parte desde tiempos más antiguos donde se la llamaba *Wáman mamatema* o *Wáman fshansiñ* (sagrada tierra), la cual tenía un significado más profundo sobre el territorio, debido al respeto y la espiritualidad que nuestros mayores tenían a *mamatema* hoy llamada *tsbatsanamamá* por ser fuente de vida. *Wáman mamatema* o *Wáman fshansiñ* palabras que ya están en desuso por la nueva generación que ha optado por la palabra castellanizada *Wamán Lware* o *Cabëngbe Lware* pero que en la memoria de los Kamëntšá tiene la misma connotación de tierra sagrada o lugar de origen.

Sin embargo, el *Wáman Lware* es una palabra combinada entre lengua materna y español debido al proceso de transculturación a la que fueron sometidos para ser “civilizados” pero, a pesar de ello los evangelizadores y colonizadores no lograron hacer olvidar toda la esencia de ser Kamëntšá y su relación con *Tsbatsanamamá*. Es así que el Kamëntšá está muy ligado a *Tsbatsanamamá* desde el nacimiento de una nueva vida en el ritual de sembrar el ombligo en el *shinyak* en el que empezamos a conectar con la energía de *Tsbatsanamamá*, ritual que busca la conexión con *Tsbatsanamamá* y con el legado de los mayores que han partido, y de esta manera se va forjando la identidad del Kamëntšá. Es necesario aclarar que esta práctica ha desaparecido.

Actualmente, en muchos discursos, relatos o narrativas es más usual escuchar *Wáman Lware* entendiéndose como ese lugar sagrado y ligado a nuestro origen como *yentšá* (persona). De esta manera hemos adoptado esta palabra castellanizada como palabra propia la cual representa el lugar donde nuestros mayores vivieron y nosotros seguimos viviendo en ese territorio heredado por **Carlos Tamabioy**; por ello es común escuchar de la voz de nuestros abuelos que *Wáman Lware* es en donde hemos habitado desde que tenemos memoria.

Desglosando a *Wáman Lware*, tenemos que *Wáman* significa “sagrado”, pero si acentuamos la misma palabra en la última sílaba como *wamán* es “tiempo que perdura” o “costumbre”, mientras que la segunda palabra *Lware* proviene del español *lugar* (Juagibioy, citado en Mavisoy, 2009, p.115) Y Baco Carlos Jamioy, hace referencia que depende del sentido que se dé a la palabra *Lware* puede ser espacio o tiempo. Ejemplo *Lware konsebomn-Tiene tiempo* (tiempo) (2017, Comunicación personal).

Pero, hoy asociamos a *Lware* como “el espacio físico (la tierra) de pertenencia por derecho propio” en el que el pueblo Kamëntšá ha vivido antes de que llegaran los españoles. Entonces Mavisoy, contextualiza: “la grafía *Lware* sirve para asignar la pertenencia de un territorio a seres o espacios de manera específica” (2009, p.116); dándole ese sentido y significado que se ha construido desde el enmascaramiento que sufrió la lengua materna durante la evangelización para poder pervivir en la memoria del Kamëntšá.

El sentido y/o significado de la palabra *lware* varía según el uso en un contexto determinado: puede significar un espacio de pertenencia, *bëng-be-lware* /nosotros-posesivo-espacio/ “nuestro lugar”; las cosas que conforman un conjunto, *nÿets lware* /todo-espacio/ “el universo”; para referirse cualquier lugar en el espacio, *kem lwar* /este espacio/ (por ejemplo *Sibunday*, el *jajañ*, la casa, etc.); un énfasis del lugar que se habita, *kem lwar-iñ* /este espacio-zona/ “este territorio”; los múltiples lugares en el mismo espacio *lwar-ë- ng-iñ* /espacio-vocal-plural-zona/ “los lugares del territorio”

Mavisoy, 2009, p.116).

De esta manera, *Wáman Lware* es una palabra que vive en el *aynán* (corazón) donde guardamos la explicación de nuestro origen y revivimos la memoria y la palabra de nuestros antepasados; por ello esta palabra tiene gran relevancia para cada Kamëntšá desde el sentir y desde el *tšabe juabn* (pensamiento mayor).

Por ende, para los Kamëntšá el territorio, es fundamental para desarrollar su cosmogonía la cual se ve reflejada desde la interrelación construida entre el Kamëntšá y *tsbatsanamamá*, que comienza con el rito del *Shinyak* y se continua en espacios como *jajañ* (campo), en el *tsaffjok* (cocina), lugares sagrados, y en el *saná* (tiene la connotación como sistema alimentario), los cuales son elementos que son ejes de la vida de los Kamëntšá, debido a que son en estos espacios donde se siembra el pensamiento y se construye la unidad, la convivencia, el respeto mutuo entre todas las familias, vecinos, autoridades y comunidades, para vivir en el territorio. Cada elemento integra la función de enseñar el buen pensamiento y de crear consciencia en todos los campos de la vida social, ya sea en el trabajo diario, en las celebraciones, con la autoridad y en lo sagrado. Es así, que en el territorio se van tejiendo con el tiempo unos códigos simbólicos, que representan la identidad de un pueblo manifestados en cada espacio de aprendizaje; por ejemplo, el *Shinyak*.

En ese contexto, el turismo consciente se fundamenta en la consciencia humana, como un acto vinculado a esos principios rectores de vida, como el respeto, la responsabilidad, la ética y la consciencia por parte de todas las personas involucradas en el desarrollo del turismo. De modo similar el pueblo cuenta en su filosofía de vida con el *Tsabe Juabn*, como esa voz de conciencia, sembrada a través del tiempo, desde la experiencia de los mayores y del vivir en armonía entre las familias y la *tsbatsanamama*, donde se busca el equilibrio físico

y espiritual, para vivir bien en el territorio.

En cuanto a los **cambios del territorio** debemos partir desde *n̄yayan̄ĕfja* (tejido histórico): a través de *senojuabnayá* (existir reflexionando) que nos permite explicar la vida del Kamëntšá en el *Wáman Lware* desde sus orígenes hasta la actualidad gracias a las huellas dejadas por *Bëtsëtsanang* “antepasados” al sembrar el pensamiento mayor.

Dice Mavisoy que “se transforma el *wáman lware* a causa de la intervención de una sociedad diferente y [que se quedan a convivir con los Kamëntšá quedando plasmado en el *n̄yayan̄ĕfja* (tejido histórico) (2009, p.115); este hecho transformó no solo el territorio sino también la vida cotidiana de los Kamëntšá.

El primer cambio que sufrió el territorio fue en el *Anteo temp* (tiempo antiguo), antes de la llegada de los españoles; cuando a su territorio llegan los incas en el siglo XV, en donde se tuvo que ceder parte del territorio. Manoy lo explica así:

Los *bëtsëtsang* [antepasados] cedieron parte de su territorio a los actuales ingas provenientes del Perú entre 1493 y 1527 cuando el sucesor Wayna Qhapaq “joven poderoso” se interesó por extender el imperio inka o Tawantinsuyu hasta el sur de Colombia atravesando la vertiente Oriental de los Andes, vía río San Miguel y Putumayo, hasta alcanzar la región del valle de Sibundoy por el camino del Balsayaco (Patiño, 1995: 146; Sichra, 2003: 76-77). Entre los *bëtstaitanga* [abuelos] se ve de manera clara quien ocupó primero el *wáman lware*, y por eso saben que los ingas son “venidos” y estos a su vez manifiestan su descendencia de los incas, algunos de los *bëtsëtsang* producto de una continua relación económica, comercial, política, social y cultural aprendieron hablar el “inga”, que según Billset es el mismo quechua hablado en Perú y Bolivia (Billset citado por Mavisoy, 2009, p. 126).

Luego en el *šquenëngbe temp* el cambio que se sufrió no solo fue del territorio sino también un cambio físico, espiritual; ese choque de dos culturas distintas de pensamiento y de entender la vida fue drástico en el que muchos de nuestros *bëtsëtsang* (antepasados) optaron por desplazarse a tierras más lejanas y otros optaron por el suicidio debido a que no

concebían que su territorio fuera expropiado y que no pudieran realizar sus prácticas culturales. Y, es en este tiempo en el cual se agudiza la colonización con llegada de los evangelizadores que fue el exterminio cultural debido a su gran poder de sometimiento a través de la opresión y de la reducción a través de la religión de sus saberes ancestrales; para ello utilizaron diferentes métodos los cuales ayudaron a que la aculturación fuera más rápida con la presencia de otras personas de otras culturas o campesinos de otras regiones culturalizadas²⁷.

Con la llegada de nuevas personas al *Wamán Lware* empieza a cambiar el territorio y comienza el segundo desplazamiento en que tuvieron que salir de tierras altas a tierras bajas las cuales eran inhóspitas y donde no se podía cultivar; puesto que las misiones comenzaron a expropiar la tierra heredada de Carlos Tamabioy y se comienza a cambiar el paisaje y las prácticas agrícolas ancestrales, con la creación de fincas de las misiones con ganado y monocultivos. Cambiando el paisaje y la manera de cultivar, perdiéndose gradualmente los *jajañes* porque no eran productivos según la mirada de los colonos, muchos de ellos convencían a los propietarios de los terrenos para arrendar y sembrar monocultivos de frijol; puesto que eran tierras muy buenas por su alto grado de conservación orgánica.

Otro de los cambios que sufrió el territorio fue la desecación de la laguna²⁸ a través de canales los cuales fueron creados para secar la laguna y ampliar el territorio, donde los indígenas tenían que trabajar varios días para las misiones y luego de mejorar las tierras las

²⁷ Culturalizadas: hace referencia a personas de otras regiones que eran indígenas y ya son civilizadas; a las cuales las llevaban a estos territorios para culturizar. Relato de historia de que había indígenas civilizados a los que se les llamaba colonos. No comprendo este comentario!

²⁸ Llamada *Wafjajonay* “laguna brava”, espacio de ritualidad y de conexión con *Tsbatsanamamá*, debido a la desaparición de este espacio sagrado, desaparece la ritualidad a este lugar y pasa a la memoria y a los relatos de los mayores.

misiones se quedaban con ellas.

En el *shëntsam temp* es el tiempo en el que los Kamëntšá han tenido que sobrevivir a los diferentes cambios culturales, territoriales y espirituales. Mavisoy dice, “el *mora tempo* [...] se vive y se comparte el territorio con los hijos cuyos padres y abuelos son oriundos de otras tierras, quienes compartieron sus tierras” (2009, p.156) cambiando la vida cotidiana y el paisaje para la construcción de instituciones, actividades productivas y comerciales. Cambiando el paisaje del *Wamán lware* y transformado todo el territorio.

Es en este tiempo donde, el territorio del *Wamán Lware* se ha transformado totalmente, en la actualidad hay un casco urbano que crece de manera exponencial en donde podemos contar con infraestructura, desde centros de salud, bancos, alcaldía, colegios, accesibilidad con vías de comunicación hacia Nariño y la capital del Putumayo (Mocoa); es así que en este tiempo los Kamëntšá han sufrido pérdida de territorio, adopción de una nueva cultura que ha hecho que haya nuevas prácticas culturales y agrícolas.

1.3 La concepción del alimento “saná” del pueblo Kamëntšá como fuente de sabiduría.

Primero se contextualizara el conocimiento del pueblo Kamëntšá a partir de “*tsaba Jisiyiñam nyetska pamilliang*” (para vivir bien entre las familias) relacionando siempre *kabëngbe Botaman ainanka tsbatsanamamá* (nuestra buena vida con nuestra madre responsable) que nos permiten sentir y vivir el mundo diferente, donde todos los espacios físicos y no físicos, elementos y sentires nos permiten tener un dialogo entre *tsbatsanamamá* y nosotros como sus hijos los cuales estamos comprometidos a velar y proteger a *tsbatsanamamá* para vivir bien dentro del territorio. Esto implica que la colectividad prima ante la individualidad, es decir *tsbatsanamamá* nos muestra cómo convivir entre todos los

que nos rodean y esa sabiduría está reflejada en el *Jajañ* donde todas las especies conviven y se ayudan a subsistir.

Por ello es necesario hablar inicialmente de *Kabëngbe Juabnak* (autonomía) y *Bëngbe Wáman Lware*: “Nuestro territorio”; estos dos conceptos le permiten al Kamëntšá decidir cómo continuar en el tiempo en el *Wamán Lware*; es así, que en el 2003-2004 se plantea dentro del *Plan Integral de vida del kamëntšá* estos dos pilares como cimientos fundamentales para la pervivencia del pueblo; así como también se plantearon otros pilares como *Uaishanÿabian*: (Gobernabilidad y autoridad); *Kanÿiñ jëbtsotbemañam*: (Unidad); *Bëngbe wáman juabn* y *Oyebuambnayan*: (Lengua y pensamiento).

Estos ejes rectores le han permitido a la comunidad subsistir aun en estos tiempos donde el pueblo Kamëntšá, durante su tejido histórico, ha estado sobreviviendo ante imposiciones de doctrinas y de otros conocimientos ajenos a su cultura y al desplazamiento; pero que, en la actualidad, ha sido declarada en peligro de extinción física y cultural, reconocida mediante el AUTO 004 de 2009 como una de las 34 comunidades en peligro de desaparición por desplazamiento a causa de la violencia de grupos armados, por imposición de conocimientos y adoctrinamientos en el pasado.

En ese contexto, el Estado en su interés de proteger a los pueblos indígenas crea una política de Estado para que las comunidades elaboren *Planes de Salvaguarda* con el fin de proteger los derechos fundamentales de las personas y pueblos indígenas para proteger y conservar las costumbres ancestrales de los mismos.

Es así, como el Pueblo Kamëntšá presenta su *Plan de Salvaguarda* en el que se consignan los siguientes pilares para la pervivencia de este pueblo:

- *Uaman Uaishanjá Jtenboayenam-* (Gobernabilidad y Justicia Propia)
- *Bëngbe Lware* – (Territorio y Medio Ambiente)
- *Tsakëngká Jtenbuatëmbam Jtsatabouantšam-* (Educación y Familia)
- *Bëngbe Osertanan* –(Soy Cultura)
- *Tšabe Ebionán y Cabëngbe Shnánëngam* –(Salud y Medicina Ancestral)
- *Bëngbe Botamán Tšabe Bojanýán* (Nuestra bonita manera de cuidarnos-Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario)
- *Kabëngbe Jajañam, Enangmenán y Krosenanám* (Economía propia del Pueblo Kamëntšá).

Y, para hablar de *saná* del Pueblo Kamëntšá se debe comenzar desde *Kabëngbe Jajañam, Enangmenán y Krosenanám* (Economía propia del Pueblo Kamëntšá) debido a que está presente en el *Jajañ* y es este, uno de los componentes dentro de la economía propia; como espacio de supervivencia de las familias no solo de la palabra sino de la seguridad alimentaria; es decir, la capacidad que tiene el *Jajañ* de brindar el alimento a los hogares o podemos decir de forma coloquial el pan coger de las familias.

Asimismo, dentro del *Plan de Salvaguarda* (2014) se expone que “la economía del Pueblo Kamëntšá está relacionado al *Jajañ* como el espacio de encuentro, de reposo de las semillas e intercambio de pensamientos, que ha sido pilar fundamental para la alimentación y del ejercicio de la relación económica del Pueblo.” (p.56) De este modo el alimento, juega un papel importante en la vida cotidiana de los Kamëntšás y crea lazos de unidad, colectividad bajo el pensamiento mayor dejado por los antepasados.

En ese sentido, la colectividad dentro del Pueblo Kamëntšá le ha permitido trabajar en unidad a través de *Enaboañbayán, Devoción, Jenajabuacham, Uacanayan, Janya* para

realizar trabajos dentro del *Jajañ*, junto a *Utabná* (caporal) donde se siembra, se cuida y se aprende sobre toda clase de alimentos, plantas medicinales, arbustos para después transformarlos en alimentos, productos para comercializar e intercambiar entre familias. Esta descripción es similar al sistema alimentario, definición dada por Malassis (1996) como la forma en que los hombres se organizan para obtener y para consumir su comida (Citado en Rastoin, 2008, p.1).

Entonces, La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) define al sistema alimentario como el que: “está formado por el entorno, las personas, las instituciones y los procesos mediante los cuales se producen, elaboran y llevan hasta el consumidor los productos agrícolas”(2013, p.3); sin embargo, el sistema alimentario para los Kamëntšá es definido de manera amplia *saná jasam* (comida para comer) y en él se siguen conservando algunas de las prácticas agroecológicas en el Pueblo Kamëntšá; que hoy se quiere consignar dentro del concepto *Kabëngbe Jajañam*, *Enangmenán* y *Krosenanám* (Economía propia del Pueblo Kamëntšá) como ejercicio de práctica del *Jajañ* como fuente de alimentación y como espacio de aprendizaje, para conservar y practicar los usos y costumbres. Entendiéndose al *Jajañ* como ese espacio amplio donde podemos practicar nuestra cultura.

