

DIASPORAS, IDENTIDADES Y RELACIONES AFROCOLOMBIANAS

Mario Diego Romero Vergara¹

RESUMEN

En Colombia no hay un uso académico significativo del concepto de las Diásporas como elementos constitutivos de las formaciones sociales entre los negros habitantes de este país. Y a pesar de que los principales teóricos de la Diáspora han visto su realización mayormente para el Caribe, Norteamérica y su relación con Europa (Stuard Hall, Paul Gilroy, James Clifford entre otros), sus posturas anti esencialistas, postcolonialistas, multicultural, de afirmación positiva y de acciones transformativas (Nancy Fraser), bien pueden tener una aplicabilidad en el análisis de las construcciones sociales de las poblaciones afrocolombianas, que venidas de las diásporas esclavistas han demostrado sus capacidades creativas para enfrentar el dominio colonial que se ha extendido hasta el presente a través de la discriminación, el racismo y la marginalidad, expresados en la exclusión política y explotación de su fuerza de trabajo.

Conceptos y estrategias como la glocalidad, etnización, etnogénesis, etnicidades, en buena parte nutridos de los teóricos señalados arriba, se levantan como posturas reificantes sobre las cuales se pueden identificar las construcciones identitarias de las sociedades negras en Colombia, más allá de la reivindicación *per se* cultural de lo negro, y sus filiaciones africanas. Desde estas perspectivas, esta ponencia intenta visualizar algunos de los procesos de construcción social, cultural y político de las poblaciones negras en Colombia, en un marco de sus desarrollos históricos, sus relaciones internas y con sus sociedades vecinas (indígenas y mestizas) y en frente a situaciones de dominio impuestas por agentes de la modernidad y la globalidad colonial.

PALABRAS CLAVES

Negros en Colombia, afrocolombianos, diáspora, fiestas, celebraciones pagano-religiosas, multiculturalismo, alteridades, políticas de reconocimiento, construcción de identidad, adoración al niño Dios, fiestas de la Niña María, poblaciones negras del sur del valle del cauca – Colombia.

¹

. Profesor Universidad del Valle

Tarde o temprano todos los lugares serán absorbidos en la meta-red creada por los flujos del capital, los medios masivos y las mercancías. Pero si tomamos la diversidad en serio, ¿no debemos ser reacios ante este imaginario de un mundo sin lugares en el cual las “culturas locales” son tan solo una manifestación de las condiciones globales? ²

La preocupación válida y legítima por las culturas locales hace parte de una lucha política en la que las ciencias sociales no pueden sustraerse. Y no es porque las ciencias sociales, como la Historia y la Antropología, no tendrían fuentes de donde nutrirse; o lo que es lo mismo avanzará de manera arrolladora, una concepción neocolonial anunciada por Francis Fukuyama en su ensayo sobre el fin de la Historia.

Frente a ese intento real de eliminar las diferencias por las vías del no reconocimiento y la exclusión, asoman intentos por mundos posibles diversos. La *glocalidad*, en donde lo local tiene sentido y espacio dentro de lo global, es un concepto que está enfrentando al colonialismo global y a los conceptos de modernidad que no dan lugar a experiencias alternativas a la tecnología y a los sistemas económicos que todo lo adsorben en una relación de poder en la cual no hay reconocimientos a formas tradicionales ni diversidades fundadas en lugares, culturas ni formas sociales propias, como las basadas en filiaciones parentales o en las diádicas de solidaridad. Sin embargo, la contradicción se encuentra en que precisamente son la fuerza laboral y el atraso del tercer mundo, el de los mundos locales, que sostienen los desarrollos de la globalidad. Un estudioso del tema, el antropólogo Arturo Escobar, lo ha planteado en estos términos: “las teorías de la globalización asumen a priori una relación de poder entre lo global y lo local en la cual lo global siempre predomina. Los lugares se ven como irrelevantes en términos sociales, culturales y económicos. Las comunidades locales y los

² . ESCOBAR, Arturo. Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. (documento preparado para el Reporte mundial de la cultura. UNESCO. 1999). En: ESCOBAR, Arturo. Mas allá del tercer mundo. Globalización y Diferencia. Pág. 124. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca. 2005.

movimientos sociales basados en lugar pueden intentar resistirse al ineluctable avance de la globalización, pero esta resistencia será fútil en última instancia”.³

La discusión la ha asumido los estudios culturales, poscoloniales, de los reconocimientos de derechos y aquellos que asumen las diásporas negras como “recursos para los poscolonialismos emergentes”⁴, inclusive más allá de una reducción de lo que James Clifford llama el epifenómeno de la nación/estado, o del capitalismo global, y a cambio abocando por una visión de lo local o “luchas políticas para definir lo local, como comunidad distintiva, en los contextos históricos del desplazamiento”⁵. Desde un reconocimiento liberal funcional al capitalismo y al neoliberalismo, Will Kimlicka⁶ había anunciado, consecuente con su liberalismo, que los reconocimientos pasaban por la aceptación y estímulos para los desarrollos modernos de una sociedad con respeto de las diversidades. Por su parte Giovanni Sartori⁷ introduce un nuevo elemento en la discusión en torno a los reconocimientos de las diferencias y las luchas por las igualdades económicas y de oportunidades para que las diversidades no solo se mantengan sino que alcancen sus propios desarrollos, precisamente en la diversidad a través de acciones afirmativas capaces de crear o recrear iguales oportunidades para todos, “que borren las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera a las diferencias) de la ley igual para todos”. Es Nancy Fraser⁸ quien va mucho más allá, y plantea los reconocimientos en el campo de las acciones transformativas, algo no solo novedoso sino mucho más justo. Y es que ello está planteado en las luchas y manifestaciones sociales de las comunidades, que en su cotidianidad han construido formas alternas a lo que hoy

³ . ESCOBAR, Arturo. Op.cit. pág. 124.

⁴ . CLIFFORD, James. Las Diásporas. En: CLIFFORD, J. Itinerarios transculturales. Pág. 308 Barcelona. Gedisa. 1999

⁵ . Ibid.

⁶ . KYMLICKA, Will. Ciudadanía multicultural. Madrid. Paidós. 1995.

⁷ . SARTORI, Giovanni. La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Madrid. Santillana. 2001.

⁸ . FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Reflexiones desde una oposición postsocialista. Bogotá. Universidad de los Andes – Siglo del Hombre. 1997.

parece un insalvable campo global a donde todos “caemos” solo que unos tendrán tecnologías con que amortiguar sus acomodamientos, mientras que otros, simplemente permanecen fracturados por la caída. Inclusive, nos lo señala James Clifford, en frente a las desconstrucciones propuestas por Paul Gilroy⁹ para el *atlántico negro* en donde este autor interpreta las formas culturales de la diáspora africana como espacios de invenciones, construcciones y alteridades culturales, su colega Kobena Mercer va más allá de las interpretaciones racializadas de la diáspora, y aboga por un antiesencialismo, en donde ocurren “rearticulaciones de identidades múltiples, sin privilegiar la raza, la tradición cultural, la clase o el género o la sexualidad”¹⁰. Para Mercer, citada por Clifford,

No es posible librarse del hecho de que, en tanto somos gente de la diáspora, condenados a pasar de una historia a otra por la “deportación comercial” de la esclavitud y su desplazamiento forzoso, nuestro carácter de negros esta profundamente imbricado en los modos y códigos occidentales, a los cuales llegamos como las masas diseminadas de la dispersión migrante. Lo que está en cuestión no es el origen perdido o alguna esencia incontaminada en el lenguaje fílmico negro, sino la adopción de una voz crítica, que promueve la conciencia de la colisión de culturas e historias constitutivas de nuestras condiciones mismas de existencia¹¹

Desde el periodo de conquista española en América la imposición religiosa tuvo en las poblaciones indígenas su férrea resistencia, constituida en lo que hoy estamos llamando las luchas por los derechos a ser diversos y posibles. Aunque en algunos casos pareciera ocurrir una aceptación pasiva, en la mayoría de la veces, y tras las imágenes, adoraciones, cultos, rezos y peregrinaciones transcurrían elementos tanto resistentes a ello como identitarios de los indígenas. Otro tanto

⁹ . GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Doble consciencia and modernity*. Cambridge. Harvard University Press. 1993.

¹⁰ . CLIFFORD, James. *Las Diásporas*. En: CLIFFORD, J. *Itinerarios transculturales*. Pág. 325-326. Barcelona. Gedisa. 1999.

ocurrió con las poblaciones negras esclavizadas. Fray Bartolomé de las Casas lo advertía, en su tratado de defensa de los indígenas cuando indicaba que los indios que él había observado morían aferrados a estatuillas religiosas cristianas elaboradas por ellos en barro, sin embargo al desempuñar sus manos, el fraile encontraba que en el interior de la estatuilla habían elementos ceremoniosos y de adoración de los indígenas: semillas, totens, otras estatuillas en formas de animales, de dioses de los indígenas. Sus formas de enfrentar los poderes, aunque dramáticamente, permitía por lo menos, un autoreconocimiento de la dignidad de los vencidos. Quinientos años después, las luchas de los reconocimientos de derechos constituyen las fuerzas democráticas de la organización indígena latinoamericana y que esté siendo acompañada de movimientos sociales del mundo. Los esclavos, que aparentemente asumieron la religiosidad católica del europeo, mantuvieron tras los santos de estos a sus dioses, constituyendo tal vez el medio más efectivo de resistencia cultural sin pasar por el aniquilamiento. Así, tras las vírgenes y santos católicos, como Santa Marta, San Francisco, San Antonio, la virgen del Rosario, y los mismos ceremoniales como el Corpus Cristi, y las novenas a los Santos y al niño Dios, constituyeron espacios de expresión de aquello que era reprimido como cultura de los negros. “ ¡ A la virgen de la Caridad, que le den su libertad, y a Changó y a Yemaya, para que las proteja, que viva Changó, que viva Changó, que viva Changó señores ! ”, constituye una parte de la pieza musical interpretada por la cantante cubana Celina y su esposo Reutilio. He allí una pieza emblemática de la resistencia y adaptación religiosa de los negros del Caribe y México, de la cual se han apropiado las poblaciones negras americanas para mostrar su capacidad de enfrentar la aculturación católica española.

El periodo colonial quizás es el mas claro en mostrar apariciones de vírgenes y santos en momentos en que los controles imperiales europeos pasaban por sus

¹¹ . MERCER, Kobena. Diaspora cultura and the dialogic imagination. Citado por CLIFFORD, James. Las Diásporas. En: CLIFFORD, J. Itinerarios transculturales. Pág. 325. Barcelona. Gedisa.

mayores crisis; y también en que los desarrollos de las luchas de resistencias indígenas y negras esclavizadas pasaban por sus momentos de construcciones alternativas a las formas imperantes de dominio¹². Junto con las apariciones, reconstrucciones y recreaciones de las festividades negras, hicieron presencia un abanico de expresiones culturales reconstruidas unas y creadas otras en las tensas y conflictivas relaciones esclavista, a lo que Anne-Marie Losonczy llama “modelos rituales africanos (que) se han desintegrado y han perdido su poder estructurador en las comunidades de los descendientes de los esclavos. Dichos grupos (de negros actuales) parecen integrar elementos africanos dispersos – evidentes sobre todo, en los cuentos orales, la música, la danza y los gestos- en un conjunto de creencias y representaciones nacidas en la bisagra del catolicismo hispánico”¹³. Para Brasil los aspectos religiosos tuvieron amplias repercusiones en los cantos y bailes. Nos lo dice el historiador Alberto Da Costa E Silva:

En la procesión y la salida de un *maracatu*, en Recife, aparecían los rituales de una muñeca *La Colunga* cargada por una dama al frente del cortejo. *Colunga* es un símbolo de poder en Angola. Puede haber continuado como tal en el *Maracatu* considerado como un simulacro de cortejo real africano. Quien sabe si el *Maracatu* no era, bajo el disfraz del bloque festivo el modo que tenía un Rey oculto de mostrarse a los suyos o de afirmar su presencia a través de un jefe de paja que como si estuviera en África, desfilaba entre marcha y danza, bajo los grandes parasoles.¹⁴

Los “diablitos” se constituyeron en una danza ceremonial pagana que celebraban los negros peruanos en Lima, el día del Cuasimodo, primer domingo después de la

1999.

¹² . GOW, DAVID. Símbolo y protesta en los movimientos redentores de Chiapas y en los andes peruanos. América indígena No. 39. México 1979.

¹³ . LOSONCZY, Anne-Marie. Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena. En: URIBE, María Victoria y RESTREPO, Eduardo. Et.at. Antropología en la modernidad. Pág. 255. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología – Colcultura. 1997. (los paréntesis son míos).

¹⁴ . DA COSTA E. SILVA, Alberto. *Brasil, África y el Atlántico en el siglo XIX*. Revista América Negra. No. 9. págs. 135 – 161. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. 1995.

resurrección de Semana Santa; también en Venezuela en plena fiesta religiosa del Corpus Cristi; y en Puerto Rico,

...en la cual salía una veintena de diablos con caretas grotescas, con figuras de animales cubiertos con plumas y pieles, acompañados de una ensordecedora música africana de tambores y quijadas. En Venezuela aun se celebra anualmente con ocasión del Corpus Cristi, el baile de los diablos. Lo mismo ocurre en Puerto Rico con ocasión de las fiestas de Santiago de los niños, Santiago de los hombres y Santiago de las mujeres, en las cuales figuran muchos negros captando limosnas para los festejos y en las procesiones con el nombre de Vijigantes, enmascarados estrafalariamente como diablitos cornudos”.¹⁵

Para el periodo colonial colombiano, la figura del diablo y del infierno implicaron los elementos sobre los cuales se intentaba establecer un control de la catequización, aunque también, desde la vía del poblador negro, pudo representar la ventilación de las contradicciones en los procesos de dominación y las formas de resistencia y libertad a las cuales acudían los dominados, de tal manera que si bien endilgarles a los negros un cierto “pacto” con el diablo permitía al dominador legitimar su dominio; también es cierto que los negros esclavos y libres pudieron “acudir” al diablo para intimidar al otro y llevarlo a una negociación de las condiciones en que estaba sometido. Estos usos de ambas partes se podían observar en la documentación colonial. Así lo referían los esclavistas, que tras el diablo y el demonio intentaban imponer castigos al mal comportamiento, mientras que para los esclavizados pudo significar un medio por el cual se puede obtener un reconocimiento de la diferencia y un autoreconocimiento de la resistencia:

Malditos sean los dichos excomulgados de Dios y de su vendita madre, amen; huérfanos se vean sus hijos y sus mujeres viudas, amen. El sol se les oscurezca de día y la luna de noche, amen. ... y dichas las dichas maldiciones lanzando las candelas en el agua digan: así como estas candelas mueren en esta

¹⁵ . ORTIZ, Fernando. Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba. Pág. 484. La Habana. Letras cubanas. 1985

agua mueran las ánimas de los dichos excomulgados y descendan al infierno con la de Judas apóstata, amén.¹⁶

A cambio, los negros también intentaban poner la figura del diablo en las relaciones tensas de dominación, a fin de presionar algún cambio en dichas relaciones. Así lo expresaban un administrador de esclavos refiriéndose a las fugas de los esclavos y aún para liberar a un congénere por la vía del suicidio o del infanticidio:

Se padecen renegando y llamando al diablo en tanta manera que hasta el declarante ha tenido intenciones de matar para liberarse de la hostilidad y los demás sus compañeros se hallan con la misma intención.¹⁷

Comenzando el siglo XX, el cura doctrinero Bernardo del Carmen Merizalde¹⁸, que visitaba la costa pacífica colombiana se estableció en la desembocadura del río Naya y fundó un poblado con gente traída de los ríos vecinos. En una de sus observaciones, renegaba de las costumbres de los campesinos a quienes había visto organizar sus fiestas del baile del currulao, una danza de cortejo y de encuentro que los negros de esos lugares realizaban con frecuencia y que las autoridades y la iglesia intentaba extirpar. Decía el padre :

El baile de los negros costeños es de lo mas vulgar y salvaje que hemos podido ver. Cuando por acaso en un río en que hay un baile aparece una canoa que lleve a un misionero, cesan instantáneamente a música y la gritería, y si el padre sube a la casa la encontrará perfectamente vacía por que todos los de la parranda se han arrojado por las ventanas y han huido al monte. Este fenómeno o hemos observado varias veces y ello prueba que los negros no ignoran lo que han trabajado los sacerdotes para estirpar esa abominables orgías¹⁹.

¹⁶ . Archivo General de la Nación. Testamentarias del Cauca. Tomo 5, folio 961. Citado por JIMENEZ, Orian. El Chocó: un paraíso del demonio. Pág. 28-29. 2004. Universidad Nacional, Medellín.

¹⁷ . Archivo General de la Nación. Negros y Esclavos del Cauca. Tomo VI folios 770-823. Bogotá.

¹⁸ . MERIZALDE, Bernardo del Carmen. Estudio de la costa pacífica. Bogotá. Imprenta del Estado Mayor. 1921.

Al finalizar el siglo XX, en 1996, otros curas doctrineros de los poblados del río Naya, en la costa del pacífico colombiano, parecían replicar a sus antecesores y a los esclavistas coloniales, calificando las fiestas patronales del pueblo de San Francisco del Naya como carnavales de orgías y de invocación al diablo. Durante la fiesta del santo patrono de San Francisco de Asís celebrada el 04 de octubre, igual a la fecha de la celebración en Quibdó, los curas asistían al pueblo para dar la misa solemne y hacer los llamados a la población para que su vínculo con Dios y con la iglesia fuera “entero y total”, pero además llamaban la atención para que no cayera la celebración en actos de fiesta y carnaval. El año de 1996 que asistí a estas celebraciones, los curas decidieron no participar con los actos religiosos de las festividades, con el argumento de que ello era un pretexto de la población para la parranda y las relaciones sexuales “desaforadas” como dijo el cura al referirse a los comportamientos de los “creyentes” y los “no creyentes”. Los curas decidieron enviar una carta a los pobladores con el siguiente mensaje:

Nosotros los sacerdotes nos sentimos defraudados de la fiesta y recepción de los sacramentos en general en nuestras veredas y ríos de la parroquia de Puerto Merizalde. No está bien que con una mano prendamos velas al señor Dios y con otra al Diablo. Mientras unos pocos participan de lo religioso en el año, al igual que en las fiestas, la mayoría está en la parranda y fiesta mundana, las borracheras, el desorden, la inmoralidad, el pecado. Para que nos decimos mentiras, esta vida nuestra y en este estilo es desagradable a Dios.²⁰:

Los negros “empautados”,²¹ que establecían pactos con el diablo en el Valle del Patía, al sur del interior andino colombiano, constituyeron un verdadero refugio y construcciones de resistencia en ese valle ardiente.

¹⁹ . MERIZALDE, Bernardo del carmen. Estudios de la costa pacifica colombiana. Bogotá. Imprenta del Estado mayor. 1921.

²⁰ . Carta dirigida por los padres William Alberto y José Francisco Castillo a la comunidad de San Francisco. Puerto Merizalde. Octubre 03 de 1996.

²¹ . ZULUAGA, Francisco. Los empautaos en el Valle del Patía. En: INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA HISPÁNICA. Geografía Humana de Colombia, tomo VIII. Los afrocolombianos. Bogotá. 1998.

Los empautados adquirirían sus poderes en Semana Santa y hacían demostración pública de ellos en algunas de las festividades posteriores. Así, la comunidad reconocía su condición de empautado, y podía continuar ejerciendo sus poderes en beneficio propio y de la comunidad.²²

Martha Luz Machado-Caicedo²³ ha reconocido relaciones entre las comunidades Embera con los vecinos negros del Chocó, en donde se tuvieron que realizar transacciones en los momentos más críticos de la “llegada de los esclavizados”, de tal manera que si bien los esclavizados no traían de su cultura material nada más que sus cuerpo desnudos, enseñaron a los indígenas las formas de elaborar y tallar los bastones africanos, y con ello aseguraban una tradición material que la dominación esclavista no permitiría a sus trabajadores. La novedad que resultó de esas transacciones bien se pueden hallar en las acciones conjuntas de liberación que realizaron indígenas y negros contra los colonizadores españoles, y que han trascendido a los procesos contemporáneos de luchas por los territorios como lo consignan los documentos de la Organización Regional Indígena Embera Waunana (OREWA)²⁴, que conjuntamente con los negros han reclamado territorio Waunan- negro. Más allá de simples sumatorias demográficas indígenas y negras en los territorios auríferos de la costa pacífica, se han dado procesos de compartimiento de territorialidades, y relaciones diádicas, que siempre han sido bombardeadas con los estigmas colonialistas sobre de “la hechicería maligna del indio y el robo del negro” intentando hacerlos combatir en los terrenos físicos de desplazamientos territoriales.

Entre las poblaciones negras de Barbacoas, en la costa sur del pacífico colombiano, celebran las fiestas de la virgen de Atocha²⁵, que llevaron los

²² . ZULUAGA, Francisco. Op.cit. 1998.

²³ . MACHADO-CAICEDO, Martha Luz. Kalunga: el Eco de los dioses africanos en los tallas sagradas de los indígenas del Pacífico colombiano. 52 Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla. España. Julio 17-21 de 2006.