De esta manera, la sabiduría de los Kamëntšá se sustenta en el *Saná* (*alimento*) que está unido al *Jajañ* (Campo) y junto a este va unido *Joashkón* (Luna), sin olvidar el *Tsafjok* (cocina), en donde se encuentra el *Shinyak* (fogón) en el cual nace el calor humano en el hogar; y se manifiesta en *Uacjnayté* (Día de las ofrendas de las almas benditas) como apertura al *Clestrinye* (Celebración) el día más importante dentro de sus manifestaciones culturales.

En seguida se recopilaran diferentes concepciones dentro de los miembros de la comunidad Kamëntšá de los términos anteriores.

Jajañ es campo; y se entiende como espacio y sistema productivo, donde se cultiva el alimento y a su vez es la fuerza energética que alimenta el pensamiento y la espiritualidad; “espacio de pervivencia”.

Dice, Mamá Narcisa Chindoy Dejoy (2015) que el *Jajañ* es espacio o punto de encuentro familiar o comunitario en donde compartimos todo tipo de conocimientos para garantizar el buen vivir de una persona, una familia o una comunidad. El *jajañ* presenta diferentes espacios: *Jachañ* “alrededor de la casa, patio delantero, trasero y laterales”; *Enajebanënjan, enajebaniñ*, “linderos”; *Uashënsayetš* “lugar donde se siembra el maíz”; *Shëntsjañ* “potrero”; *Shjinÿañ* “rastrojo, lugar de descanso de la tierra”; *Tjañ* “montaña, monte maduro”. El *jajañ* ofrece para la comunidad diferentes usos: alimenticios, medicinales y forestales: entre los que se encuentran los usos como combustible, en construcción, artesanía, y ornamentales (p.5).

Dentro del *Plan de Salvaguarda del Pueblo Kamëntšá* (2014, p.8) se manifiesta que el *Jajañ* es “Uno de los principales espacios que permite la unidad de las familias Kamëntšá; es el *Jajañ* como espacio de pervivencia ancestral Kamëntšá, intercambio y fortalecimiento de pensamiento, saberes, relaciones humanas donde se gesta la estructura social y política de los Kamëntšá”. Y lo define como:

Es en el *jajañ* como espacio físico y espiritual, de intercambio de pensamientos y saberes, relaciones humanas donde se gesta este principio, a través de las diferentes prácticas ancestrales de trabajo: *Enabuatambayëng* “grupos de trabajo comunitario”, *mengay* “actividad específica de trabajo comunitario (2014, p.8).

El *Jajañ* es por el cual: “Bëngbe Bëtsa (El gran creador) puede hablar con la Bëngbe Bëtsëtsangbe *jajañam* (La chagra de sus mayores) ya que por medio de la lengua Kamëntšá que es como el cordón umbilical que les permite estar unidos a su *Tsabatsana Mamá* (Madre responsable) a la capa vegetativa. Que cuando era autentico monte en ella existía toda clase de árboles utilizados bajo las necesidades de éste pueblo indígena (Kamëntšá 2003, citado en Ministerio del Interior & Cabildo Indígena Kamëntšä, 2012, p.34).

Mavisoy, en su artículo “Etnografía sobre el quehacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por su origen. El ejercicio de *Jtsenojuabnayá* «Existir reflexionando» entre los kamëntsä”, define “*Jajañ* (huerta) como “el espacio de educación para comprender la producción” (2014, p.205).

Jacanamejoy & Jacanamijoy, L. en su trabajo de grado “Estrategias pedagógicas en el fortalecimiento de la cosmovisión y la tradición oral” traen un concepto de *jajañ* a partir de que “El Kamëntšá para sobrevivir tenía que hablar de *Jajañ*, espacio donde se recrea, piensa, educa y produce; es un todo. Esa es su economía que a su vez proporciona bienestar social y cultural a través de los tiempos” (p.26, 2007); el cual es tomado desde varios puntos de vista:

Filosófico: significa diversidad y espacio de unidad.

Ecológico: porque allí es un sitio donde hay interrelación entre diversas especies que permite equilibrio ecológico.

Político: cuando hablamos desde este punto de vista decimos que somos como el *jajañ* donde cada uno de nosotros tenemos diferentes o diversos pensamientos y tenemos muchas cosas en común.

Social: lo tomamos como un lugar de encuentro para *jenabuatamban* (cuadrillas) término que hace referencia a enseñarnos mutuamente, anteriormente se constituían en escuelas productivas, para los mayores eran escuelas ancestrales de aprendizaje donde través del trabajo también estructuraban la parte social (p.26).

En otra compilación de “Ecología histórica” escribe un apartado sobre “*Kabëngbe Lware*” “Nuestro territorio” que es el reflejo del cambio espacial en la tradición oral Kamëntsä del Valle de Sibundoy, Putumayo; describe la funcionalidad del *Jajañ* en el cual manifiesta “se conserva durante un año y todos los días hasta que llega el *Bëngbe Bëtsnaté* o *Bëngbe Clestrinÿe*, el ritual más grande de los Kamëntšá, para celebrar en una sola familia [...]” y a su vez se agradece a la madre tierra por los frutos dados a lo largo del año; entre

ellos, el fruto que tiene una mayor importancia para esta comunidad que es el *šboachan* “El fruto de la fuerza y de la esperanza”(2008, p.220), alimento esencial para el pueblo Kamëntšá en su vida cotidiana. Tanto que para muchas mamitas tiene un especial cuidado al momento de cosechar, alistar, preparar y sembrar, dónde se pueden entender creencias tales como: “el maíz es el ojo de dios”.

Nuestros mayores conservaron *šboachán* y nos aconsejaron que siempre ha sido un alimento especial para los Kamëntšá, por eso con *šboachán* pueden alimentarse las personas, los animales domésticos y salvajes, y de cosechar abundante de allí mismo se confía en poder ofrecer apoyo a los demás y volver a encargarle a *tsbatsánamamá* (Muchavisoy & Jamioy, 1999, p.11).

Sin embargo, Baco Carlos Jamioy²⁹ expresa y hace una aclaración sobre el verdadero significado del *Jajañ* desde el sentir y del entendimiento a través de la experiencia y del *Tšabe Juabn* en el que manifiesta que “es un espacio amplio donde la comida natural de la región crece y provee a las familias Kamëntšás. Es así, que el Kamëntšá ha interiorizado al *Jajañ* como chagra, palabra inga que hace solo a un espacio particular en el cual se siembra todo tipo de plantas” (C. Jamioy, comunicación personal, 2017); el enmascaramiento de esta palabra sufrida a través del tiempo se debe a la interacción que habido entre los dos pueblos desde su llegada al territorio y al proceso de “civilización” la cual hizo que el lenguaje Kamëntšá se dejara de hablar.

Las anteriores definiciones son la muestra de la diversidad de lenguaje o de expresión que existe dentro de la comunidad, pero que todos confluyen en la importancia del *Jajañ* como elemento cohesionador, de conocimiento y de una relación estrecha con nuestra *Tsabatsanamama* como herencia dejada por nuestros *bëtsëtsang*; es el espacio donde se

²⁹ Baco Carlos Jamioy; investigador y miembro de la Comunidad Kamëntšá y excabildante.

siembra el pensamiento mayor. Y se debe entender el *Jajañ* no como un elemento aislado, sino que se interrelaciona con otros elementos, entre otros con el ciclo lunar y la espiritualidad.

Joashkón significa luna y es la diosa de la fertilidad; y para remitirnos al ciclo lunar³⁰ debemos hablar de ***Joashkonam*** que es ir y dar vuelta, ir y regresar, es decir, se recrea el ciclo reproductivo que establece las épocas de siembra, cosecha, al igual que los rituales que constituyen la vida desde la concepción hasta la muerte de los Kamëntšá.

Mavisoy, comenta que “joashkonam – “luna”- recrean el ciclo reproductivo para volver a nacer, o como dijo el mayor “morimos para volver a nacer raíz” (párr.2, 2007) es para el Kamëntšá tan importante la luna que dentro del *Jajañ* es quien determina las prácticas agrícolas y culturales que giran en torno a todo el sistema alimentario rico en prácticas agrícolas que no generaban perjuicio a *tsbatsanamamá* y a su vez brinda la abundancia de alimentos.

Joashkón (luna) para la comunidad significa luna y para los mayores era la diosa de la noche, la consideraban como la virgen y además explican que es la ayudante que hace crecer las plantas y la encargada del manejo del *jajañ*. (Bata Pastora Juajibioy, Citada en Jacanamejoy & Jacanamijoy, L., 2007, p.13).

Joashkon. (luna) en *camëntsa* los términos (jo,ja,jo,je) su significado se refiere al verbo acción, (*shkón*) de ir y volver, voy y vuelvo entonces *Joashkón* es la acción de regresar como un ciclo, partir de este término

³⁰ El ciclo lunar: *Joashkón* “luna” es el astro que determina las prácticas culturales de campo para la siembra y cosecha en armonía, además rige todo el tratamiento especial para el cuidado de las personas y de los objetos o herramientas que permiten el trabajo con la tierra.

Para el pueblo Kamëntšá se fundamenta en las siguientes fases: *kastsbëté* (día de luna llena) principal día para realizar el trabajo en el *Jajañ* y *tjok* con lo relacionado a siembras, podas, control manual de plagas y malezas; en el *iñanté* (día sin nada) (luna nueva) no se recomienda realizar labores de siembra por que las plantas salen vanas y no hay un buen cultivo; faltando un día para *kastsbëté* lo llamaron *Bojatsenté* (*día de víspera*) y al día siguiente de *kastsbëté* lo llamaron *shbojoetété* o también llamado *bayëjbeté* (*día después de la luna llena- día de males*) considerado un día de males donde los cultivos se llenan de plagas o enfermedades.

entender literalmente es la acción de ir y volver, es el ser que va y vuelve, significa un ciclo que determina un periodo de tiempo que se entiende como el periodo lunar lo tomamos como referente a unas fases de la luna por momentos katsbetété (luna llena), bayëjbeté (día de males), enañté (día sin nada), que determina espacios de tiempo propicios para una determinada actividad, con ello nosotros entendemos que la luna incide directamente en el ser humano y también en la fertilidad (Baco Manuel Chindoy, Citado en Jacanamejoy, & Jacanamijoy, L., 2007, p. 21-22).

Tsafjok (cocina) lugar donde se prepara todos los alimentos y de reunión familiar, por ello hablar de alimento está profundamente relacionado con la salud integral, el bienestar y la persistencia del Camëntsá (Ministerio del Interior Pueblo & Camëntsá, 2014,). De este tema se tratará en el siguiente capítulo.

Shinyak, (fogón o tulpa) es fuente de energía para los alimentos, y, al mismo tiempo es un espacio de enseñanza y aprendizaje oral de la cultura “espacio para la transmisión de conocimientos”, y “se da el calor de la familia e intercambio de sentimientos, *consejo* y *enseñanza*.” (Comunicación personal, Aniceto Juajibioy, 2017) y también, así lo manifiesta Bata Pastora Juajibioy, en dos entrevistas realizadas, tituladas: “los Kamëntšá y el *Shinyak* “en Gastromimix y en la revista las 2 orillas “Kamëntšá: convierten la palabra en un hilo, un conductor de la existencia”:

El *shinyak* o fogón es el lugar sagrado donde se cocinan los alimentos y la palabra dadora de vida. El *shinyak* es considerado el lugar sagrado de las tres piedras que sostienen nuestra vida; allí se forja íntimamente la personalidad del hombre kamëntšá. Junto al fogón confluyen las energías de la vida familiar: se cocinan los alimentos que familiarmente cultivamos y los que comunitariamente cosechamos e intercambiamos; también se sazona la antigua y la nueva palabra, alimento que llena el espíritu de nuestra vida. Junto al fogón se sientan los abuelos, las tías, los tíos, los papás y nosotros los hijos; mientras se asan los choclos y las arepas de maíz, o se tibia la chicha, o se cocina el *veshán*, que es una deliciosa sopa de maíz acompañado de coles, cuna, calabaza, fríjol tranca y carne de gallina o res. El abuelo cuenta sobre nuestro origen, sobre los lugares sagrados, sobre las plantas medicinales, sobre los principios de la vida. Es allí donde nos alimentamos

de la antigua palabra, aprendemos y empezamos a inventar la nueva palabra para no morir en el transcurrir del tiempo (P. Juajibioy, 2013, marzo 25, párr. 2-7)

Para los Kamëntšá el *shinyak* o fogón es considerado el lugar sagrado de las tres piedras que sostienen la vida; allí se forja íntimamente la personalidad del hombre Kamëntšá. Junto al fogón confluyen las energías de la vida familiar: se cocinan los alimentos que familiarmente se cultivan y los que comunitariamente cosechan e intercambian. También se sazona la antigua y nueva palabra. Junto al fogón se sienta toda la familia (P. Juajibioy, 2016, junio 9, párr. 5).

Mamá Mercedes Muchavisoy, comenta que la tulpa es sagrada para nosotros; la abuelita sabía conversar que si acaso en el año prendían una vez con el fosforo, sino que ellos tenían una casita aparte donde guardaban leña [para que nunca faltara en el fogón], ellos en la noche enterraban los tizones y al otro día amanecían prendidos; y así nunca se acaba la candela.[decían] siempre debía estar prendida, eso era una bendición de mi Dios y que cuando la tulpa se enfría o se apagaba es porque iba a pasar algo malo [o que] representaba la hambruna y que en ese año donde se apagaba la tulpa era un año de sufrimiento y que iba a haber inundaciones [...]. La tulpita era tan sagrada [...] [para] toda las familias [...] [que representa] la vida para ellos, cada vez que nacía un bebe tenían que bañarlo en la tulpa, y el agüita con que lo bañaban no era permitido regarla afuera sino al lado de la piedra donde estaba enterrada la placenta de la mama, al ladito hacían un hueco y al ladito se votaba el agua, [también se] lavaba los pañales adentro y no afuera y la creencia era para que [el bebecito] sea fuerte, sano y protegerlo del mal aire, [así, como también] de pronto el niño podía irse a donde sea, pero él tiene que regresar a su hogar, a su familia, a su tulpa a su territorio. [En si] la tulpa es símbolo de vida porque de ahí nace todo el afecto y el cariño entre la familia y ahí es donde se preparan alimentos para alimentarse y darse vida porque si no se prepara se muere rápido; sabían decir también *ndayentše kuantošboniy*, quiere decir donde abrigarse *ndayentše kuansatenkuentay botaman* y donde contar todo el acontecer diario porque es un lugar sagrado donde hay conversatorio (Comunicación personal, 2017 con énfasis personal).

Uacjnayté es el Día de la ofrenda a las almas benditas, se practica el *Uaštajuayan* que es la colocación de la comida para la ofrenda de los difuntos y el *uatsëmbon* es realizar una ofrenda oral para los difuntos. Esta práctica se realiza “el 2 de noviembre, dando lugar a la iniciación para la preparación del día más grande del Kamëntšá o *Clestrinje*” (Ministerio

de Cultura, s.f., p.8-9).

Uacjnay = (animas) costumbre que se practica en vísperas al día de los difuntos, el cabildo y algunas familias suelen colocan en la mitad de la sala una ofrenda en honor a sus familiares fallecidos. El cabildo colocaba las ofrendas en la iglesia y las familias en cada una de sus casas para compartir la ofrenda al día siguiente (Jacanamejoy & Jacanamijoy, L., 2007, p.59).

Clestrinje (Celebración) O *Bëtsnaté* (día grande): es muy difícil de explicarlo, porque no tiene una traducción exacta para el entendimiento de la persona que no es Kamëntšá, ya que esta palabra debe nacer de los sentimientos para poder vivir este día tan especial para la comunidad. Anteriormente se hablaba de *Clestrinje*, es decir un día alegría, de celebración de la existencia de la comunidad en el que todas las familias salían a bailar con diferentes colores y sonidos aludiendo a la naturaleza en honor al agradecimiento a la *Tsbatsanammamá* por un año más de alimento, de vida, de unión familiar. Y, en aras de resignificar las palabras ancestrales, Shemita Chindoy, (2015) retoma esta palabra en su trabajo de grado, con el fin de revivir las palabras ancestrales de nuestro pueblo.

Aunque *Clestrinje* traduce celebración, en el idioma Camëntšá *Clestrinje* hace referencia al amanecer, a un nuevo ciclo *iny* de *binj* viento, *ja-binjan* amanecer. De *Clestrinje* proviene la palabra *clestrinjisha*³¹ con la que se designa a “la flor del Clestrinje” utilizada en la ceremonia para saludar y venerar mediante un acto majestuoso de vida y afecto hacia las personas que para cada quien represente una figura de respeto, es decir, autoridad.