²⁴ . ORGANIZACION REGIONAL INDÍGENA WAUNANA (OREWUA). Por el gran territorio Waunan Negro del río San Juan – Chocó. Boletín No.2 Buenaventura. 1990.

²⁵ . FRIEDEMANN, Nina S. de. Fiestas de la virgen de Atocha. Revista Colombiana de Antropología Volumen XIX Año . Instituto Colombiano de Antropología. 1975.

españoles e hicieron que los esclavos le confeccionaran un vestido y corona de oro. La escultura de la virgen es llevada en “balsadas” (varias lanchas y balsas construidas de guaduas) que recorren las veredas de las orillas del río Telembí. El ritual permite que las comunidades lubriquen sus relaciones sociales, cada vereda anfitriona recibe con licores, comida, rezos y cantos a los que traen la virgen. Cada día pernotan en una vereda diferente y van sumando población hasta llegar al “éxtasis” del ritual en la última vereda del territorio ribereño. Atocha, la virgen de los españoles, es empoderada, “arrebataada respetuosamente a la iglesia, como lo plateará Michael Taussig,²⁶ quien indica que ello responde a una recuperación de los espacios y las prácticas locales y populares. Los negros construyeron con ella el medio que permitió a los esclavos y hoy a los campesinos de Barabacoas reencontrarse cada año, durante el mes de agosto, para celebrar. Desde otros ríos vecinos acuden parientes de la población del río Telembí, algunos se quedan por temporadas, para luego regresar llevándose a algún pariente, o conformando un nuevo pariente a través de uniones que se establecen rápidamente al calor de las celebraciones de la virgen de Atocha.

En el río San Juan, en el Chocó, costa pacífica de Colombia, la población negra del Municipio de Tadó celebra la fiesta de la virgen de la pobreza. Su emblemático significado a que acudieron los pobladores negros al llamarle a su virgen igual a su condición, distinta a la virgen de los ricos y aún de la misma iglesia, hace de este ceremonial un intento rebelde por visualizar la condición a que les ha llevado la explotación del oro y de la fuerza de trabajo por parte de los foráneos, esclavistas del periodo colonial y las modernas empresas extranjeras como la Chocó Pacífico que solo dejaron ruinas en la población. Similar como Atocha, la virgen de la pobreza constituye un medio para ventilar las injusticias, pero también una forma alternativa de organizar a la comunidad en torno a los

²⁶ . TAUSSIG, Michael. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre ek terror y la curación. Bogotá. Norma 2002.

problemas que tienen con los agresores saqueadores de la madera y de los minerales del río San Juan.

A San Francisco, el santo patrono de los negros de la ciudad de Quibdó, en el Chocó, costa pacífica, mejor le llamaron San Pacho, acudiendo a su apodo, como se llaman entre muchos de los pobladores (chucho, manolo, chepe, pichi, lucas, toño, chila, pacha, lucha). La informalidad y nombre amistoso con que tratan a su santo les permite un trato amigable y fiestero. La administración municipal declara comenzar las fiestas de San pacho, desde un mes antes, el 03 de septiembre la administración municipal lee un bando declarando el comienzo de las fiestas, que tiene diversas actividades en los barrios y poblados rurales de Quibdó. La curia ofrece la misa en la mañana del día de San Francisco de Asís, el 04 de octubre, a lo cual le sigue la celebración de la fiesta en las calles con comparsas de representaciones alusivas a personajes de la política colombiana, a situaciones que ventilan inconformidad con la discriminación y exclusión de que son víctimas, o alegorías a la fiesta y la parranda que sigue durante tres días consecutivos.

Otras celebraciones pagano-religiosas ocurren en diversos pueblos de negros en Colombia: en Itsmina, un pueblo de mineros negros de alto río san Juan realizan las fiestas de la virgen de Las Mercedes; en el pueblo vecino de Istmina, en Condoto celebran la fiesta de la virgen del Rosario; y las fiestas del Ece Homo en el poblado de Raspadura, cerca de Condoto; Santa Bárbara se constituye en la fiesta de los habitantes de Timbiquí, en la costa pacífica, y la virgen de la inmaculada es celebrada en Guapi, también en la costa pacífica²⁷.

La cultura entre las sociedades negras del sur del valle geográfico del río Cauca, en Colombia, pasa por diversas modalidades desconstructivas de su pasado con los procesos contemporáneos insertos en relaciones de poder dominadas por una

²⁷ . FRIEDEMANN, Nina S. de. y HORNER, Jeremy. Fiestas, celebraciones y Ritos en Colombia. Bogotá. Bogotá. Villegas. 1995.

clase agroindustrial (terrateniendo e industrial) y los conflictos que esa relación genera. desde los comportamientos cotidianos con que enfrentan las relaciones sociales, la religiosidad, la música, la artesanía en la construcción de objetos musicales, de vestir o de adornos para las casas, los romances, jugas, bundes o ceremonias de angelitos que le cantan a los niños al morir; así como las formas del habla, cuentos, historias, relatos, chistes y décimas, hacen parte de una innumerable lista de comportamientos, características y formas con que estas poblaciones pasan la cotidianidad en pequeños poblados semi urbanos y semi rurales, en una suela plana que los conectan relativamente fácil entre sí a través de polvorientos caminos en periodos de sequía y de lodazales y barriales en periodos de intensas lluvias. Pero también en estos espacios se cultivan aproximadamente 120.000 hectáreas de caña y allí se produce el 80% del azúcar que se consume en Colombia y de amplio mercado con los Estados Unidos de América, con exportaciones del orden de 800.000 toneladas anuales, según los estimados de la Asociación de grandes cañicultores (Asocaña) que representa a los capitalistas agrarios asentados en Cali. Allí trabajan más de 60 mil habitantes. Gran parte de la producción de cacao sostiene, por lo menos el 80 % del consumo nacional de este producto alimenticio; la totalidad de los materiales de ladrillos para la construcción de vivienda y edificios en la ciudad vecina de Cali y buena parte de la región del sur oeste del Colombia son surtidos desde estos poblados; y en los últimos 10 años el establecimiento de plantas industriales, bodegas y la construcción de un amplísimo parque industrial con exenciones de impuestos para sus empresarios para subvención a la industria a cambio de “generar empleo”

Aquí el trabajo, la organización comunitaria y la cultura van de la mano. Hacen parte de una indisoluble relación de diálogos, conflictos y negociaciones que cotidianamente expresan las tensiones propias de esta economía política de la explotación a las poblaciones con arraigadas costumbres y formas organizativas sociales basada en reciprocidades, diádas y parentescos. Pareciera como si los ritmos de la explotación, paradójicamente, o mejor, dialécticamente, en su intento

de extraer la plusvalía, impulsa al campesino a defenderse con lo máspreciado que tiene a su mano, la cultura, sus fiestas y sus creencias religiosas, sus maneras talentosas y creativas de interpretar su condición y de reaccionar ante ella, con la lucha de la organización comunitaria por la tierra, mejores salarios y condiciones dignas de vida, pero también de sus particulares formas de reunirse a rezar, a bailar, a mofarse de sí mismo, y hasta a clamar un mejor vivir de la mano de algún salvador, que perfectamente lo puede ser el mismo Dios de sus opresores, o los curanderos y chamanes, a los cuales acuden tanto los negros, los indígenas y los terratenientes, como Michael Taussig le llama “la magia alistada en la lucha de clases”²⁸ al referirse a los usos, diálogos y negociaciones que trazan negros e indígenas con sus patrones hacendados en las tensas relaciones de explotación.

Durante buena parte del año hay preparativos de festejos, celebraciones y encuentros culturales y organizativos comunitarios, que cada vez hacen que los pueblos mantengan viva una expectativa por ellos. Si bien como cultura asumo en su sentido amplio del significado todos sus comportamientos cotidianos alrededor de sus vidas y en sus relaciones sociales internas como con agentes foráneos, aquí me refiero a los aspectos mas relevantes de dichos comportamientos y que congregan de manera especial a la población en actividades de grupo. El año de celebraciones, festejos y eventos organizativos alrededor de reivindicaciones étnicas, culturales económicas y políticas comienza con las fiestas de Reyes Magos en Enero, le siguen las adoraciones al niño Dios entre la última semana de Enero, y los meses de Febrero y Marzo; en Abril, como en todo el mundo católico, hay celebraciones de la semana santa; en Mayo la celebración de la Santa Cruz, en Junio la celebración a la virgen del Rosario se extiende a toda la población mestiza, mulata, negra e indígena y a todos los sectores (también de casi toda Colombia); y en Septiembre ocurren las fiestas de adoración a la virgen La Niña María de Caloto. En Octubre y Noviembre ocurren quizás los dos encuentros de

²⁸ . TAUSSIG, Michael. Op.cit. Capítulo: Plusvalía. Pág. 308. Bogotá. Norma. 2002.

organización comunitaria mas representativos de la zona: en Santander de Quilichao se reúnen los líderes comunitarios negros e indígenas para proyectar sus luchas por los derechos territoriales y culturales; y en Villa Rica se realiza el encuentro de la identidad afrocolombiana del norte del Cauca. En sus intermedios hay otras no pocas celebraciones, como las fiestas patronales de cada pueblo, que cubren la totalidad del año; las fiestas de mitad de año de San Juan y San Pedro en los meses de Junio y Julio y las festividades decembrinas de navidad.

Calendario de celebraciones, encuentros culturales y de organización comunitaria

Mes	Lugar principal	Celebración
Enero	Puerto Tejada, Guachené	Fiestas de Reyes
Enero	Todos	Adoraciones al Niño Dios
Febrero	Todos	Adoraciones al Niño Dios
Marzo	Todos	Adoraciones al Niño Dios
Marzo	La Bodega	Día de los esposos
Abril	Todos	Semana Santa
Mayo	Algunos poblados	Fiesta Patronal
Junio	Todos	San Pedro
Julio	Todos	San Juan
Agosto	Algunos poblados	Fiesta Patronal
Septiembre	Caloto	La Virgen Niña María
Octubre	Villa Rica	Encuentro cultural de la identidad Afrocolombiana
Noviembre	Santander de Quilichao	Encuentro de organización comunitaria de los pueblos del norte del Cauca
Diciembre	Todos	Novenas de aguinaldo y navidad

Si bien las principales celebraciones religiosas de Semana Santa, Navidad y fiestas patronales, ocurren en casi todos los poblados de Latinoamérica, cada región mantiene unas características especiales que hacen muy particular las suyas, inscritas en sus procesos históricos por los que han pasado, con unos referentes de las relaciones entre sí y con las sociedades dominantes. Son fiestas y celebraciones populares, en buena medida impulsadas por la iglesia en un afán por canalizar las tensiones entre los creyentes y los pudientes, y por las administraciones locales, que a menudo canalizan electores de corrientes políticas

que permitan las continuidades de grupos políticos en las alcaldías, pero que de alguna manera han emergido de situaciones en las que se han requerido ventilar los sabores y sinsabores de las relaciones de poder, como cuando aparece un nuevo santo, una nueva virgen, que la población le arrebató a la iglesia para recuperar sus formas locales de creer, por que en buena medida llaman a sus vírgenes con apelativos propios de ellos, que no de la iglesia, como La niña María, que no es la virgen María, sino la Niña María, además que detrás de la niña, viene otro código de identificación para el pueblo, le dicen “la cimarronita” con lo cual evocan las gestas libertarias de los esclavizados que huían de sus amos a las montañas, desde donde organizaban la libertad de sus congéneres.

Las observadas en el sur del valle geográfico del río Cauca corresponden a una particularidad de las experiencias religiosas de la historia colonial y contemporánea de trabajadores indígenas y negros vinculados en condición de dominados a las explotaciones mineras y agropecuarias y a unas sociedades criollas de hacendados y mineros enclavados en un mundo colonial retrógrado y ansioso de amplias ganancias con bajas inversiones.

Si bien estas celebraciones festivas y religiosas fueron extensiones del mundo católico español con sus fiestas religiosas del Corpus Christi; las fiestas a las vírgenes, a los santos patronos, ello tuvo acogida entre las sociedades indígenas y negras americanas, siempre y cuando por esas vías se ventilaran descontentos, rebeliones, aunque también se sancionaran poderes. En tal sentido, la religiosidad de las poblaciones negras no es gratuita, corresponde a una adaptación creativa de los medios para ventilar los fines.

ADORACIONES AL NIÑO DIOS

La curación popular le quita respetuosamente la doctrina de la iglesia al sacerdote, y los íconos a los muros de la iglesia, al reapropiarse para su propio uso lo que la iglesia se había apropiado de la mitología popular al extraerlo del sueño de los

oprimidos. Entonces, las imágenes hasta entonces petrificadas en pintura y escultura cobran vida en el opaco misterio donde la iglesia las ha amortajado y preservado dentro de la memoria colectiva. Se convierte en cosas vivas. Entran en la textura vibrante y contradictoria de la vida social.²⁹

Las adoraciones al niño Dios constituyen quizás el mayor evento cultural y religioso entre muchas de estas comunidades negras. Se celebran entre la última semana de enero y la última de Marzo; desde el sur oriente en los pueblos, veredas y corregimientos del Municipio de Caloto; pasando por el centro sur de los municipios de Santander de Quilichao, Puerto Tejada y Villa Rica; hasta los poblados semi rurales del Sur Oeste de Jamundí, Buenos Aires y Suárez, cubriendo la totalidad del sur del Valle geográfico del río Cauca.

La Historia de las adoraciones al Niño Dios es todavía asunto de la construcción identitaria de las poblaciones negras del sur del valle geográfico del río Cauca. Se mueve entre un ritual católico que congrega a la población negra alrededor de la celebración del nacimiento de Jesús (o el niño Dios), y el festejo lúdico-pagano que involucra elementos culturales propios y hasta negaciones a algunos elementos del catolicismo, como el hecho de que no permite la participación de la iglesia ni el cura; y las oraciones tradicionales del Padre Nuestro, Aves Maria, Glorias y Salves son reemplazadas por coplas, recitales, versos, romances y Jugas con contenidos católicos, así como referidos a situaciones locales de las veredas , todos ellos con danzas que “bailan” al Niño que es puesto en una canastilla hecha de hojas de palma y le cantan alrededor de un altar o pesebre, finamente adornado con flores.³⁰ El Niño es representado con un muñeco pequeño.