Sin embargo, con el tiempo hemos cambiado de expresión de *Clestrinje* a *Bëtsnaté*, donde *Bëts* significa grande y *nate* día, es decir día grande; sobre esta palabra hay diferentes expresiones las cuales confluyen en el mismo sentir; un testimonio de ese cambio lo indica Mamá Mandad Pastora Juajibioy durante el conversatorio con la dependencia de

³¹ Con este nombre se le da a la flor de forma de campana, que florece en los meses de febrero y marzo y con el florecimiento de esta, se entendía que llegó Clestrinje.

comunicaciones del Ministerio de Cultura en vísperas y bienvenida al *Clestrinje* del 2017.

Retomo la palabra *Bëtsnaté*, o sea desde el punto de vista, como mujer yo creo que milenariamente los taitas han venido construyendo palabras, conceptos, términos, que desde que yo me acuerdo no se hablaba de *Bëtsnaté* desde *Wáman posadokan* [Casa cabildo]; se hablaba de *Clestrinje*, desde el proceso de gobernabilidad territorial, proceso de gobernabilidad humana como cultura se ha ido construyendo finalmente esta palabra *Bëtsnaté*. Desde niña, en este momento me voy a expresar primero como mujer y segundo desde la formación de mi familia, desde la descendencia de mis abuelos Bautista Juajibioy y mi abuelo Juan Pedro Chindoy; desde mi madre y mis abuelas, desde mi madre Margarita Chindoy; desde ahí yo aprendí que *Clestrinje* o que *Bëtsnaté* es la consolidación de la dignificación como persona humana. Desde la formación que yo recibí de mis padres y especialmente de mi mamá desde ahí entendí que el *Clestrinje* o *Bëtsnaté* es el proceso de la dignificación de la cultura Kamëntšá como pueblo y que hoy nosotros estamos hablando de los cuatro pilares; desde mi formación y desde mi familia los pilares importantes de la protección de esa consolidación como pueblo son los pilares sagrados que protegen nuestra cultura y que hasta este momento están vivos en nuestro territorio, para mí no es tan importante hablar de la gobernabilidad porque no entiendo la palabra, si bien hablo el español no entiendo esa palabra en español desde el concepto. Los cuatro pilares protectores del *Bëtsnaté* como consolidación de la cultura como pueblo es conocido como cerro Patascoy, otro pilar fundamental dentro de esta consolidación dignificada como pueblo como cultura es hoy el páramo de Bordoncillo, el otro pilar de nuestra cultura es la montaña cascabel, las 18 lagunas sagradas en la parte norte de este territorio, y el otro pilar fundamental para nosotros de protección como cultura y como dignificación del *Clestrinje* es la tortuga es ese camino de comunicación, ese lugar de descanso y de consolidación y de concertación y de entendimiento con otros pueblos indígenas como los ingas del bajo y medio Putumayo, para mí el procesos de protección y consolidación del *Bëtsnaté* es la madre tierra porque a mi mamá siempre la escuche que decía *mamatem*, porque mi mamá la quería mucho así como nosotras las hijas queremos mucho a mi madre, mi mamá no habla de *fshans* (tierra)[porque] es ese lugar donde nació todo, donde nació nuestra cultura donde nacimos nosotros, *mamatem*, le decía mi mamá, porque ahí se sembraba, se aprendía, ahí se compartía y que allí se consolidaba todo como pueblo Kamëntšá. No podríamos hablar de los cuatro pilares; porque los cuatro pilares son integrales porque nuestra vida como pueblo es integral, porque todo ese equilibrio se lo mantiene porque *mamatem* se mantiene, porque si no hubiera no se podría comer, ni se podría hablar (2017).

Por otro lado, el *Clestrinje* o *Bëtsnaté* actualmente se lo conoce como carnaval del perdón, el día de la reconciliación. Debido a que durante la celebración se pide perdón a nuestro creador, a la madre tierra, a la familia, a un miembro de la comunidad a través de la

colocación de los pétalos de las flores en la cabeza de la otra persona como símbolo de saludo, de respeto y de perdón por algún motivo con que lo haya ofendido. Actualmente, esta celebración de la comunidad está incluida en la Lista de Patrimonio Inmaterial de la Nación mediante la ley 1550 del 5 de julio de 2012; con el fin de que se revitalice esta manifestación cultural, ya que sobre esta gira la cotidianidad de las familias y se fortalecen las otras prácticas que confluyen en este día.

Continuando, con la palabra *Saná* (*alimento*) no es un término simple, sino que tiene una connotación profunda y se da desde su significado como alimento natural que crece en nuestro *Wáman Lware* brindado por *Tsbatsanammamá.*; pero además es una palabra que está en la cotidianidad de la vida y que se debe vivenciarla para poderla sentir desde el sentir o desde el corazón.

Por eso se relaciona con *Jajañ* (campo), espacio que provee el alimento físico y espiritual y a la vez educa de acuerdo al *Tšabe Juabn* (buen pensamiento), por eso *Saná* está condicionada a alimentar los sentimientos, el comportamiento y el pensamiento; es decir, que hablamos de normas éticas como base de nuestra existencia. Así mismo está orientado a una dimensión de crecimiento espiritual por las fuerzas de la energía que rigen el tejido normativo del pueblo Kamëntšá. (Comunicación personal, Chindoy M.)

De ahí que nace la palabra *Jua-sán* (alimentar) significa, en primera instancia acto de comer; pero si vamos más allá está unida al *Juabn* (pensamiento) y al *Saná* (alimento); que al darle mirada holística a la palabra *Jua-sán* significa que en nuestra existencia debemos alimentar el espíritu y el conocimiento a través del *Tšabe juabn* dejado los *bëtsëtsang* (antepasados), *bëtstaitanga* (abuelos) que han sembrado el pensamiento mayor en los

diferentes espacios del *Wamán Lware*. Es entonces donde nace y revive la fuerza espiritual de nuestros antepasados; puesto que, al relacionarlo con el trabajo, la convivencia y la colectividad adquieren otra dimensión o significado al estar sembrado el pensamiento mayor en el corazón.

Entonces nos remitimos a la palabra *Jabuayenan* significa hacer nacer desde el corazón la palabra o hacer crecer desde el corazón la palabra “sentimientos”; que es la unión de *Juabn* (pensamiento) y *aynán* (corazón) y podemos decir que **es sembrar la palabra en el corazón**, ya que nuestros antepasados sembraron la palabra y nos sirve de alimento para el pensamiento en estos tiempos la cual se vivencia en cada espacio del Kamëntšá.

De allí, que cuando se siembra con buen pensamiento, todo crece; es entonces que “el alimento tiene una simbología unida a la concepción de fortalecimiento no solo el cuerpo sino el espíritu”. Maldonado, manifiesta que, el alimento juega un papel importante en la cotidianidad de los indígenas y es, a través de sus manifestaciones culturales, donde se escribe la historia y su identidad (2006) En este caso, existe una relación estrecha con la *Tsbatsanammamá* (madre tierra o madre responsable) pues, es ella quien nos alimenta, nos da el conocimiento y nos protege; a través del *Jajañ* y gracias a la creatividad de la mujer en la preparación de los alimentos permite tener una variedad de platos sanos y la transmisión de saberes.

Por eso, la alimentación no solo está presente en la preparación de los alimentos o del sembrado, recolección, trabajo comunitario, sino también en su grafía, en los tejidos plasmados en las fajas, las cuales tienen la palabra viva y son fuente de conocimiento.

Mamá Mercedes Muchavisoy, cuenta que ella aprendió a tejer desde pequeña, a leer los dibujos en las fajas como el *querëbj* (vaso de tomar chicha

en fiestas importantes) [entre otros dibujos]. Los pensamientos nacen desde la tulpa, primero iban al Jajañe y miraban la naturaleza y luego entraban a la cocina, ellos pensaban bien bonito y lo plasmaban (2017).

De ahí, que toda la cotidianidad del Kamëntšá gira en torno al conocimiento dejado por nuestros antepasados, que se vive en todos los espacios donde sembraron, que alimentan los sentimientos y los pensamientos para las generaciones venideras. Por ello, *saná*, juega una función cultural y social, donde existen unos valores simbólicos los cuales están unidos a la identidad que permiten que se siga la continuidad de su cultura.

1.4 La metamorfosis alimentaria del pueblo Kamëntšá y análisis de esta problemática.

El pueblo Kamëntšá comienza a sufrir una transformación en su forma de vida y de alimentación desde la llegada del hombre blanco al *Wáman Lware* para ello vamos a exponer desde los tiempos Kamëntšá para ver las transformaciones sufridas durante su existencia.

En el *Kacá temp* el alimento del Kamëntšá se explica desde la cosmogonía con narraciones (mitos, leyendas, cuentos) que aluden las creencias. De ahí, que para el Kamëntšá, el alimento es más que la parte biológica pues también es espiritual. Por eso, para los Kamëntšá, el *Biaj* hace parte del alimento espiritual que los fortalece y les permite acercarse profundamente con *Tsbatsanammama*.

El Taita Miguel Chindoy (s. f) en su escrito inédito *Bëngbe Tšabe Juabn* hace referencia *kacá temp* como el tiempo de nuestro origen a través de la “*Herencia de la creación*” y en un apartado nos habla del alimento del Kamëntšá:

*Entšá [Yentšá]*³² se fue multiplicando y sintió hambre y sintió sed; entonces

³² *Entšá [Yentšá]*, persona.

Entšá [Yenštá] caminó en busca de comida y encontró alguna que otra fruta silvestre en medio de la sombra y la frescura de los árboles que, como hermanos mayores, hacía mucho tiempo habían reservado alimento para su hermano menor. Pronto *Bětsá*³³ se dio cuenta que los árboles no podían comunicarse con *Entšá*. Entonces *Bětsá* hizo que *Entšá* tuviera un sueño, y en él *Entšá* escuchó desde su corazón la voz de *Bětsá* que le decía: “Caminarás muchos lugares y encontrarás la planta que te calmará la sed; ella será tu alimento y te mostrará un camino de claridad en tu vida” [...] el *biaj*³⁴.

El *biaj*, es el alimento espiritual para el *Yentšá*, el cual brinda entendimiento, siembra el pensamiento mayor en el corazón y la fuerza de la palabra mediante la “conciencia” y/o *botaman juabn* (bonito pensamiento), para el cuidado de *tsbatsanamamá*. Teniendo en cuenta que esta provee el alimento, razón por la cual se debe agradecer. Así que, este acto se realiza mediante el *Clestrinje* como tributo de gratitud a *tsbatsanamamá* y ceremonia a la vida.

Kaběngbe temp, en este tiempo llega a ser importante porque es en el cual se cultiva nuestros conocimientos, entre ellos la forma de cultivar “*jajañ*”; reflejado en el *Clestrinje*, herencia dejada por nuestros antepasados y es el dónde el alimento tiene la importancia del valor del compartir entre familias y de dar agradecimiento a nuestra *Tsbatsanamamá* por los frutos dados durante *Kanje wat* (cada año). En ese sentido el *Kaměntšá* ha establecido un vínculo de vida entre *jajañ* y el *Clestrinje* como unidad familiar y de colectividad.

El Anteo temp “tiempo antiguo” la alimentación se basaba en el intercambio de productos con otros pueblos originarios de América; pero además hacían prácticas agroecológicas reflejadas en los *jajañes* en grandes extensiones.

Se intercambiaba con los cofanes del Bajo Putumayo, con los de Mocoa, ellos eran los que traían chontaduro, y la gente de aquí se iban caminando para allá, trayendo totumos, cascabeles el guamo, la yuca, y de acá ellos

³³ *Bětsá*, Dios, el creador.

³⁴ *Biaj*, yagé, alimento espiritual.

llevaban frijol, artesanías (Comunicación personal, Muchavisoy M. 2017).

El *škenəngbe temp*, comienza con la llegada del *škena*, que constituyó la introducción de nuevas especies de animales y de plantas para la alimentación de ellos, debido a que no consumían los productos de los indígenas, por eso, en la alimentación del Kaməntšá se introdujeron productos traídos por los colonizadores, como el pollo, la vaca, el cerdo y hortalizas, incorporándolas en el diario vivir de los pueblos asentados en el *Wamán Lware*. En este tiempo se produce un cambio significativo en la forma de vida, y se agudiza cuando el Estado interviene con programas estatales y de organizaciones mundiales, con el objetivo de atacar la desnutrición en población vulnerable. Dada esa condición de los pueblos indígenas, el gobierno nacional crea instituciones como el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), el Instituto Colombiano de Adecuación de Tierras (INAT), Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura (INPA), el Fondo de Cofinanciación para la inversión rural (Fondo de DRI) y el Instituto colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), entidad suprimida en el 2015 y que da vida a la agencia Nacional de Desarrollo Rural y la Agencia de Adjudicación de Tierras, entidades creadas con el fin de sanear, ampliar y reestructurar los resguardos indígenas, pero además de tecnificar la agricultura, entre otras actividades.

Bonilla, en *Siervo de Dios amo de indios*, refleja cómo el Estado va incorporándose en la vida de los pueblos indígenas.

En las tierras indígenas en el Putumayo se realizaba una «agricultura rudimentaria» y por esas tierras eran «irracionalmente explotadas» en virtud de la carencia de «medios tecnológicos adecuados», solicitaron la Alianza para el Progreso, a la Pan American Development Foundation y otras agencias y fundaciones internacionales ayuda en abonos, semillas, herramientas y maquinas [...] a favor de la comunidad Inga y Kaməntšá del Valle de Sibundoy, Yunguillo, Guayuyaco. [De igual manera se

introdujeron] «programas de desarrollo económico y social para las culturas indígenas de la comisaria especial del Putumayo» solicitaron y promovieron la introducción de «semillas, abonos, insecticidas y fungicidas» y nuevas técnicas de cultivar, nuevas razas y variedades de animales, el establecimiento y «fomento» de los «huertos experimentales y demostrativos» [este mejoramiento y producción agrícola se llevó a cabo desde] 1950-1960 [se realizaron estos proyectos con el fin de salir del] «subdesarrollo», pretendiendo integrar al indio a la vida regional, promoviendo su cambio «social y cultural» (p. 26-27).

La llegada de las políticas de Estado en materia agraria y económicas afectaron la cotidianidad de las actividades que están asociadas a la producción agrícola, pecuaria y por ende a la comida dejando de lado los vínculos de cohesión social, efecto que llevo a la extinción del sistema del trabajo comunitario y de ahí surge la problemática de pérdida de los *jajañes* y su variedad en plantas alimenticias de la región.

Por otro lado, la incorporación de los monocultivos llevo a problemas de tierra, generándose procesos de desplazamiento, desde la llegada de los colonos a este territorio por diversas razones, sin embargo fueron en los tiempos donde las bonanzas del caucho y coca, muchos de los que pasaban por este territorio se quedaban. Es así que el desplazamiento es uno de los factores que también produjo cambios en la alimentación. Alberto Juajibioy deja testimonio en su libro: *Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su lengua Kamsa en el sur de Colombia*.

En el decurso del tiempo produjo esta escasez, debido al desalojamiento de los naturales de sus posesiones a principios de este siglo. Frente a los indígenas, algunos colonos no desarrollaron otra actuación que la rapiña y la violencia, mostrándose siempre extraños e incomprensibles ante los sentimientos de los indígenas. Pero también usaron el engaño “aprovechándose de la ignorancia, ilusionaron a los indígenas para la venta de sus terrenos por cualquier cosa. [...] Donde muchos al ver que sus sementeras eran malogradas continuamente vendían sus propiedades y se quedaban sin casa y sin terreno para sembrar” (p. 8).

Lo anterior nos permite tener un punto de partida de cómo la alimentación de los Kamëntšá sufre un cambio debido a la falta de tierra para poder trabajar en el *jajañ* y de esta manera se comienza a perder las prácticas culturales y culinarias debido a la restricción de siembras en pocas sementeras, especialmente de maíz, fruto que para el Kamëntšá tiene una gran importancia dentro del *jajañ* debido a su significado de fuerza y esperanza y al ser un fruto que se comparte en los diferentes espacios de la vida del Kamëntšá, tales como el *bëstcnaté*, *uacjnayté*, fiestas de bautizo, comunión, confirmación, ceremonia de consejos matrimoniales, corte de pelo, preparación de alimentos para la atención de acompañantes en un funeral, en el diario vivir como en la preparación de las diferentes clases de motes, *bishana*, envueltos, coladas, bocoy así como también para alimento de los animales que se crían en casa, (cerdos, pollos, cuy, patos) y como ingreso económicos.