Niñito bonito
Sagrado clavel
Estrela del cielo

²⁹ . TAUSSIG, Michael. Op.cit. Pág. 217. Bogotá. Norma. 2004

³⁰ . El ceremonial de la Adoración al Niño Dios en el valle geográfico del río Cauca tiene su correspondiente en el ceremonial del Gualí y Alabaos que ocurren en la costa pacífica colombiana y del Ecuador, en donde “cantan y bailan” a los niños (menores de 10 años) fallecidos.

Hoy te vengo a ver

Esta chicha de guarapo (licor embriagante)

Es para yo con su mercé (con Usted)

Esta chicha de guarapo

Es para yo con su mercé

Donde lo termina

Lo vamos a beber³¹

Sin especificar una fecha, algunos pobladores indican que surgió en la época de la colonia, “celebrada en los meses de Febrero y Marzo” diferente a la tradición católica que la hacía en diciembre, que comenzaba el 16 de diciembre y terminaba con el nacimiento del niño Dios el 24 de Diciembre a las doce de la noche. Ello, dizque “por que durante Diciembre los hacendados ausentistas que vivían en Popayán se trasladaban a sus haciendas para descansar y pasar la navidad, lo cual no daba tiempo a los esclavizados a dedicarse a los rezos de la novena y celebraciones festivas que acompañaban el ceremonial. Otras versiones de los pobladores indicaban que en frente a la celebración cristiana de diciembre se fue constituyendo una celebración propia de la población que de manera clandestina realizaba las novenas en los espacios poblados clandestinos también, a su manera, en tiempos diferentes del ceremonial católico. Algunos indicaron que surgió con la abolición de la esclavitud, a mediados del siglo XIX, cuando los negros ex esclavos salieron de las haciendas hacia lugares alejados de los centros de las haciendas, en los “montes oscuros” y a su manera y en diferentes tiempos re-crearon las novenas del niño Dios, sin curas y sin el control de las autoridades. Alrededor de estas versiones he percibido diversas formas de narrar los orígenes de la celebración. Aunque las narraciones dan cuenta de posiciones contradictorias entre lo legal permitido y lo clandestino, coinciden en que acuden a la religiosidad católica de la adoración al niño Dios como eje central del ceremonial. No hay tampoco evidencias documentales precisas que indiquen fecha y lugares de sus surgimiento. Una referencia documental apenas es

indicada pobremente por un historiador local, “antes se celebraban, además de las fiestas de la Niña María, según los registros parroquiales de 1720 en adelante, las fiestas de San Juan, San Pedro y San Pablo, La Inmaculada, el Niño Dios... y todos tenían sus síndicos, unos eran de la ciudad (de Caloto) y otros de los campos, pro todas comprendían el contrato de una banda de músicos que amenizaba las vísperas”³²

La población acude a las ayudas económicas que puedan dar las administraciones municipales, realiza ahorros propios y fiestas previas que permiten recolectar dinero para dedicarlos a los gastos de músicos, algunas bebidas para los organizadores, comidas y pólvora para la celebración del último día en el cierre de dicho ritual. Puede durar tres o cuatro días (y no necesariamente nueve días como dura el ceremonial católico de la novena decembrina), pero su preparación es cosa de varios meses, desde Octubre o Noviembre para realizarlo en los primeros meses del año siguiente.

Desde final de cada año se constituye una junta pro fiestas de adoraciones al niño Dios. Por lo general se encargan las mujeres, quienes con los nombres de capitanas asumen la recolección de dineros provenientes de actividades comunitarias tales como ventas de alimentos, rifas, juegos –bingos- bailes y las propias de la celebración como la construcción de un altar a donde llega la población y deposita monedas para apoyar la financiación del evento.

Quienes han estudiado esta celebraciones³³ sostienen que son fiestas paganas, pues al tiempo que contiene un fuerte sentido religioso por la adoración al niño

³¹ . Juga (canto de adoración al niño dios y a los niños fallecidos, de edades menores de 10 años)

³² . SANDOYA, Mariano. Caloto ante la Historia. Pág. 164.Cali. Imprenta Departamental. s.f.

³³ . CASTELLANOS, Isabel y ATENCIO, Jaime. Fiestas de negros en el norte del Cauca. Cali. Universidad del Valle. 1982. LARRAHONDO, Oscar y CAICEDO, José. Las adoraciones del niño Dios en Quinamayó. Monografía. Programa Académico de Sociología. Universidad del valle. Cali. 2003.

Dios, hay una esfera festiva y lúdica que congrega a la población para beber licores, también bailar en las casetas y hasta de iniciar encuentros amorosos de parejas que se conocen en las festividades. No participan los curas en estas celebraciones; y su organización, aunque cuenta en muchos casos con la ayuda económica de las administraciones municipales, para cubrir los costos de los músicos, las autoridades locales no interfieren en la festividad. El sentido religioso católico y las “Jugas”, y el ambiente de “carnaval” que adquieren estas festividades constituyen un verdadero sincretismo y creatividades adaptativas que posiblemente los esclavizados realizaron en las haciendas. Un interesante enfoque de “transacciones” y negociaciones culturales entre la población negra esclavizada y los hacendados esclavistas, por mantener una celebración religiosa y al tiempo permitir una pagana de carnaval, bien puede dar cuenta de estas actividades, dado que se celebran en los meses de febrero y marzo, pero que corresponden al calendario católico de diciembre (nacimiento del niño Dios), con todos los elementos ceremoniosos cristianos expresados en la estructura oral de los cánticos, bundes, alabaos y fugas, elementos propios de los rituales fúnebres a los niños fallecidos en edades menores de 10 años. Se hace “bunde” o se “bundeá” a un niño fallecido con cánticos por que se le despide a un mundo mejor, el niño no cometió pecado, y por ello es un “angelito” . La muerte de un niño no se llora, y aunque tampoco es un festejo, se le despide con cantos. La madre anuncia a sus parientes y vecinos la muerte del niño, ante lo cual la comunidad se alista para hacerle su ritual; el padrino se encarga de los costes del entierro, construye o compra un ataúd, y entre todos los vecinos recogen alimentos, café y hasta algunos llevan aguardientes “para pasar” la noche del ritual.

La geografía de las adoraciones tradicionalmente han constituido puntos de referencias desde los cuales se ha organizado todo un calendario que reparte para cada semana la adoración a veredas diferentes. Dada la espacialidad en que están distribuidas (y regadas) las poblaciones negras del sur del valle geográfico del río Cauca, la cantidad de poblados y el corto tiempo de 9 semanas de

celebraciones, hay poblados que la realizan simultáneamente. Las adoraciones son fundamentalmente rurales, de tal manera que se celebran en las veredas y no en los cascos urbanos. En el Municipio de Caloto, al extremo sur este del valle, se concentran las adoraciones en las veredas de La Dominga, Santa Rosa, San Nicolás y Gualí, a donde acuden los poblados cercanos. En el Municipio de Santander de Quilichao, son centrales las adoraciones en la vereda Domingullo, antiguo real de minas. En el Municipio de Puerto Tejada las adoraciones se concentran en el Corregimiento de Guachené. En Jamundí las adoraciones son celebradas en el Corregimiento de Quinamayó, en Villa Paz y en Timba. El Municipio de Villa Rica celebra las adoraciones en el Corregimiento de Juan Ignacio y las veredas de Cantarito, Chalo y el Palito.

Mas allá de un simple funcionalismo de las fiestas de adoración al niño Dios, lo que hay es una construcción de alteridades y de identidades múltiples que le dan cierto giro a las imposiciones católicas. En una inteligente maniobra de transacción que obliga a la iglesia a “permitir” fiestas paganas con los santos y el Dios cristiano, los negros reconstruyen y crean formas de sociabilidad, que canaliza los conflictos y por territorios, salarios y moviidades. Lubrican las relaciones y ventilan aspectos de la cotidianidad como formas de sustento cultural dinamizadora de la identidad, la cual se nutre la imaginación y la lucha de las poblaciones por mantener las estructuras locales, e involucran las tecnologías de la globalidad. En buena medida las adoraciones se trasladan a las casas, a las urbes, a los colegios, a los mismos templos católicos y de las religiones de avivamiento (mormones, cristianos, testigos de Jehová, protestantes) y se expresan en los arrullos, en las jugas, y en las formas diádicas de entender las relaciones entre los pueblos negros del sur del valle del río Cauca. hacia mediados del año, las adoraciones son invocadas en la programación del encuentro afrocolombiano que celebran en el Municipio de Villa Rica, a donde acuden los grupos culturales de los municipios de esta zona y sus corregimientos. Regresan con sus alabaos, jugas y representaciones de las adoraciones para mantener lubricadas las creencias y las

relaciones de los afrocolombianos entre sí y con las sociedades que le rodean, aunque en algunas de estas relaciones, con los patrones de las plantaciones, se lubrican los conflictos en una constante lucha por la sobrevivencia digna.

LAS FIESTAS DE LA NIÑA MARÍA

El colectivo soñado del pasado reciente parecía como un gigante dormido dispuesto a ser despertado por la presente generación, y el poder mítico de ambos (el de la generación reciente y la presente) estados de sueño eran afirmados, el mundo era reencantado, pero tan solo para romper el hechizo mítico de la historia, de hecho para reapropiarse del poder investido en los objetos de la cultura de masa como símbolos oníricos utópicos.³⁴

Aun no hay un acuerdo de cómo denominar la celebración que se hace en honor a la virgen La Niña María de Caloto³⁵. Y la verdad es que no parece importante como denominen tal celebración, lo importante es que todos los sectores sociales y raciales asisten a ello con devoción y con sentidos propios. Institucionalmente la iglesia y la administración municipal le denomina adoraciones a la Niña María, con lo cual ha sido vinculada a una celebración festiva, alegre y que reúne a los pobladores de la zona de poblamiento negro, mestizo e indígena. El hecho es que los negros le dan un sentido muy particular, como también lo hacen los indígenas y los mestizos al denominarle “las fiestas” de la niña María. Michael Taussig encontró varias versiones de la virgen, las cuales, por su vital importancia en mi descripción, recojo en extenso:

³⁴ . BENJAMIN, Walter. Citado por TAUSSIG, Michael. Op.cit. Pág. 214. Bogotá. Norma. 2004.

³⁵ . Un estudio sobre esta celebración para resaltar lo que constituye: VALENCIA, Rosangela. Las fiestas de la Niña María. Monografía. Universidad del valle. Licenciatura en Historia. Cali. 1991.

De las treinta y dos personas que ví por primera vez en 1982 y con las que hablé brevemente en el pueblo de Caloto.. seis dijeron no tener conocimiento de la Niña María. En total hablé con tres indios, dieciséis blancos y trece negros, todos adultos. Sólo cinco hicieron relatos coincidentes con la historia oficial.

“Es una imagen española”, me dijo la sobrina del cura. “los indios se la robaron. Con ella podían atacar a los españoles y los indios la veneraban. Los españoles la recapturaron y desde entonces pudieron resistirle a los indios”

“los indios la veneraban”, me recalcó el cura. “la querían y por eso se apoderaron de ella. Odiaban a los blancos pero no la religión”.

En contra de esto catorce personas me sorprendieron al decir que era una Virgen india que se apareció primero a los indios , no a los blancos y que ¡fueron los blancos quienes se la robaron a los indios! Seis blancos, seis negros y dos indios me contaron eso. Un negro, dueño de una pequeña tienda en las afueras del pueblo dijo: “los españoles se las robaron a los indios”. Un campesino negro del valle dijo: “la encontraron unos indios, pero no sé más”. Una mujer blanca que vendía café en una aldea cercana dijo: “La Virgen se apareció a los indios salvajes en las colinas encima de Caloto –para volverlos creyentes-“.

“Es una santa de los indios”, exclamó una mujer blanca de mediana edad que vendía maní en la plaza del pueblo. “Toda esta tierra era de ellos y ella (la Virgen) los protegía. Cuando llegaron los españoles les hizo creer que había una inmensa cantidad de guerreros indios y los españoles se asustaron y se fueron”.

Una negra que vendía plátano en la plaza de mercado dijo: “perteneía a los indígenas, a sus caciques. Ellos la encontraron en las montañas. Parecía una persona real. Luego otro grupo de indios se la robó. Los caciques la recuperaron y la pusieron en la iglesia de Caloto. El grupo que la robó quería también su corona de oro. Hace milagros pero los indios no la aprecian debidamente. Cuatro personas no hicieron mención alguna ni de los indios ni de la historia y conquista coloniales. En cambio señalaron su aparición mas adelante, en el siglo XIX. Un negro que entraba al pueblo en el bus dijo sencillamente que había aparecido posprimera vez en la época de las guerras civiles para salvar al partido conservador. (asociada su aparición a los momentos de conflictos, primero con la historia de conquista y colonial, en que fue “usada” por los indígenas ante los ataques de los españoles; luego, en el siglo xix asociada a la defensa del pueblo que era de mestizos del partido político Conservador ante los ataque de los liberales; en el siglo XX fue asociada su aparición en los

momentos de los conflictos entre estos dos partidos (liberal y conservador) que se denominó La Violencia política de los años 1948 a 1958. “en el pueblo vecino, tradicionalmente liberal, Puerto Tejada, le asignaron su aparición al momento de la guerra civil de Los Mil Días, ocurrida entre Liberales y Conservadores entre 1899 y 1902. .. “ los españoles eran muy supersticiosos, como lo eran los indios, y que en sus campañas de conquista los españoles llevaban una Virgen, probablemente elaborada en Quito, para protegerlos. Los indio entendieron eso. Entendieron que la Virgen María era un arma mágica y resolvieron apoderarse de ella para agotar el poderío de sus opresores. Se robaron la virgen y empezaron a destruirla. Hoy puede verse que si bien la cara está intacta, el cuerpo bajo las ropas está desfigurado. Pero entonces los indios empezaron a sufrir de epidemias como viruela y sarampión, su cacique murió de un ataque cardíaco y entonces comenzaron a darse cuenta de que en lugar de destrozarla deberían venerarla. Fue entonces cuando la encontraron los españoles, adorada por los indios y rodeada de flores³⁶.