Shëntsam temp: en este tiempo se evidencia más la transformación alimentaria debido a que la desaparición del *jajañ* se acentúa provocando la disminución en el consumo de la comida nativa Kamëntšá en muchos hogares, reemplazándola por comida ajena a su propia identidad (arroz, fideo, café, gaseosas, etc.), causando problemas de mala nutrición. Lo anterior como consecuencia de: el cambio climático (sequías e inundaciones por las fuertes lluvias) que impide la producción propia, pérdida del territorio, pérdida de semillas y cambio de producción de alimentos más comerciales debido a la inmersión de la cultura occidental. Otra razón es la política de Estado que busca apoyar poblaciones vulnerables como pueblos indígenas con el “Plan Nacional de Alimentación y Seguridad Alimentaria” de 2008, con el fin de erradicar los problemas de desnutrición y de seguridad alimentaria. También, a través de los programas: “Prosperidad Social”, “ReSA” (Red de Seguridad Alimentaria) y “FAO” (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la

Alimentación) los cuales vienen trabajando en el Valle de Sibundoy sin tener en cuenta los conocimientos propios de los pueblos indígenas, contribuyendo al detrimento de la autonomía alimentaria porque imponen productos ajenos a la cotidianidad de estos pueblos.

Este cambio no es solamente de este tiempo, sino que viene desde hace unos años atrás, aproximadamente hace unos 70 años atrás época en que se introdujeron alimentos de otros lugares.

Mamá Mercedes, expresa: antes consumía *sëmbese*, (habas) *Wamešnena* (mote) *enabtsmakn* (choclo tierno con frijol tranca) *bishana* de diferentes clases: de maíz con coles y frijol tranca, choclo con calabaza y frijol tranca, *sangon bishana* con maíz tostado, frijol y coles; *enapekan*, hecho con frijol, cunas, coles. (Comunicación personal, 2017).

Bata Jesusa Jacanamijoy Chicunque cuenta que “anteriormente la comida era diferente, hoy solo los niños quieren comer arroz, fideos comida de blancos” (Comunicación personal, 2017).

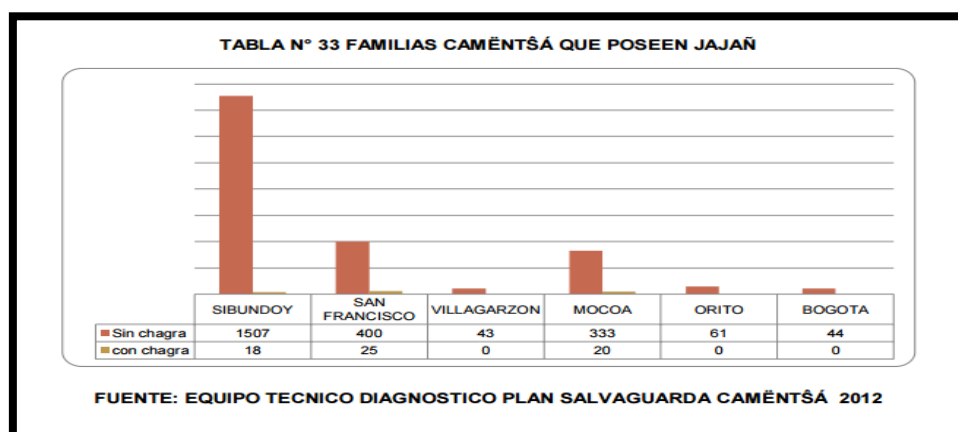
Mamá Lía Juajibioy Chindoy cuenta que una vez en la semana sabían comer arroz y los otros días se comía comida natural. (Comunicación personal, 2016)

Los cambios alimenticios han influenciado en que se dejara de cultivar en el *jajañ* y se cambie la forma alimentarse por la introducción de nuevas plantas y nuevas técnicas de cultivar que cambio los *jajañes* por monocultivos como frijol o potreros. Aunque existen muy pocos *jajañes* esa es una realidad que preocupa por la pérdida de estos espacios sagrados, que debilitan la educación de las siguientes generaciones.

En el diagnóstico del pueblo Kamëntšá, realizado en el 2012 se manifiesta la problemática de la desaparición del *jajañ* en la vida de los Kamëntšá, en el que se indica que solo 18 familias aún conservan el *Jajañ*, en *Tabanok* (Sibundoy) y en *Binÿiok* (San Francisco) 25 familias mientras en el resto de ciudades donde hay presencia de Kamëntšá no hay *jajañ*.

Este panorama muestra cómo los Kamëntšá están perdiendo los espacios sagrados para nuestro aprendizaje y la conexión con el pensamiento mayor; esto nos lleva a también inferir que la seguridad alimentaria del pueblo Kamëntšá está en crisis y que muchos de los alimentos propios han sido reemplazados.

El siguiente cuadro refleja el cambio y pérdida del espacio más sagrado de conocimiento y de educación.



Fuente: Diagnostico del plan de salvaguarda Camëntšá, 2012.

La pérdida acelerada del *Jajañ* en el pueblo Kamëntšá se ve desde el siglo XX, efecto que cambia la vida alimentaria, ya que toda nuestra vida gira en torno al alimento, fruto del esfuerzo de todo un año de trabajo reflejado en el *clestrinje*. El *jajañ* es el lugar que provee el *saná, juabn y memoria* (alimento pensamiento e historia) sufriendo cambios drásticos tanto en la alimentación, como en los espacios del *Tsafjok* y el *jajañ* que son lugares donde el alimento juega un papel importante en el desarrollo de la vida diaria y social.

De tal manera, que las familias han dejado de lado la comida propia por otras comidas, por factores como programas estatales que buscan mejorar la calidad de vida de las personas

bajo parámetros de seguridad alimentaria³⁵, soberanía alimentaria³⁶ y autonomía alimentaria³⁷ que no son acordes al territorio y a la alimentación propia, cambiando los hábitos alimenticios y en consecuencia derivando en desnutrición y enfermedades.

Otro motivo del abandono del *jajañ* es la introducción de la sociedad de consumo, donde el “dinero” juega un papel fundamental como medio de pago e intercambio para la adquisición de bienes, productos y servicios (como productos de tecnología, accesorios, entre otros, que culturalmente no hacían parte de la cotidianidad hasta que se volvió una necesidad debido a la inmersión en la sociedad occidental), dejando de lado el *jajan* que solo abastecía alimentos de autoconsumo, pasando los Kamëntšá a ser mano de obra en las haciendas de las misiones, terratenientes y las empresas de las entidades territoriales y privadas (Bancos) en donde podían adquirir dinero con el propósito de cubrir las nuevas necesidades que sociedad de consumo les exigía para ser parte de esta.

Hoy se puede decir que no existe la seguridad, soberanía y autonomía alimentaria propia porque las nuevas generaciones están dejando de lado los conocimientos ancestrales y la modernidad los absorbe muy fácilmente; sin embargo, hay esperanzas de que los niños

³⁵ *Seguridad alimentaria*: definido a nivel de individuo, hogar, nación y global, cuando todas las personas, en todo momento, tienen acceso físico y económico a suficiente alimento, seguro y nutritivo, para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias, con el objeto de llevar una vida activa y sana” (<http://www.fao.org/3/a-at772s.pdf>)

³⁶ *Soberanía alimentaria* es el derecho de los pueblos, las naciones o las uniones de países a definir sus políticas agrícolas y de alimentos, sin ningún dumping frente a países terceros. La soberanía alimentaria organiza la producción y el consumo de alimentos acorde con las necesidades de las comunidades locales, otorgando prioridad a la producción para el consumo local y doméstico. (<http://www.fao.org/3/a-at772s.pdf>)

³⁷ *Autonomía alimentaria* Capacidad para generar ingresos suficientes, mediante la actividad agropecuaria y otras actividades realizadas fuera de la granja, para satisfacer las necesidades alimentarias. Aunque algunos alimentos se pueden consumir directamente, los cultivos comerciales permiten adquirir productos que no se pueden producir en el lugar. La autonomía alimentaria no se refiere únicamente a la capacidad de cultivar alimentos en el país o en una granja, sino también a disponer de la capacidad (es decir, del capital) necesaria para comprar alimentos que no se pueden cultivar en el ámbito local o nacional. (Glosario de agricultura Orgánica de la Fao, 2009)

valoren y quieran aprender de su cultura y por ello es importante que se trabaje con toda la población Kamëntšá para convencer y crear conciencia sobre lo importante que es retomar nuevamente nuestras prácticas para no desaparecer.

Y es, en esta época en la que se vive, es el tiempo donde se trabaja en la pervivencia, y el pilar que se debe fortalecer de acuerdo al plan de salvaguarda es “*Bëngbe jajañam, Enangmenán y Krosenanám*” (Economía propia del Pueblo), para tener autonomía en la alimentación propia, debido a que este es un elemento importante para la pervivencia del pensamiento mayor.

Capítulo 2. ¿Qué entendemos por cocina propia y turismo?

2.1 La cocina propia de los Kamëntšá

Para hablar de cocina propia los Kamëntšá tenemos que relacionar al *Tsaffjok* y al *Shinyak* como dos elementos que permiten el aprendizaje, la preparación de alimentos, pero que su vez se une al *jajañ* como proveedor de alimentos; es por ello que en nuestro vocabulario no encontramos el término “gastronomía³⁸” por ser un término nuevo dentro del léxico de nuestra lengua materna; sin embargo, no significa que no exista una terminología paralela a este concepto y en el que su significación es mucho más profunda.

Por esta razón, *saná jomantiñam* sería en resumen **gastronomía** y en este caso se hablará de cocina propia, entendiéndose desde el conocimiento propio como un espacio donde se recrea el pensamiento mayor a través de la memoria en la práctica de una serie de actividades y elementos alrededor del alimento; por lo tanto el término de cocina tradicional³⁹

³⁸ Entonces la gastronomía está definida por Sánchez como “la relación entre alimento y cultura, incluye todos los componentes culturales y sistemas productivos que tienen como base la comida.” (Gastronomía, sector de oportunidades para el turismo, 2010)

³⁹ Las cocinas tradicionales son un complejo de conocimientos, usos y técnicas de transformación de los

es “un complejo sistema que incluye historia, valores, narrativas, técnicas, creatividad y, en especial, referentes de identidad y pertenencia de las personas a un lugar y una comunidad ” (Ministerio de Cultura, 2012, p. 22), y que están presentes desde “el sistema alimentario, desde el crecimiento, almacenamiento, cocción, comida y limpieza a los que corresponden respectivamente, las fases de producción, distribución, preparación, consumo y eliminación; así como determinadas localizaciones: terrenos agrícolas, graneros y mercados, cocina, mesa y fregadero” (Schlüter, 2006, p. 22), lo que se puede evidenciar en la cotidianidad de la vida de los Kamëntšá.

La cocina propia para la comunidad Kamëntšá es ese espacio donde se comparte, se educa, se trabaja la palabra, y para ello es fundamental la relación con el *jajañ* como la fuente de alimentos que se lleva al *Tsafjok* donde se prepara el alimento natural y se reúne la familia. Se puede definir la cocina propia del Kamëntšá, como ese espacio en el que crecen los valores de la comunidad y el sentir de la existencia; a partir de la preparación de los alimentos naturales que crecen en la región (Comunicación personal, 2017, Baco Carlos Jamioy).

Por lo tanto, es importante resaltar que la cocina propia y el alimento del pueblo Kamëntšá giran en torno al *Territorio*, espacio que le ha permitido desarrollarse económica, productiva y espiritualmente y, al mismo tiempo representa su historia, sus costumbres, su cultura y su autonomía. Es de allí donde el alimento tiene una relación directa con el pensamiento y con su cosmogonía puesto que juega un papel importante en el aprendizaje de su cultura (Cabildo Camëntšá, (S.F)), a través, de esa relación directa con *Tsbatsanammamá* la cual provee el conocimiento y los alimentos.

alimentos, pero ante todo son un entramado de relaciones sociales.

La anterior definición de cocina tradicional se respalda en la Política para el conocimiento, la salvaguardia y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia, (2012) en la que se define a la cocina tradicional como “un hecho cultural, una tradición viva que se transmite entre generaciones. Son conocimientos, prácticas y tradiciones cotidianas que se recrean constantemente, de manera presencial, por experiencia y mediante la comunicación oral” (p. 21).

Es así que, la cocina tradicional, actualmente está dentro de las manifestaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial por tener las siguientes características: por ser un saber de transmisión oral de generación en generación, por ser de carácter cohesionador, donde la comunidad y la familia participa; sus preparaciones tienen un significado asociado a su territorio y a su legado histórico recreado en el diario vivir y asociado a unas prácticas agroecológicas de acuerdo a sus antepasados y ligado a su identidad.

Por eso, es necesario para el pueblo Kamëntšá construir el *njayanëffa* “tejido histórico” “a través de *tsenojubnayám* “existir reflexionando” mediante la memoria de sus mayores el recuperar los espacios sagrados, que nos permite pervivir en el tiempo.

El papel de la mujer Kamëntšá, tiene importancia en la transmisión del pensamiento mayor y junto a su compañero, van caminando o trabajando la palabra a través del *Tšabe juabn* (*pensar bonito*) como principio rector de la vida, en donde se debe hacer lo correcto con las cosas, es decir cuidar a *Tsbatsanammamá*, *tšaba Jisiyiñam nyentska pamilliang*, **vivir bien entre familias**; la mujer también tiene la responsabilidad de ser la transmisora de la tradición de generación en generación, son las encargadas del cuidado del hogar y del oficio en el *Tsafjok*, *Jajañ* y del arte de los tejidos.

El significado y composición del *Tsafjok*, definido como ese lugar en el cual se realiza o se prepara el alimento natural, pero también se educa; este espacio tiene gran importancia

porque es el otro⁴⁰ espacio donde se transmite el pensamiento mayor y crece el calor humano; en tiempos anteriores tenía mucha importancia, y hoy solo existe en pocas familias la cocina propia por tradición.

Baco Carlos Jamioy, (2017) precisa que la cocina o *tsafjok* es el lugar o espacio donde llegan los alimentos naturales brindados por la madre tierra y se cocina *enabsmakn* (comida natural).

Mamá Mercedes Muchavisoy, manifiesta que la cocina: es donde se recoge todos los alimentos y se guarda; de allí se selecciona al gusto para preparar. (2017)

En este espacio se teje la unidad familiar, en el que el hombre y la mujer están al pie del *Shinyak* preparando el alimento juntos en ciertos espacios del quehacer, y es en el dónde se comprende el término de equidad como un valor dentro de la cultura, donde todos ayudamos y aportamos al bienestar de la familia. Pero a su vez es el espacio para dialogar, reflexionar y trabajar el “tejido histórico,” hacer memoria traer el pasado en el presente y pensar en el futuro, a través de las historias, relatos de nuestros antepasados.

Mamá Mercedes Muchavisoy, nos cuenta como era la composición de la cocina desde el conocimiento transmitido y vivenciado.

Anteriormente, en el *Tsafjok* estaba el *shinyak* compuesto por tres piedras. En un hogar vivía la familia que tenían su propio *shinyak*; para hacer la división de la casita de paja nunca utilizaban clavos, ni siquiera cabuya, sino guascas que se encontraban en el monte, con eso sabían dividir la cocina y la sala, porque antes solo habían dos piezas: la *tsafjok* (cocina) y *tsboknanoka* (pieza grande) y, otro lugar que se llamaba *chajasoik* (atrás de la casa) donde se guardaba las vasijas, bateas y la leña.

La cocina estaba compuesta por el *shinyak*, el *tseshasa* (se llama pasera en castellano), donde se guardan los envueltos, tubérculos como los túmaqueños grandes y las cunas que se cogían. Ahí mismo guardaban las carnes de res, cerdo y oveja (despostadas) los conejos y los cuyes. Alrededor había unas bateas largas especiales para las fiestas donde se almacenaba la chicha, otras que eran redondas eran para utilizarlas en fiestas donde se guardaba toda clase de carne, y unas bateas pequeñas que se las colocaba al lado de la piedra para moler maíz. Era tan especial la tupa que todo tenía

⁴⁰ Haciendo la aclaración de que hago referencia a uno de los lugares de aprendizaje de conocimientos de Cabëngbe. (de nosotros como Kamëntšá).

que estar ahí.

Igual antes no había tanques ni barriles sino el *wagkanaj* (especie de barril) hecho de barro donde se acarrea el agua de la quebrada y en este también se guardaba la chicha. En la cocina, antes no había pailas para freír. En Kamëntšá antes se decía *juakó* y ahora se dice: cayanás en ese tostaba el maíz se asaban las arepas de choclo, de maíz pelado, y en la cocina no se utilizaba los *tšenës* (bancos) sino eran unos recortes de las raíces de helechos. Antes no había cama sino *tsëštasha* como camitas a una altura aproximada de 40 cm. construidas de palos de palmito o de yarumo, pero anteriormente yo miré también que se dormía al lado de la tulpa pero en esteras donde se colocaba primero helechos y encima las esteras. Buscaban siempre el abrigo por que no se aguantaba el frío, porque antes se decía *kakañ temp*, tiempo muy frío. Cuando había inundaciones dejaban la tulpa y hacían como un mesón con palmitos para dormir o tocaba en el soberado (desván), porque se inundaba muchas semanas y todo se dañaba. Después de esos troncos que le decía, vienen los bancos, después se colocaba los bancos alrededor de acuerdo a los hijos que había y donde se sentaba el papá nadie tenía derecho de sentarse. En el banco del papa solo él; igual el de la mamá, esos bancos eran especiales y se respetaba; también están los *sbaruk* (canastos) que se llevaban para la cosecha, los *sheknaj* (jigras), la piedra de moler, la leña. Las cucharas eran de madera, grandes para menear las comidas y pequeñas para comer la familia o la cuadrilla; los *kasunëš* (platos de madera) eran traídos del Tambillo se cambiaba por alimentos como maíz, frijol, arracacha, o lana de oveja. En la hamaca del bebé se colocaba el rebozo o sayo del papá que tenía que estar al lado de la tulpa para estar siempre abrigados.

Con el relato anterior podemos ver los cambios sufridos por la cocina a través del tiempo. Actualmente es muy difícil encontrar una cocina como la descrita anteriormente. Sin embargo, en algunas familias aún conservan la tulpa en tierra y algunos elementos de la cocina propia, este cambio tan drástico corresponde a la rápida aculturación que con el tiempo los hogares se modernizaron por la influencia de los blancos que trajeron nuevos elementos de cocina y que facilitaban el uso de estos al momento de preparar los alimentos.

En este momento, es preocupante que este espacio tan importante de educación de nuestra cultura y de la lengua materna desaparezca totalmente, ya que en este espacio en el que se forma la identidad. Recalca mamá Mercedes, es “donde se suelta el lenguaje”. Y, además que se estén perdiendo las comidas naturales que son de tradición, como dice Baco Carlos.

Al ser la cocina tradicional parte de las manifestaciones culturales de Colombia se crea en el 2012 la *Política para el conocimiento, la salvaguardia y el fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales de Colombia* la cual contempla cinco estrategias, que buscan fortalecer los conocimientos ancestrales que han dado origen a la diversidad de las mesas colombianas en cuanto a sabores, olores y a prácticas culturales distintas al ser un país diverso y multicultural:

1. Reconocer, valorar y enseñar el patrimonio de las cocinas y la alimentación tradicional.
2. Salvaguardar el Patrimonio Cultural en riesgo de las cocinas y la alimentación tradicional.
3. Fortalecer la organización y la capacidad de gestión cultural de los portadores de las tradiciones de la alimentación y la cocina.
4. Fomentar el conocimiento y el uso de la biodiversidad con fines alimentarios.
5. Adecuación institucional.

En ese sentido esta política permite a las cocinas tradicionales, salvaguardar estos conocimientos que son transmitidos de generación en generación y que cumple una función cohesionadora. De ahí la importancia de recuperar este espacio sagrado para esta comunidad que sirve de educación, transmisión de saberes y de conservación de la práctica culinaria a base de alimentos naturales de la región.

2.2 El turismo a partir del conocimiento del Pueblo Kamëntšá

Partimos desde el conocimiento occidental sobre el turismo, como una actividad que llega a cualquier territorio y dinamiza la economía y puede mejorar la calidad de vida de los habitantes cuando esta actividad es bien planificada y donde la población local participe de

forma activa en su desarrollo para minimizar los impactos y los efectos que esta pueda ocasionar en dicho territorio.

Antes de dar paso al pensamiento indígena de qué se entiende o se piensa sobre turismo, partiremos de algunas definiciones sobre ¿Qué es turismo? Leonardo Mojica, en su artículo Mi primer concepto de turismo afirma que “el turismo en la modernidad es entendido como una actividad económica”, pero que con el tiempo, estudiosos del turismo le dan una connotación hacia lo social. (2008, p.193)

Bajo esa analogía la Organización Mundial del Turismo define al turismo como:

Un fenómeno social, cultural y económico relacionado con el movimiento de las personas a lugares que se encuentran fuera de su lugar de residencia habitual por motivos personales o de negocios/profesionales. Estas personas se denominan *visitantes* (que pueden ser *turistas* o *excursionistas*; *residentes* o *no residentes*) y el turismo tiene que ver con sus actividades, de las cuales algunas implican un *gasto turístico* (párr. 2).

En el caso del pueblo Kamëntšá, turismo es una palabra nueva en su léxico; sin embargo en la actualidad el turismo en el *Wamán Lware* es una actividad nueva en la región, traída por los colonos que habitan en este territorio debido al potencial cultural y natural. Por otra parte, es el turismo se ha vuelto la solución de los problemas económicos de las regiones por el efecto dinamizador en toda la cadena de valor, toda vez que el turismo sea la fuente de generar espacios de diálogo intercultural para la planificación y gestión del turismo en los territorios indígenas en donde se va emprender esta actividad con el fin de fortalecer la identidad cultural de esa comunidad, De esta manera el turismo será una herramienta que facilitará la adopción de unos nuevos valores orientados al respeto, a la valoración del destino en su conjunto y de igual manera puede ser fuente de nuevos ingresos económicos, productivos y de asistencia educativa.

El municipio de Sibundoy, no es ajena a esa apuesta económica y se evidencia en la

entrevista realizada al presidente ejecutivo de la Cámara de Comercio de Pasto, seccional Alto Putumayo, Gerardo Mesías Méndez en el 2010, planteó que el Valle del Sibundoy será el eje y motor dinamizador de la economía; y estas fueron sus palabras: “El turismo debe ser el sector transversal que nos permitirá dinamizar la economía regional y hacia allá debemos enfocar todos nuestros esfuerzos” (párr.3). Esta apuesta desde esos años refleja una labor ardua de los colonos residentes que vienen trabajando bajo empresas unifamiliares y desde las fundaciones como una alternativa económica. Es así, que en estos tiempos encontramos la presencia de operadoras turísticas que vienen trabajando con un grupo de personas en actividades de turismo comunitario, turismo de naturaleza, avistamiento de aves y turismo de salud- yagé.

Sin embargo, la comunidad Kamëntšá al estar presente en este territorio está vinculada a esta actividad, puesto que se vende al turista la parte “cultural” como elemento motivador para la afluencia de turistas; otro elemento motivador es la oferta natural en la cual se está practicando el ecoturismo y el turismo comunitario. Así mismo, se debe mencionar que otro factor de motivación determinante para visitar este lugar es el yage, debido al reconocimiento medicinal que goza la zona del sur de Colombia. Por ende encontramos ya médicos tradicionales vinculados directamente (venden paquetes turísticos-turismo de bienestar) e indirectamente (son vinculados en los paquetes turísticos por operadoras turísticas) a la actividad turística.

Es por ello que el desarrollo de este trabajo nos permite acercarnos al pensamiento de los mayores sobre el turismo, y en ese camino de trabajar la memoria y la palabra, buscando el significado de turismo o su equivalencia a partir del conocimiento Kamëntšá y para ello vamos a partir desde el tejido histórico, en el que se rememora desde el *šquenëngbe temp*.

Desde la llegada de los colonos a este territorio, la comunidad Kamëntšá era visitada por personas extranjeras, o nacionales motivados por la medicina tradicional, visitas realizadas durante un tiempo determinado de semanas, o meses para ser sanados; en la actualidad es el yagé el elemento motivador y la razón principal de visita. En ese tiempo era común ver llegar un visitante que no era de nuestra comunidad sin hablar en ese entonces de turista. Por otro lado, otro factor de visita al *Wamán lware* era el conocer la cultura existente para realizar documentos o investigaciones. De ahí que hablamos de forasteros, personas llegadas a nuestro territorio por diferentes intereses.

Mamá Mercedes Muchavisoy, (2017) manifiesta que **forastero** en nuestro lenguaje es *ashjangona* y *šonjabtsatsətsaye*, que significa que vino a ver a una familia, ver en lo que están interesados en hacer, reconocer de aquí; sin ningún sentimiento de apego por este territorio (Comunicación personal); Esta expresión está sujeta a la acción de visita, es decir existe una persona que llega con un interés particular.

De acuerdo, a la definición dada por la OMT de turismo se trae a colación el concepto de visitante, palabra existente en la lengua Kamëntšá.

Visitante: es una persona que viaja a un destino principal distinto al de su entorno habitual, por una duración inferior a un año, con cualquier finalidad principal (ocio, negocios u otro motivo personal) que no sea la de ser empleado por una entidad residente en el país o lugar visitados. Un visitante (interno, receptor o emisor) se clasifica como turista (o visitante que pernocta), si su viaje incluye una pernoctación, o como visitante del día (o excursionista) en caso contrario (párr. 36).

A continuación, se hará una interiorización en el lenguaje Kamëntšá de la palabra visitante ya que esta palabra se asocia a diferentes connotaciones de acuerdo a la acción que se vaya a realizar dentro del tiempo y del lugar a efectuarse dicha acción.

Dentro del entendimiento de que es turismo desde el sentir y vivencia, dice Baco Carlos

Jamioy, que es “una acción de visita en un momento dado, ya sea por temporada o por acción vendrá gente” (Comunicación personal, 2017).

En seguida, se describirá cada palabra según la voz de nuestros mayores:

Baco Carlos Jamioy, (2017) hace énfasis en las siguientes palabras:

Buachan: es la acción de visitar.

Buachá ichanjaboy: va venir un visitante a conocer.

Buacha jatchua: Es la acción de visitar a un personaje de la comunidad con el fin de que el visitante aprenda, de la cultura, y través de la información se va aprendiendo y entendiendo a este pueblo indígena.

Jabuachan: ir a visitar; y desglosándola Ja-buachan donde **ja**, es **ir buachá es visitante.**

Jam jabuachan: es la acción de ir a visitar a una persona por un motivo diferente. Ejemplo por enfermedad, por invitación u otro.

Taita Miguel Chindoy; (2016) acentúa que “*jabuatmanam* que significa llegar a conocer, implica procesos de conocimiento y de acercamiento hacia los conocimientos propios”; este concepto nos permite interiorizarlo y tiene una relación con la palabra visita implícitamente, ya que esta palabra se vivencia a partir de que se da la acción de visita.

Entonces *Buacha*, es una palabra que tiene relación con *Juajabuachan* que significa ayudar o *jenabuachan* que es ayudarse debido a que la palabra visitar está unida *Ja- buachan* donde esta palabra es “entendida por nuestros mayores como un proceder que nos fortalece mutuamente porque nos permite el reencuentro para el intercambio que supone además el dar y recibir.” (Chindoy S.2015, p.13)

Por otro lado, al referirnos *Jabuachan*, (visitar) debe entenderse como el reencuentro de dos personas que van a intercambiar un conocimiento, un objeto, practicando el principio de ayudarse mutuamente para el bienestar del otro o de sí mismo.

Entonces, *Jabuachan* es el acto de visita y de conocimiento, uno de los saberes heredados que consiste en ir a ver a alguien a su casa, y a su vez es un acto ceremonial al visitar. Es decir, la persona que va a visitar a un pariente u otra persona primero imparte un saludo

ceremonial, un acto de permiso de la visita, y en un segundo lugar debe llevar un presente, que comunica que hay un intercambio de, el dar y recibir; entre los presentes se lleva alimentos que se producen en el *Jajañ* y se da a la persona visitada.

Asimismo, *Buachá* (visitante) se puede entender como la persona que llega a visitar por algún motivo a una familia y a su vez en el acto de visitante debe practicar *Juajabuachan* como acto de fortalecimiento entre familias y de solidaridad.

Esta definición nos permite entender que la palabra visitante para el Pueblo Kamëntšá es diferente y su única relación con la definición de turista es la de desplazamiento desde un lugar a otro; y se debe entender que la acción de desplazamiento es en el mismo territorio y que su acto puede tener diferentes fines: el de conocer, reencuentro, dar y recibir, compartir saberes heredados, pedir un favor o un ruego y el de visitar o fortalecer experiencias en familia y allegados.

Ejemplo de ello podemos citar la conversación de bata Josefa Narváez Jamioy en el documental de *Jajañ* más allá de esta vida, donde hace la práctica de *Buachan* desde la filosofía de los mayores de dar y recibir mediante diferentes motivos, en este caso traemos la visita por motivo de un ruego o favor, de compra de maíz:

Bata Josefa: Buenos días

Bata: Buenos días

Bata Josefa: Pensé que no estaba

Bata: Yo no tengo donde salir

Solamente voy al *Jajañ* y regreso

Qué podemos hacer

Bata Josefa: Vine por el ruego

Bata: Si hay, pero poquito. Hay, pero debe estar tierno

No importa

Bata Josefa: Aunque sea yo la ayudo

Bata: Esta tierna, pueda que no le sirva

Bata Josefa: No importa, aunque sea poco para no perder el viaje- aunque, traje dinero. (Anteriormente se intercambiaba con especies o productos del *Jajañ*)

Mientras el concepto dado por la OMT de visitante es muy distinto; donde implica desplazamiento a un lugar distinto al suyo; y tiene en cuenta que el visitante debe pernoctar en ese lugar (turista) o permanecer ese día en ese lugar como excursionista; mientras el de la comunidad tiene una connotación de conocimiento, interacción con la comunidad y tener una experiencia con su territorio.

Por ello es importante recalcar que la palabra turismo es ajena al entendimiento desde la lengua materna. Sin embargo, debido a la multiculturalidad que se practica la comunidad, el turismo se asocia a llegada de personas de afuera; pero que no tiene un significado profundo desde su lengua materna.

Entonces, para la comunidad, el término más apropiado para entender dentro de la comunidad es el del *jabuachan jabuatmanan*, como un concepto profundo, al cual se debe entenderlo como un acto de intercambio, de aprendizaje y de ayuda mutua desde las diferentes acciones que se puede hacer mediante el acto de visita.

Capítulo 3 *Tšaba Jisiyiñam kem Lware* “para vivir bien en el territorio”, fundamento para el turismo consciente desde el conocimiento de *saná jomantiñam* “alimento” del pueblo Kamëntšá.

3.1 Descripción del turismo consciente

Antes de pasar al tema de turismo consciente, es necesario hacer la aclaración del uso de este concepto en la praxis del pueblo Kamëntšá. Tal concepto, está relacionado con la filosofía de vida desde *Tšaba Jisiyiñam kem Lware* (para vivir bien en el territorio), ya que dentro de la comunidad Kamëntšá se comprende que para vivir bien dentro del *bëngbe Lware* (territorio) se debe aprender a convivir con los otros, a practicar el *tsabe juabn*, es decir, a

ser más conscientes de nuestros actos y a cuidar a *tsbatsanammamá*, para que las siguientes generaciones puedan gozar de los recursos que hoy tenemos.

Y en aras de preservar a este pueblo, sometido a cambios por agentes externos en su territorio, en el pasado y el presente, es de gran importancia reconocer su filosofía de vida y su relación con el territorio, para de esta manera, no romper su equilibrio cultural. Por ende, se debe buscar que la actividad del turismo no genere un impacto negativo en las comunidades que habitan aún en el Valle del Sibundoy. Es así, que el turismo consciente es una alternativa para proteger a los dos pueblos que aún conservan su lengua y algunas prácticas ancestrales, las cuales se deben fortalecer y recuperar prácticas ancestrales y que pueden retomarse este legado cultural gracias a que aún viven *Bëtstaitang*.

De tal manera que el turismo consciente es afín a la filosofía de los Kamëntšá, y s análoga a la filosofía andina de Ecuador y Bolivia del *suma qamaña* - Vivir bien, Considerando que nos une el de ser todos responsables con el cuidado de la madre tierra y de nuestros territorios como espacios heredados por nuestros antepasados.

A continuación se profundiza en el tema de turismo consciente, a partir de su nacimiento como concepto a practicar en el turismo.