Taussig analiza todos los relatos sobre los orígenes y sentidos que la población daba de la Niña María, y aunque no llega a conclusiones sobre quien debe o no tener la razón, cosa que no interesa en el análisis antropológico propuesto por Taussig, sí plantea elementos fundamentales de la presencia real y cultural del símbolo, icono y representación mas significativa de estas poblaciones cercanas a Caloto:

Y no es solo la fe en el poder milagroso de la Virgen la que se crea y reproduce e estas duplicidades entremezcladas de contemplación rígida de un relato, y no solo las historias se contradicen entre sí, sino que generalmente refutan la voz oficial de la iglesia misma. Creo que esto apunta a más que la mera negación, multiplicidad o dialéctica. En cambio me parece como si la vida del icono , y por consiguiente la realidad del milagro dependieran de la reproducción social de una realidad constantemente inconstante dentro de la cual el significado simultáneamente depende de su opuesto y lo destruye, en una confrontación interminable con la fuente de verdad institucionalizada formalmente. Para rechazar al enemigo y

³⁶ . TAUSSIG, Michael. Op. Cit. Pág. 243-245.

convertir en victoria la derrota, la imagen de la virgen crea nuevas imágenes, a las que se les da el nombre de ilusiones³⁷.

Pero también lo importante de este proceso es que finalmente, la celebración y la gran acogida que tiene la celebración se despliega de manera muy fuerte e incansable entre todos los pueblos de negros del sur del valle geográfico. Si bien pareciera un fenómeno local o subregional, es de magnitudes amplísimas que cubren la casi totalidad de los sentidos de la vida y de las resistencias de las poblaciones negras de esta porción geográfica. Quizás junto con las adoraciones al niño Dios, cubren, atrayendo hacia sus centro, la totalidad de manifestaciones artísticas, culturales e intelectuales de la población. A su alrededor giran los procesos organizativos comunitarios que desde mediados de año, en Junio comienzan a cruzar las reuniones para planificar las adoraciones a La Niña María. “Dado quizás el hecho de que la región está cubierta mayoritariamente de población negra, la virgen la Niña María de Caloto se ha ido volviendo “negra” o de los negros”, fue lo que me expresó un habitante de Santa Rosa, vereda de caloto, cuando le pregunté por la raza de la virgen. Ser una virgen negra, o como popularmente se le llama “la cimarronita de Caloto”, expresa las adscripciones culturales y sobretodo políticas de las negociaciones a que son obligados la iglesia y los poderosos terratenientes.

Las adoraciones a la Virgen Niña María de Caloto constituye un ejemplo muy importante de los procesos de adoctrinamiento emprendido por la iglesia en esta subregión. Esta celebración, que se realiza durante los días 7 y 8 del mes de septiembre congrega a los habitantes de este Municipio y vecinos. La Niña María se constituye en el icono mas emblemático para los pobladores. Durante estos tres días de adoraciones, se realizan alboradas, alumbrado de las calles de la ciudad (con velas) , se pintan las fachadas de las casas con colores muy vistosos, y se realizan arreglos florales y “luminarias” dedicadas a la Virgen. En cada barrio

³⁷ . TAUSSIG, Michael. Op. Cit. Pág. 248.

de Caloto hacen pequeños altares con réplicas de la virgen como queriendo hacer sentir ese empoderamiento físico que requiere una atención y dedicación especial, quizás con mayor devoción a la que se siente en la iglesia. Los barrios compiten en silencio o sin que necesariamente sea manifiesto abiertamente, por el mejor “arreglo” floral y mejor altar. Llegan pobladores de los resguardos indígenas vecinos, y de lugares extremos del sur del Valle geográfico del río Cauca. Durante los últimos años de adoraciones a la Niña María, se combinaban simultáneamente actividades festivas y los pobladores podían intercalar su tributo religioso con el baile y la bebida de licores; a la Ciudad de Caloto llegaban comerciantes de baratijas, ropas, juguetes, estampas y figuritas artesanales de la Niña María, de lo cual obtenían buena ganancia.

Si bien las fiestas de la Virgen La Niña María de Caloto tiene concentradas sus actividades religiosas en el centro urbano del Municipio de Caloto, al sur Oriente del Valle, allí llegan pobladores de todo el sur del Valle, que en dos días desfogan sus energías religiosas, conectadas con reivindicaciones de diversa índole (como la adecuación de servicios básicos en las veredas, y recursos para la educación), en torno a la adoración a quien consideran su matrona protectora.

El que celebren cada año, el 7 y 8 de septiembre, la adoración a la virgen La Niña María con el nombre de Fiestas ocurre por que hay una conexión entre lo religioso propiamente dicho con las misas y procesiones; y lo festivo carnavalesco que ocurre en el pueblo con grupos musicales, juegos, y bebidas embriagantes. Toda una modalidad de lo católico y lo pagano que mantiene vivas tensiones antiguas de las formas de dominación que impusieron los esclavistas y las formas de resistencias a las que acudieron los esclavizados, con formas propias de comportamientos aun en condiciones de sometidos. Durante los últimos dos años la iglesia ha querido separar el ritual cristiano y las actividades festivas paganas intentando monopolizar lo suyo católico en los días de la Virgen, mientras que ha desplazado para otras fechas el jolgorio y la fiesta. Sin embargo, la población, que

ha aceptado dicha separación de facto, acude a la fiesta en otra fecha pero mantiene como patrona la misma imagen y representación a la misma virgen, La Niña María. El trasfondo de esta dicotomía impuesta por la iglesia es que para la población constituye una sola celebración. En el transcurso de varias semanas, después del ritual religioso de adoración ocurre la fiesta. Lo importante es que en ese lapso de tiempo no hay separación entre lo uno y lo otro. Entre la población se produce algo como un “comité permanente” de adoración y festejo, con lo cual, se alarga la celebración por más de un mes. En el tiempo de la fiesta, después de la adoración, se sigue invocando a la Virgen La Niña María. Le transforman la adoración a la iglesia, en adoración y fiesta, ahora por más tiempo. Pero ello no es gratuito y no obedece a simples comportamientos o costumbres de la gente por mantenerse “enfiestados”, como dijo la curia de Caloto cuando intentó separar la adoración de la fiesta. Corresponde a las posibilidades de mantener más fuertes y permanentes las relaciones entre las poblaciones vecinas que vienen para la adoración y también para la fiesta. Entre septiembre 8, día del éxtasis de la adoración, y el primer fin de semana de Octubre, cuando ocurre la fiesta, se dan actividades comunitarias e intervecinales, ocurren las finales de un campeonato de fútbol que durante tres meses ha recorrido los poblados de los municipios de Puerto Tejada, Villa Rica, Santander de Quilichao y el propio Caloto. Transportes con camiones han llevado a los futbolistas de uno y otro equipo representando a sus veredas; con ellos viajan las mujeres “cacharreras” que venden artículos del hogar y ropas; mujeres que venden comestibles para reunir dinero para los mercados de la familia, y también para asistir a las fiestas de Caloto. Un tipo de transformación sufre la adoración y la fiesta, solo que ahora la población la hace suya, se la arrebató respetuosamente, como dice Michael Taussig³⁸, a la iglesia y la hace suya con reinterpretaciones que permiten ventilar las injusticias y muestran construcciones propias de cultura y de moviidades.

³⁸ . TAUSSIG, Michael. Op.cit.