El turismo consciente es un concepto que se gestó en Ecuador dándolo a conocer a nivel nacional e internacional, en el año 2011, por el “Ministro Freddy Ehlers Zurita en la XI Conferencia Iberoamericana de Ministros de Turismo desarrollada en Asunción-Paraguay, fue presentando en diferentes espacios como el XII Foro de Integración Turística de Centroamérica y el Caribe; en la II Reunión del subgrupo de trabajo sobre Turismo del Foro de Cooperación América Latina-Asia del Este-FOCALE; en la XIX Asamblea General de la

OMT, en el I congreso Internacional de Ética y Turismo y en el XIX Congreso Internacional de Turismo” (Ministerio de Turismo, 2013, p. 5)

A continuación, se presenta el concepto en Ecuador:

El turismo consciente es una experiencia de vida transformadora que genera un crecimiento personal que nos convierte en mejores seres humanos. Que está sustentado en los principios de sostenibilidad y ética; promoviendo valores: paz, amistad, respeto y el amor a la vida como la esencia de la práctica turística; como pacto de convivencia, responsabilidad, respeto mutuo y comunicación entre los agentes turísticos de las comunidades emisoras y receptoras; el turista y el patrimonio natural y cultural (p.3)

Así mismo, se vuelve a promover el *Turismo consciente*, en el II congreso Internacional de Ética y Turismo de la OMT, el 11 de septiembre de 2012 fecha en la cual el ministro de Ecuador Ehlers, opina que la humanidad ha olvidado la importancia de sentir, vivir y conectarse con el entorno y ha perdido los valores que permiten desarrollarnos como verdaderos seres humanos. Hace hincapié en el modelo del *Buen Vivir* como una propuesta de vida y de reconocimiento a los derechos de la madre tierra como un ser viviente que nos da y no recibe nada a cambio. (Ministerio de Turismo, 2013)

Además, el Ministerio de Turismo, en el año 2013, define que es un concepto “vivo, dinámico y en constante construcción y es una experiencia del dar y recibir” (p. 3) que busca romper el paradigma del concepto clásico de turismo sostenible y dar paso a un concepto que transforma el desarrollo con base al Vivir bien, *suma qamaña*, y Buen vivir, *sumak kawsay*, integrando la vida comunitaria; la capacidad de vivir en armonía con el entorno y con los otros. Pero, además, que sea una nueva alternativa de realizar turismo; que sea sostenible y ético, que implique la responsabilidad que tiene el turista al realizar turismo frente a la parte social, cultural y ambiental.

Entendiendo la situación que enfrenta el mundo con el actual desarrollo, en el que la industria del turismo no es ajena a estas problemáticas, se puede mencionar la 54ª Reunión de la OMT para las Américas en el que tratan temas relacionados con el turismo consciente y el desarrollo, tales como el enunciado: “el futuro del turismo y sobre las estrategias para el desarrollo sustentable y turismo consciente como una propuesta integral entre el hombre y la naturaleza” (Ministerio de Turismo, 2013, p. 9). Esta propuesta integral es importante porque se vuelve a promulgar como una nueva alternativa de realizar turismo donde el ser humano es uno con la naturaleza.

Por otro lado, el turismo consciente nos lleva a reflexionar sobre el término de *conciencia* como uno de los elementos a interiorizar para comprender este concepto profundo que no se desliga de la ética y ni del respeto como práctica y política que se debe realizar dentro de la gestión de la actividad turística; lo que permite el mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos con base a una propuesta intergeneracional.

El representante de la OMT, Vogeler, enfatiza que el turismo consciente “resume la aplicación de un turismo responsable, ético y seguro, en el marco del respeto a la cultura y a la equidad. Otros retos para lograr este concepto se relacionan con la atracción de inversiones, marcos jurídicos adecuados y políticas de Estado. (Ministerio de turismo, 2013, p.23)

Quizás el reto más grande para el **turismo consciente** es que los individuos reconozcan y valoren los territorios en donde se realizan actividades de turismo entendiendo que, ese lugar lo puedan conocer otras generaciones, teniendo en cuenta que la base del desarrollo de las culturas es el territorio, el cual alberga un sin número de prácticas, expresiones y conocimientos que han madurado a través del tiempo generando tradiciones;

las cuales deben ser conservados y sostenidas en el tiempo a través de la responsabilidad individual, colectiva. En ese sentido, el turismo consciente, al ser un nuevo concepto, para practicar el turismo busca romper el paradigma del turismo tradicional, donde el concepto del Buen vivir, da fundamento a la construcción de un mundo más racional, justo y equitativo a partir de la consciencia; de ahí que se fundamenta en los principios de responsabilidad, sostenibilidad y ética.

Este nuevo concepto, promovido por Ecuador es una nueva alternativa para aquellas personas que buscan la manera más responsable de hacer turismo que genera empoderamiento a las comunidades receptoras sino también a los turistas.

Aunque el turismo consciente es un concepto en construcción, es una nueva forma de practicar turismo y generar procesos de conciencia con las actividades que se realizan durante el desplazamiento hacia destinos turísticos y comunidades receptoras.

Sin embargo, el turismo consciente no debe ser una nueva ola que permita que se enmascare en el mal llamado desarrollo, que ha incrementado más pobreza, más desigualdad social y menos recursos naturales. Es así, que el turismo consciente requiere un alto compromiso con el concepto del *buen vivir*⁴¹ para transformar y construir una vida más feliz.

3.2 El conocimiento del pueblo Kamëntšá fundamento para la definición de turismo consciente.

La responsabilidad de los mayores ha hecho que su legado persista transmitido de generación en generación, aún en estos tiempos coyunturales; hoy es responsabilidad de esta

⁴¹ Buen vivir: puede resumirse en “la búsqueda de la vida en armonía del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con la naturaleza, entendiendo que todos somos naturaleza y que somos interdependientes unos con otros, que existimos a partir del otro” (Cocheiro, 2015, párr. 2).

generación conservar y fomentar la cultura Kamëntšá en todas sus manifestaciones culturales para ello es importante reconocer que los saberes de los mayores más que una voz son una enseñanza de vida que forja nuestra identidad.

El conocimiento de la comunidad Kamëntšá, se fundamenta en una filosofía de educar para “*tšaba Jisiyiñan kem Lware*”, es decir “para vivir bien en el territorio” según este conocimiento la participación y el trabajo colectivo generan bienestar y armonía en la comunidad y el entorno.

Para la comunidad es de gran importancia los principios de vida, que se reflejan cada año en el *Clestrinje o Bëtsnaté*, como la máxima muestra de nuestras tradiciones que se construye durante la cotidianidad del año y se vivencia los fundamentos de nuestros *bëtsëtsang, bëtstaitanga* quienes dejaron sembrado el pensamiento mayor; es en este espacio donde la comunidad interactúa, comparte y practica el trabajo colectivo; reflejado desde la preparación y cuidado del *jajañ* y la preparación de los alimentos en el *shinyak*.

Dentro del *Clestrinje*, las mujeres, juegan un papel importante puesto que son ellas las encargadas para la preparación y elaboración de los alimentos a base del *šbuachan*; como el mote, chicha y, por otra parte las carne de res, cerdo y gallina; todas estas preparaciones dan lugar para el compartir en este día especial porque rememora nuestras prácticas como Kamëntšás; además es en este día donde se sigue practicando el acto de visitar **Buachan**, se transforma en un acto de fortalecimiento de hermandad y de unidad; donde se revive el **ir a visitar**, es decir el *Jabuachan*, y, se **inicia** desde la preapertura con el *Uacjnayté*; **durante** el *clestrinje* desde la salida de su hogar y en el caminar, visita a otras familias para reunirse en el lugar de concentración, hasta llegar al *Wáman – tsashenok* (parque), y visitar *Wáman*

diešbetsok – catedral, *Wáman bachnëng* autoridades eclesiásticas, *Wáman calvarientše* santa cruz, *Wáman škenëng Uaishanyá* autoridades del municipio, luego pasamos a visitar a *Waman tsock* (casa cabildo), visitando a nuestro *Uaishanyá*, después a la casa del *Arcañje* y la del *Alguacero* y por último entre *pamillang* o *bëabëatmëng* familiares o conocidos; también se practica el acto de visitar por diferentes motivos durante el transcurso del año. Es por eso que esta palabra tiene el carácter de tejer las relaciones humanas y el conocimiento a partir del respeto hacia nuestra cultura, nuestros semejantes y con *mamatem*.

Es en esta celebración en que se vivifica la conexión espiritual con *Tsbatsanamamá* al agradecer un año de regalarnos la alimentación física y espiritual, así como también el de armonizar nuestras relaciones personales entre familias y recordar que somos una sola familia. Ofrecer el alimento a los visitantes por parte del casero, es un acto de ceremonia y de palabras que reflejan la ritualidad de la ceremonia del *clestrinjë*.

Lo anterior sirve para describir, cómo se plasma un pensamiento desde las manifestaciones culturales de un pueblo, indicando que un pensamiento puede vivir si existe colectividad y unidad cuando existe un territorio, al que se puede aferrar para seguir sus tradiciones.

Anteriormente, se precisó que turismo es una palabra que no existe dentro del lenguaje en esta comunidad, por ello se debe partir desde las palabras que desde su lenguaje se acercan a *turismo* para tratar de darle una visión que puede ser el de turismo consciente desde el conocimiento o saber ancestral, a partir del sentir y vivir de los Kamëntšá.

En este caso la comunidad Kamëntšá al ser un pueblo andino amazónico, está alineado al pensamiento andino y a la propuesta de Ecuador de “turismo consciente” que propone una

“filosofía de la conciencia humana, en el buen vivir, en el dar y recibir, el turismo nos convierte en mejores personas” (Europa Press citado en Castillo et al., 2015 p.6).

Por lo tanto, el turismo consciente está construido desde el pensamiento andino del “**buen vivir y vivir bien**” teniendo en cuenta que estos dos conceptos reconocen a la madre tierra como un ser viviente, la cual tiene derechos; y buscan que se revalore a está. En ese sentido se “requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza” (Art. 275 citado en Gudynas, 2011, p.4).

Bajo esa mirada, el pueblo Kamëntšá no es ajena a las filosofías andinas de ahí que nosotros hablamos de “*tšaba jisiyiñan kem Lware*”, “**vivir bien en el territorio**”; donde se reconoce a *mamatem* un ser vivo y que nosotros solo somos hijos de ella, donde los valores de respeto, solidaridad, reciprocidad, se solidifican en los cuatro principios de vida que nos han permitido pervivir en el tiempo. Por tal motivo, la colectividad ha teniendo como objetivo el apoyo mutuo y la unidad como base para poder vivir bien entre todos, y sólo puede ser posible bajo este precepto *botaman juabn*, pensar bien, el cual nos permite caminar en el *Wáman Lware*, entendiendo las leyes de origen y de la naturaleza.

Es entonces, donde el *tšabe juabn*, permite discernir a partir de la construcción de que es el turismo consciente dado por Ecuador desde “el dar y recibir” y esta palabra *buachan* “Visitante” conjuga esta filosofía, y se complementa con *jabuatmanam* “llegar a conocer más de su cultura con respeto”. Y, Baco Carlos, precisa que el turismo debe ser de respeto a su cultura, a *mamatem*, de aprendizaje y que ayude a que su cultura siga perviviendo.

Como resultado de esta interiorización sobre el turismo consciente podríamos practicar el *jabuachan jabuatmanan*, es decir ir a visitar bajo la filosofía de dar y recibir, bajo principios rectores de vida, de colectividad, de aprendizaje y de la capacidad de reconocernos en la diversidad.

3.3 Propuesta a modo de reflexión: valoración de la cocina propia Kamëntšá como un producto a partir del turismo consciente para la economía del *Wáman Lware*.

Antes de iniciar el desarrollo del tema, se aclara que dentro de este hay conceptos teóricos que soportan argumentos del saber de este pueblo, ya que este conocimiento no es reconocido y se hace necesario consignar el conocimiento occidental para su validez.

En Colombia la cocina tradicional es parte del Patrimonio Cultural Inmaterial, por ser un bien colectivo, que representar la diversidad cultural y la identidad de los colombianos, y que bajo la Política para el conocimiento, salvaguardia y fomento de la alimentación y las cocinas tradicionales, promulgada en el año 2012 busca que las cocinas tradicionales sean valoradas y salvaguardadas. Esta normativa nos permite abordar el tema de valoración dentro del patrimonio cultural, la cual revitaliza y resignifica a los saberes culinarios de Colombia desde la pluriculturalidad.

En la cocina propia o tradicional es donde se gestan los conocimientos, las practicas culinarias y de cohesión social, legado que pervive de generación en generación y que hoy se busca poner en valor e integrar el conocimiento de la cocina propia Kamëntšá al turismo consciente dentro de la economía del *Wáman Lware*.

En aras de conservar aún ese conocimiento que prevalece en nuestros mayores, es necesario buscar un aliado para recuperar la cocina propia y toda su implicación alrededor

de ella; por esa razón el turismo consciente y sustentable puede brindarnos esa herramienta al tener relación con nuestra filosofía de vida.

El aprovechamiento sustentable a través del turismo, implica el manejo racional de los recursos nutritivos, de forma tal que resulte eficiente, socialmente útil y procure el equilibrio de los ecosistemas, para perpetuar el origen de la sazón de la gastronomía local. (Niño & Melo Citado en Avilez et al., 2014, p.76)

Y podría ser natural preguntar, porqué rescatar algo que ya está desapareciendo. Puede ser fácil responder si se es consciente de las realidades de los pueblos indígenas, donde sus cosmogonías son vivas en la medida que aún se siga practicando y transmitiendo en el tiempo esos conocimientos ancestrales; pero, además, actualmente la parte cultural inmaterial es de preocupación mundial y sobre todo lo que tenga que ver con tradiciones culturales de las sociedades.

Actualmente existe una preocupación mundial por el rescate de las tradiciones arraigadas en lo más profundo del corazón de las civilizaciones, de pequeñas y grandes comunidades rurales; que a través del tiempo han develado un cumulo de costumbres que definen la identidad del ser humano, su arraigo y su orgullo de pertenecer a una cultura rica en creencias y costumbres, haciendo inolvidables sus olores, sus tradiciones y que se hacen presentes en memorias de tiempos distantes. (Rebolledo citado en Avilez et al., 2104, p.78)

Por otra parte, en el “patrimonio cultural inmaterial intangible, existen elementos cohesivos que permiten la existencia de una identidad” (Avilez et al., 2014, p.84), y uno de ellos es la gastronomía como “un elemento más de identificación cultural, siendo uno de los productos emergentes en los últimos años en el panorama turístico”. (Plaza et al., 2014, p. 57)

La gastronomía, siguiendo la definición de la UNESCO, se entiende como un valor cultural que se concede a los alimentos o a su forma de preparación se convierte en un recurso turístico sobrevalorado en los últimos años. La gastronomía como recurso turístico no solo es apreciada por su valor

intrínseco sino por el simbólico en la medida en la que se convierte un elemento identificador de pueblos y culturas. (Armesto et al., citado en Plaza, 2014, p. 57)

De igual manera las cocinas tradicionales en los últimos años han venido adquiriendo una importancia dentro del desarrollo económico y sobre todo en la actividad turística, a través del turismo cultural donde el turista quiere vivenciar y tener experiencias en relación a la comida y a la cultura, entre otros. De ahí que el turismo consciente al ser un concepto amplio que contempla a las diferentes tipologías del turismo como “el turismo alternativo, turismo accesible, turismo sostenible, turismo social, turismo cultural, turismo para todos, los cuales contienen valores éticos.



Fuente: Elaboración de Castillo, A. 2015

Del turismo cultural nace el turismo gastronómico, el cual “comenzó teniendo un carácter interno pero el mercado se fue ampliando a los turistas internacionales que visitan el

país en busca de experiencias”. (Esteban et al., 2014, p.101) Debido a que el turista, en su experiencia de destino tiene la necesidad biológica de alimentarse, es por ello que el alimento, es un elemento dentro de la actividad turística que muestra la esencia del lugar.

La comida es un elemento icónico en prácticamente todas las regiones del planeta, ya que captura la esencia típica de un lugar. El alimento local nos muestra las dimensiones culturales y los rasgos geográficos, y por lo tanto agrícolas, de un sitio en particular, así como el papel social que juega dentro de una familia o una comunidad. La forma en que el alimento es producido, cocinado y consumido nos da una clara perspectiva interna acerca de una sociedad determinada. Sin lugar a dudas la comida típica de un sitio es un ejemplo de autenticidad para los turistas, quienes, por lo tanto, se sentirán interesados y atraídos por esta (Gisolf, M. párr.1, 2011).

De ahí la importancia de las cocinas tradicionales en el turismo, puesto que las motivaciones de los turistas son diversas, y hace que este recurso, se vuelva un atractivo para los turistas. Por ello, la gastronomía en la actualidad se ha convertido en ese valor añadido dentro de la experiencia turística. Por eso, Sánchez, (2010) manifiesta que “la gastronomía es un sector de oportunidades para el turismo y para ello se debe promover experiencias turísticas alrededor de la gastronomía” como un elemento diferenciador en los destinos permitiendo conocer la cultura local.

Partiendo de estas diferentes observaciones, la gastronomía y sus afines vienen siendo valoradas dentro de la actividad turística. En ese sentido, Dercroly, define la valorización como “un conjunto de acciones que hacen que un lugar o un objeto sea accesible, comprensible y atractivo para distintos públicos” (2010, p.45). Por consiguiente, la valorización se extiende a lo largo del tiempo, se construye y se reconstruye a diario, concretamente en función de la evolución y de la frecuentación, así como de las prácticas turísticas (2010, p.48).

Por eso, se debe pensar a la valoración turística como una herramienta dentro del turismo actual para:

Contribuir a la conservación de los recursos, mediante una planeación integral sobre el uso y manejo de estos, así como establecer y desarrollar una cultura turística medio ambiental y responder a la demanda de dejar este mundo en condiciones óptimas para los que vivirán el mañana. (Coloquio Internacional "Desarrollo territorial y turismo: una aproximación a partir de la valorización turística, 2010, p. 85)

Por otro lado, “la valoración turística se ha convertido en una estrategia y un instrumento privilegiado del desarrollo territorial, así como en un escaparate de la expresión identitaria de los territorios” (Bernard & Rozo, 2010, p.14). De ahí que Godart señala que:

La valoración turística no podría existir sin apenas un mínimo de planificación, que, a pesar de ser siempre perceptible, garantice la supervivencia económica y el mantenimiento de los territorios capaces de satisfacer las necesidades de los turistas, respetando al mismo tiempo los territorios y las personas. [Además] subraya la necesidad de realizar adaptaciones constantes de las políticas de planificación turística, teniendo en cuenta la evolución de las necesidades, las mentalidades, las prácticas y las leyes aplicadas a la materia. (Bernard & Rozo, 2010, p. 21)

De esta manera, “el turismo es en sí mismo es una forma de valoración del territorio, cuando se invita a un familiar a mi pueblo, al paseo de río, a conocer “mi tierra”, se está haciendo una valoración más allá de lo económico monetario. Además, ayudar a la “revaloración del territorio no solo foráneo sino en especial del lugareño, la estrategia de la gana-gana local se relaciona con esta revaloración, el reencantamiento del ser a partir del territorio, el territorio más allá de lo productivo, como un disfrute” (Ochoa & Morales, 2016, p.122).

Es entonces, donde el desarrollo endógeno, juega un papel importante en un territorio socio- cultural, dada la participación del local en la construcción de un territorio sustentable y para ello se debe activar la cadena de valor para que todos los actores sean beneficiarios de las bondades del turismo y se mitigue sus impactos.

La valoración local permite que se pondere la preocupación por la conservación. Si es valioso para alguien, lo cuida. En cambio, si la valoración es en exclusivo monetaria una mejor oferta de dinero pondría en peligro la naturaleza y la cultura. De este modo, la valoración local es la base para la construcción participativa de la imagen del territorio, de su identidad colectiva, sin pretender parecerse a otro territorio, porque la relación humana- naturaleza en la que emerge la cultura es inherente y vernácula. Es necesario recordar que la complejidad lleva a construir a partir de la diferencia y de lo que caracteriza cada territorio. (Ochoa y Morales, 2016, p.102)

De esta manera, las acciones humanas deben ser acordes con el mantenimiento de la integralidad de los ecosistemas y propiciar paisajes multifuncionales. Estos tienen mayor capacidad de soportar funciones simultáneas, son más resilientes y se adaptan de cierta forma. (Ochoa & Morales, 2016, p. 188)

Con las anteriores consideraciones la valoración de un territorio y sus prácticas culturales, para este caso, la puesta en valor de la cocina propia de la comunidad Kamëntšá como un producto dentro del turismo consciente, es importante tener en cuenta primero una socialización de la actividad turística en este territorio con las comunidades presentes, y trazar una ruta de planificación y gestión desde un desarrollo endógeno sustentable a partir de sus principios cosmogónicos.

De ahí que las entidades territoriales, deben concertar con estas comunidades para la elaboración de planes de desarrollo regional; así como también desde las autoridades tradicionales se deben revisar sus planes de vida y planes de salvaguardia sobre la actividad del turismo con el fin de delimitar esta actividad dentro de la cotidianidad de los locales.

Sin embargo, al estar presente en el *Wáman Lware* las actividades de turismo, es necesario hacer un diagnóstico de cómo está el turismo en este territorio y como las comunidades indígenas están involucradas con participación de todos los miembros de los

pueblos presentes en este territorio para identificar “los actores, lugares y actividades de interés para el turismo, asimismo, se busca generar un primer entendimiento del relacionamiento entre actores , lugares y actividades”(Ochoa& Morales, 2016, p.193).

En ese sentido, la cocina propia de esta comunidad puede ser un producto de valor agregado a las experiencias de los turistas, para ello se debe fortalecer las cocinas de las plazas de mercados, familias locales y restaurantes que deseen re significar la comida nativa de esta región. En aras de fortalecer la cultura de este pueblo que es el desde el pilar fundamental para la subsistencia del pensamiento mayor mediante el *shinyak* y el *jajañ* se debe tener en cuenta que la cocina tradicional de este pueblo se debe llevar a cabo bajo parámetros de valoración, aprendizaje cosmogónico de esta cultura por parte del visitante, con el fin de contribuir en el fortalecimiento de su identidad practicando conceptos como buen vivir y turismo consciente, los cuales invitan al visitante a ser conscientes de las acciones que realizan en un determinado lugar, cultura, etc., que vistan.

Conclusiones

En ese ejercicio investigativo se puede discernir la situación real del pueblo Kamëntšá, pero también de cómo, diferentes hechos marcan la identidad de una colectividad, la cual está sujeta en la actualidad a los cambios que genera la globalización que hacen que la transculturación sea acelerada a pesar de que existan políticas de salvaguarda para estos pueblos desde las diferentes autoridades nacionales y territoriales.

En conclusión, la cocina tradicional o propia es un recurso turístico que puede potencializarse en los territorios siempre y cuando permita a los locales volver a retomar sus prácticas ancestrales que giran alrededor del alimento como factor importante en la

recuperación cultural y espiritual a través de un turismo consciente, que le permita volver a buscar sus raíces y generen bienestar dentro de su territorio.

En este caso, el pueblo Kamëntšá en este momento sufre la enfermedad del “Blancamiento” es decir la tendencia de ser igual al blanco, olvidando esa riqueza sembrada durante mucho tiempo por los antepasados quienes dejaron una identidad la cual se alimenta si se sigue practicando su sabiduría. Como dice taita Carlos, del 100 % de la población de los Kamëntšá solo el 5 por ciento aún siguen practicando su identidad y el sentido de pertenencia a ella, y se puede decir que solo personas mayores de 75 años son quienes aun realmente conservan su identidad.

Por otro lado, se evidenció que existe una necesidad de proteger estos conocimientos, que giran en torno a toda una vida cultural que se teje en el diario vivir y sobre todo en lo referente al alimento, el cual sirve para alimentar la sabiduría y el cuerpo, con el objetivo de salvaguardar las enseñanzas de los mayores, conocimiento que da vida a *mamatem* (madre tierra), debido al respeto que le guardan y la importancia que tiene para poder desarrollar toda su cotidianidad. Por ello, el desarrollo endógeno, puede permitir la armonización y alimentar el sentido de pertenencia, recuperando sus espacios sagrados, gestionando un turismo desde los principios, valores y costumbres de este pueblo, que contribuya a un buen vivir.

Por otra parte, se debe entender que dentro del pueblo Kamëntšá, el turismo es una actividad que se desarrolla dentro de sus territorios por actores ajenos a su comunidad a partir del potencial turístico cultural y natural, es así que este pueblo se ve inmerso en la actividad turística bajo operadoras turísticas, fundaciones que vienen trabajando turismo comunitario, pero sin una participación real de la comunidad indígena y local, de ahí, la necesidad que la autoridad del pueblo “el Cabildo” debe intervenir para regular esta actividad, así mismo

participar en la planificación de la actividad turística para establecer criterios de regulación desde la cosmogonía del pueblo Kamëntšá.

Para terminar, podemos decir que el tipo de desarrollo que podría ayudar no solo a esta comunidad, sino a las que residen en el territorio, es un desarrollo desde lo local, que permita vivir mejor en el lugar y que le brinde todos los beneficios que esta le pueda dar de la sustentabilidad, basado en el respeto, desde y hacia el otro, la cultura y la madre tierra; y la colectividad que nos permita revivir el apoyo mutuo dejando la individualidad.

Bibliografía

- Alcaldía Municipal. (2012). *Plan agropecuario Municipal 2012-2015, PAM*. Obtenido de <https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjM963S-qvTAhVHLYYKHb31AcQQFggsMAE&url=http%3A%2F%2Fs0fb1d5683a24d2f3.jimcontent.com%2Fdownload%2Fversion%2F1357658859%2Fmodule%2F7084406868%2Fname%2FPLAN%2520AGRO>. Recuperado 2015.
- Cabildo Indígena del Pueblo Kamëntsa. (1999). *Jajañ Sboachanam " Acerca del fruto de la fuerza y la esperanza. Fase II*.
- Cabildo Indígena Kamëntsa Biyá. Sibundoy - Putumayo. (2004). *Plan integral de Vida del Pueblo Camëntsa*. Manuscrito no publicado. Obtenido de https://www.researchgate.net/publication/286385856_El_Turismo_Consciente_en_Ecuador_conceptualizacion_y_efectos_sobre_el_crecimiento_economico
Recuperado: 15 de mayo de 2018
- Castillo Montesdeoca, E. (Junio 2015). El "Turismo Consciente" en Ecuador: conceptualización y efectos sobre el crecimiento económico.
- Castillo Ríos, J. L. (2014). *Cocina Colombiana para amantes del buen gusto: una aproximación a la producción de la*. Obtenido de <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/10496/CastilloRiosJennyLizeth2014.pdf?sequence=1> Recuperado 2016
- Chindoy Dejoy, N. (2015). *Kamentsa Biyangbe Jajañ. La Chagra De Los Hablantes Kamentsa. Sibundoy*. Obtenido de <https://es.slideshare.net/ondasput/enabuatmbynglos-colaboradores-mochtabowiny-tempasca-jaja-palabreng-aprendamos-palabras-antiguas-relacionadas-al-jaja>. Recuperado 2016
- Chindoy Juajibioy, S. C. (2015). Chams cabeng, chams bendat vidahor joboyjuan. Por eso somos nosotros, porque somos de una sola familia. Ahora que estamos con vida, cantemos con alegría por nuestra existencia. Bogotá. Bogotá. Tesis no publicada
- Chindoy, M. (s.f.). Bëngbe –be Tsabe Juabn. Manuscrito Inedito.
- Coloquio Internacional "Desarrollo territorial y turismo: una aproximación a partir de la valorización turística. (2010). *Desarrollo territorial y turismo: una aproximación a partir de la valorización turística*. Bogotá: Universidad Externado.
- Collin, L. (1999). La desvaloración de la identidad, un problema de la situación de contacto. I parte. Obtenido de: <http://www.redalyc.org/pdf/148/14818345003.pdf>
Recuperado 2016.

- Congreso de Colombia. (1994). Ley 160 de 1994. *Artículo 38*. Obtenido de http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0160_1994.html Recuperado 2016
- Constitución Política de Colombia de 1991. (1991). *Artículo 63*. Obtenido de <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4125> Recuperado 2016.
- Coral Palchucán, G. A. (2015). *Narrativas sobre la vida, la muerte y la conducta suicida en indígenas estudiantes de la universidad nacional de Colombia – sede Bogotá - pertenecientes al pueblo camëntsá. 2013-2014*. Tesis para optar al título de Especialista. Bogotá. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/49145/1/43972014.2015.pdf>
- Córdoba Chaves, A. (1982). *Historia de Los Kamsá de Sibundoy: desde sus orígenes hasta 1981*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Tesis no publicada.
- Corpoamazonia. (s.f.). *Resguardos Indígenas*. Obtenido de http://www.corpoamazonia.gov.co/region/Jur_resguardos.htm. Recuperado 2017
- Dedise. (Diciembre de 2016). *Pueblos indígenas Kamëntšá e Inga del Valle de Sibundoy consiguen historico reonomiento territorial por cerca de 75 mil hectáreas*. Obtenido de <http://dedise.org/component/content/article/10-comunicados/50-pueblos-indigenas-kamentsa-e-inga-del-valle-de-sibundoy-consiguen-historico-reconocimiento-territorial-por-cerca-de-75-mil-hectareas> . Recuperado 2017
- Garzón Chirivi, O. A. (2004). *Rezar, Soplar, Cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Obtenido de <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/12897/Rezar%20soplar%20y%20cantar.pdf> Recuperado 2016
- Gobernación del Putumayo. (12 de abril de 2017). *Sibundoy*. Obtenido de <http://www.putumayo.gov.co/nuestro-departamento/municipios/sibundoy.html> Recuperado 2017
- Jacanamejoy Juajibioy, C., & Jacanamijoy Juajibioy, L. M. (2007). Estrategias pedagógicas en el fortalecimiento de la cosmovisión y la tradición oral. Nariño, San Juan de Pasto. Tesis no publicada
- Mojica Campo., L. (2008.). *Mi primer concepto de turismo* (Vol.9). Obtenido de <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/tursoc/article/download/438/417> Recuperada 2017
- Juajibioy Chindoy, A. (1962). *Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su*

lengua kamsá en el sur de Colombia. (Vol. 2). Obtenido de <https://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/23690/19455> Recuperado 2016

López de Mesa Samudio, J. (2015). *La revolución de la cocina urbana postmoderna.* Edición 23. Agosto 2105 mallpocket” reciclaje de la vida.

López, C. E., & Ospina, G. A. (2008). *Ecología Historica: Interacciones Sociedad - Ambiente a Disitntas Escalas Socio -Temporales.* Obtenido de <http://media.utp.edu.co/centro-gestion-ambiental/archivos/interacciones-sociedad-ambiente/ecologiahistorica2.pdf> Recuperado 2016.

Luciano, C. (27 de febrero de 2015). *El buen vivir: una conversación con Alberto Acosta.* Obtenido de <http://horizontal.mx/el-buen-vivir-una-conversacion-con-alberto-acosta/>

Marinus, C. G. (7 de septiembre de 2011). *La comida en el turismo.* Obtenido de <http://www.tourismtheories.org/?p=1530&lang=es> Recuperado 2016.

Mavisoy Muchavisoy, W. J. (2009). *Kamëntsá biyángbe wáman lware “El lugar sagrado de los que hablan kamëntsá”.* *El territorio indígena kamëntsá en el Valle de Sibundoy - Putumayo.* Tesis no publicada

Mavisoy Muchavisoy, W. J. (2 de abril de 2014). *Etnografía sobre el quehacer antropológico y las manifestaciones de un antropólogo por su origen. El ejercicio de Jtsenujubnayá" Existir reflexionando" entre los Kamëntsá.* Obtenido de <http://www.revistatabularasa.org/numero-20/09-Mavisoy.pdf> Recuperado 2017.

Ministerio de Cultura. (s.f.). *Camëntsá, personas de aquí mismo con pensamiento y lengua propia.* Obtenido de <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Caments%C3%A1.pdf> Recuperado 2016

Ministerio de Cultura. (s.f.). *Plan especial de salvaguarda del Bëtsnaté.*

<http://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Patrimonio/13-B%C3%ABtsnat%C3%A9%20o%20D%C3%ADa%20Grande%20de%20la%20tradici%C3%B3n%20cam%C3%ABts%C3%A1%20-%20PES.pdf> Recuperado 2016

Ministerio de Turismo. (2013). *Turismo consciente.* Ecuador.

Ministerio del Interior & Cabildo Indígena Camëntsá. (2012). *Sboachan jtabouashëntsam natjëmban nýestkang jtsyëñëngam “sembrando el maiz, fruto de la fuerza y la esperanza para asegurar el buen vivir camëntsá” diagnostico plan salvaguarda camëntsá.* Obtenido de

http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_camentza_version_preliminar_0.pdf Recuperado 2016

Ministerio del Interior & el Cabildo Indígena Kamëntšá Biya de Mocoa Putumayo. (2014). *Plan salvaguarda pueblo kamëntšá bēngbe luarentš šboachanak mochtaboashēnts juabn, nemoria y bēyan “sembremos con fuerza y esperanza el pensamiento, la memoria y el idioma en nuestro territorio”*. Obtenido de http://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_diagnostico_plan_salvaguarda_pueblo_kamentsa_2014_0.pdf Recuperado 2016

Movimiento Regional por la tierra. (2015). *Pueblo Kamëntšá y su R-existencia territorial: De Pueblo en vía de extinción a pueblo que fortalece su pensar y hacer propios como “Primer Territorio”*. Obtenido de <http://porlatierra.org/docs/5ce7a92094c2b423b80b430d846b23a4.pdf> Recuperado 2016

Naranjo Giraldo, G. (Julio- diciembre de 2004). *Ciudadanía y desplazamiento forzado en Colombia: una relación conflictiva interpretada desde la teoría del reconocimiento*. Obtenido de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/iep/25/6%20Gloria%20Naranjo%20Giraldo.pdf> Recuperado 2016

Ochoa Fonseca, F. A., & Morales Betancourt, D. (2016). *Tejiendo el territorio: lineamientos para la construcción del turismo desde lo local*. Universidad Externado de Colombia. Facultad de Administración de Empresas. Turísticas y Hoteleras.

Pastrana, E. A. (2014). *Turismo gastronómico y enológico*. Dynkinson.

Revista ser Indígena. (13 de abril de 2007). *Los indígenas Kamëntšá del Valle de Sibundoy*. Obtenido de <http://www.revista.serindigena.org/?p=330> Recuperado 2016

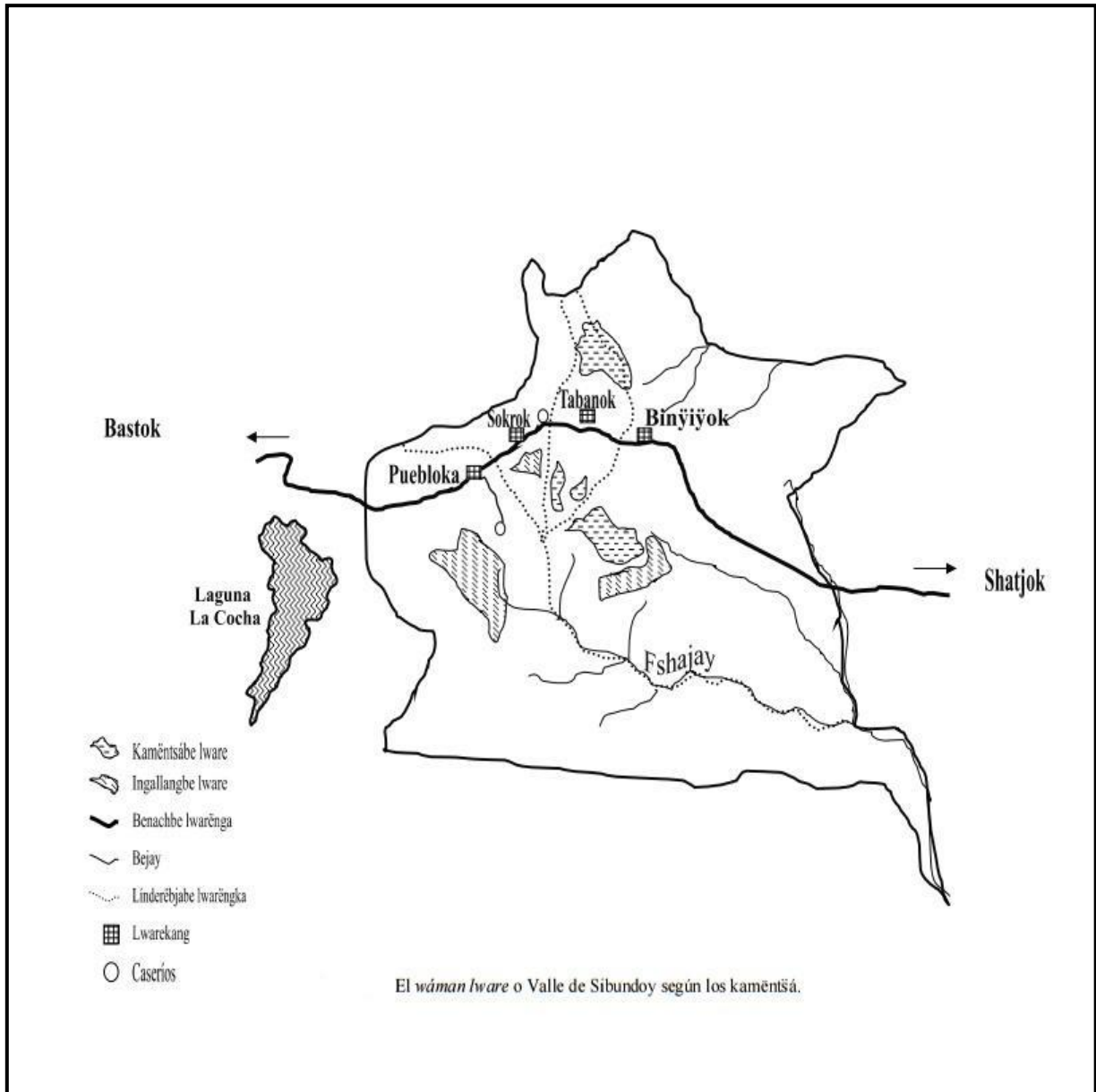
Sánchez Arciniegas, C. I. (24 de febrero de 2010). *Gastronomía, sector de oportunidades para el turismo*. Obtenido de http://www.colombiaaprende.edu.co/html/estudiantesuperior/1608/articles-218036_archivo_pdf2.pdf Recuperado 2016

Sandoval Zapata, K., & Lasso Otaya, H. (8 de agosto de 2014). *Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el Valle de Sibundoy*. Obtenido de <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/historiayespacio/article/download/3203/3154> Recuperado 2016

Servicio colombiano de comunicación social. (1987). *Relatos y leyendas orales*. Bogotá: Colombia: Guadalupe LTD

Anexos

Mapa N°1



Fuente: Mavisoy, W. (2009). El wáman Iware o Valle de Sibundoy según los Kamēntsá.

Jabiyam “conversar” – Entrevista semi-estructurada

Objetivo: Caracterizar el contexto histórico, social de la cocina tradicional y como el turismo se ha desarrollado en la Comunidad Kamëntšá.

1. ¿Cómo recuerdan la cocina tradicional?
2. ¿Qué elementos se utilizaban en la cocina tradicional? ¿Cuáles aún se conservan?
3. ¿Qué sentido o significado tiene la cocina tradicional para la comunidad Kamëntšá?
4. ¿Creen que se ha perdido la cocina tradicional?
5. ¿Cuándo se comenzó a perder la cocina tradicional?
6. ¿Cómo ha cambiado la cocina tradicional?
7. ¿Cómo ha impactado en la familia y la comunidad, los cambios de la cocina tradicional?
8. ¿Consideran que existe crisis alimentaria?
9. ¿Qué es la cocina tradicional para el pueblo Camëntsá?
10. ¿Qué relación existe entre la cocina y la cosmovisión del pueblo Camëntsá?
11. ¿Cuál ha sido la influencia de otros pueblos en la comunidad Camëntsá?
12. ¿La cocina tradicional se relaciona con otros espacios de reunión entre familia?
13. ¿Existe aún la espiritualidad en la cocina tradicional?
14. ¿Qué definición se daría sobre gastronomía desde el sentir Camëntsá?
15. ¿Cómo ven el desarrollo del turismo en el *Uaman tabanok (Sibundoy)*?
16. ¿Qué experiencias hay en la comunidad en cuanto a turismo? ¿Qué actividad realiza?
¿Cómo viene trabajando en turismo?
17. ¿Están de acuerdo en trabajar con turismo? ¿Qué tipo de turismo?
18. ¿Cómo definirían el turismo según el sentir Camëntsá?

Glosario

Alguacero: Alguacil

Anteo temp: tiempo antiguo

Arcanÿe: Alcalde mayor

Ashjangona:

Atsbe busgën: Mamitas

Atšbe kanÿe buiñ: mis hermanos

Atšbe šëšonat: mis hijos

Aynán: corazón

Basënga: hijos

Bayëjbeté: día de males

Bëngbe uaishanyá, tatsëmbuá y utabná mochëbtse iconan: Respetar siempre a nuestra autoridad

Bebmá: Mamá o madre

Bebtá: Papá o padre

Bëngbe be Tšabe Juabn: Nuestro pensamiento

Bëngbe Bëtsa: El gran creador o nuestro creador

Bëngbe Bëtsnaté: Nuestro día grande

Bëngbe Bëtsësangbe jajañam: La chagra de sus mayores

Bëngbe Botamán Tšabe Bojanÿán: Nuestra bonita manera de cuidarnos-Derechos Humanos

Bëngbe Camëntšá mochjëbtsa biyá: vivir [viva] siempre nuestra palabra

Bëngbe Clestrinÿe: nuestra celebración

Bëngbe jajañ mochëbtsa kochbuach: cuidar siempre nuestra forma de cultivar

Bëngbe jajañam, Enangmenán y Krosenanám: Economía propia del Pueblo

Bëngbe Lware: nuestro lugar de origen o nuestro territorio y medio ambiente

Bëngbe Osertanan: Soy Cultura

Bëngbe tšabe juabn: Nuestro pensamiento mayor

Bëngbe uaishanyá, tatsëmbuá y utabná mochjëbtse iconan: nuestra autoridad como protector del territorio

Bëngbe wáman juabn: Nuestro sagrado pensamiento

Betiá: rebozo o manto de la mujer

Betiê: árbol

Bëtsá: Dios o el creador

Bëtsnaté: día grande

Bëtsësang: antepasados, papas

Bëtstaitang: abuelos
Biaj: yage
Binÿiyok: San Francisco
Bishana: sopa de coles,
Bobonsetem: jóvenes
Botaman juabn: bonito pensamiento
Boyá: hombre o marido
Buachá ichanjaboy: va venir un visitante a conocer.
Buachá jatchua: Es la acción de visitar a un personaje de la comunidad con el fin de que el visitante aprenda, de la cultura.
Buachá: visitante
Buachan: es visitar
Cabëngbe Lware mochëbtsó bouiái: cuidar nuestro territorio
Cabëngbe Lware: nuestra tierra
Cabëngbe: nosotros
Camëntšá Yëntšá, Camëntšá Biyá: hombres de aquí mismo con pensamiento y lengua propia
Chams cabëng, chams bëndat vidahor joboyjuan: nosotros mientras vivamos vamos a bailar
Clestrinÿe: Celebración
Devoción: sistema de trabajo de ayuda colectiva a un miembro de la cuadrilla, día.
Ebionëng: médicos
Enabotënbayán: prestar el día
Enabtsmakn: choclo tierno con frijol tranca
Enabuatembayëng: cuadrilla
Enajebanëñjan o Enajebaniñ: son los linderos de las tierras
Enañté: día sin nada
Entšá [Yentšá]: persona.
Fshans: tierra
Jabiyam: conversar
Jabuachan jabuatmanan: Acto de intercambio, de aprendizaje y de ayuda mutua desde las diferentes acciones que se puede hacer mediante el acto de visita
Jabuachan: es el acto de visita y de conocimiento, ir a visitar.
Jabuatmanam: llegar a conocer más de su cultura con respeto
Jabuayenan: sembrar la palabra en el corazón
Jachañ: alrededor de la casa, patio delantero, trasero y laterales”;“linderos”:
yajachañe
Jajañ: campo o huerta
Jam jabuachan: es la acción de ir a visitar a una persona por un motivo diferente.
Janshana o jentrocama: intercambio de choclo, maíz u otro producto.
Janya o seganya: persona que se dedica a cuidar las grandes cementeras de maíz
Jasan: comer

Jená: sembradora
Jenabuatamban: cuadrillas
Jenajabuacham: Minga
Jenajabuachan: ayudarse
Jisiyiñam n̄yetska pamilliang: para vivir bien entre las familias
Joashkón: luna y es la diosa de la fertilidad
Joashkonam: que es ir y dar vuelta, ir y regresar.- ir rápido
Jtsenojuabnayá: existir reflexionando, corregir al hijo
Juabn: pensamiento
Juabnëng o beca juacna: experiencia
Juajabuachan: ayudar
Juajabuachan: fortalecimiento entre familias y de solidaridad.-ayudar
Juajuana: sobandera y/o partera
Juakó: cayanás- olla de barro
Juasán: alimentar
Kabëngbe Botaman ainanka tsbatsanamama: nuestra buena vida con nuestra madre responsable
Kabëngbe Jajañam, Enangmenán y Krosenanám: Economía propia del Pueblo Kamëntšá o trabajar en la tierra para conseguir plata
Kabëngbe Lware: Nuestro territorio
Kabëngbe temp: tiempo de florecimiento de la cultura
Kacá temp: tiempo de la oscuridad, tiempo crudo
Kamëntšá Biyángbe Wáman Lware: hablar en nuestra tierra
Kan̄ye wat: cada año
Kan̄yin jëbtsotbemañam: unidad de un pueblo o de la unidad de la familia
Kasunëš: platos de madera
Katsbetëté: luna llena
Kem Lware: este espacio
Kem Lwarengiñ: este espacio, zona o este mundo
Lware konsebonn: tiene tiempo
Mamatem: nuestra madre tierra
Mayor Uatëcmá: Alguacil Mayor
Memoria o antiguan jacuebtan: historia/
Mengay: mote con carne
Menor Uatëcmá: Alguacil tercero
Ndayentše kuansatenkuentay botaman: es un lugar sagrado donde hay conversatorio
Ndayentše kuantošboniy: abrigarse en la candela
N̄yañanëfja: tejido histórico
N̄yets lware: todo espacio-todo el mundo
N̄yetskang kan̄ye buiñ: una sola familia
Oyebuambnayan: Lengua- hablar

Pamillang o bëabëatmëng: familiares o familia
Pueblok: Santiago
Quese asechenjenaya: el queda juete a los perros
Saná jasam: comida para comer
Saná jomantiñam: comida que se come
Saná: alimento
Sbaruk: canastos
Šboachan: El fruto de la fuerza y de la esperanza o maíz
Sëmbese: habas
Senojuabnayá: existir reflexionando o siempre hay que acordarse
Seviá Uatëcmá: Alguacil cuarto
Sheknaj: jigras
Shembasá: mujer
Shëntsam temp: el tiempo de la escasez o de la hambruna, tiempo de hambre
Shëntsjañ: potrero
Shinÿak: Fogón o tulpa
Shinÿe: sol
Shjinÿañ: rastrojo, lugar de descanso de la tierra
Škena: hombre blanco
Škenënga: hombres blancos
Sokrok: Colón
Šonjabtsatsëtsaye: que lo ha ido a visitar a la casa, llegado una persona llegada .ashjangona
Soshogua: Autoridad ancestral
Šquenëngbe temp: llegada de la gente externa o colonizadores
Tabanok: Sibundoy, Pueblo Grande
Taitas: gobernadores, actualmente también se los llama a los médicos
Tatsëmbuá: autoridad espiritual o médico
Tbotëj: vena
Tjañ: montaña o monte maduro
Tjayentshá: personas de montaña
Tobiašetem: señorita
Tšaba Jisiÿiñam kem botaman Luar: para vivir bien bonito en el territorio
Tšaba Jisiÿiñam kem Luar: para vivir bien en el territorio
Tšaba Jisiÿiñam nÿentska pamilliang: vivir bien entre familias;
Tšabe Ebionán y Cabëngbe Shnánëngam: Salud y Medicina Ancestral
Tšabe juabn o botaman seguacnayan: pensar bonito
Tšabe Juabn: buen pensamiento o pensamiento mayor
Tsafjok: cocina
Tsakëngká Jtenbuatëmbam Jtsatabouantšam: Educación y Familia
Tsbatsanamamá: madre tierra

Tšenēs: bancos
Tseshasa: donde se coloca los envueltos
Tsēštasha: cama elaborada con palos de palmito.
Tšombiach biayá: artesana de fajas
Uabochenēng: hijos mayores- hermanos mayores
Uacanayam: minga con leña u otra necesidad
Uacanayan: es un trabajo comunitario
Uacjnay: animas
Uacjnyaté: es el Día de la ofrenda a las almas benditas
Uaishanyá: autoridad territorial- Gobernador
Uaishanýabian: Gobernabilidad y autoridad
Uaman Uaishanya Jtenboayenam: Gobernabilidad y Justicia Propia
Uashēnsayētš: lugar donde se siembra el maíz
Uaštajuayan: que es la colocación de la comida para la ofrenda de los difuntos
Uatēcmá: Alguacil segundo
Uatsēmbona: es realizar una ofrenda oral para los difuntos
Unga shachetjon: tres piedras
Utabná: caporal
Wabensēng basetemunga: niños menores
Wagkanaj: especie de barril
Wáman bachnēng: autoridades eclesiásticas
Wáman calvarientše: santa cruz
Wáman Diešbetsok: catedral
Wáman fshansiñ: tierra sagrada
Wamán Lware Juabna: La memoria del territorio Kamēntšá o pensamiento Grande
Wáman Lware o waman tabanok: lugar sagrado
Waman Lware: Valle de Sibundoy
Wáman mamatema: sagrada tierra
Wáman posadokan: Casa cabildo
Wáman škenēng waishanýa: autoridades del municipio
Wáman tsashenok: parque
Waman tsock: casa cabildo
Wáman: sagrado
Wamán: tiempo que perdura
Wamešnena: mote