

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2011-2013

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

“NADIE ESTÁ POR ENCIMA DE DIOS”

El Nazareno y la construcción étnico-identitaria en el Pacífico Sur colombiano

ALEXANDER ORTIZ PRADO

ABRIL – 2014

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

CONVOCATORIA 2011-2013

“NADIE ESTÁ POR ENCIMA DE DIOS”

El Nazareno y la construcción étnico-identitaria en el Pacífico Sur colombiano

TITULO DE LA TESIS APROBADO POR EL TRIBUNAL DE TESIS

ALEXANDER ORTIZ PRADO

Asesor de Tesis: Agustín Lao-Montes

Coasesor de Tesis: Fernando García

Lectores/as: Dr. Luis Nicolau Parés; Mcs Alicia Torres

ABRIL - 2014

DEDICATORIA

A la memoria de mis tías Isabelina y Antonia que:

“Vienen de arriba, de arriba vienen, pa’ arriba van, aromito aromo, aromo será”.

También, a todas las personas junto con sus santos y vírgenes que han contribuido a construir, habitar y vivir el Pacífico Sur colombiano.

AGRADECIMIENTOS

Este ejercicio de investigación es producto de un esfuerzo colectivo que refleja diversas maneras de relacionarse, lo que permitió a las personas, que dieron vida a este proceso, posicionarse dentro de un contexto como este. Cada una de las personas que participaron de este proceso lo hizo desde su esquina con un principio de solidaridad que permitió darle sentido a dicho trabajo. Por tanto, además de agradecerles, debo reconocer su presencia y coautoría la cual es producto de las múltiples formas en que han metido mano.

En primera instancia, quiero agradecerle a mi familia por el apoyo constante y permanente que me han brindado a lo largo de este proceso, en especial a mi mamá Melba y mi papá Hermes; a mis hermanos por proyectarme el ánimo necesario para avanzar; a mis tíos Hugo y Heberto, mi abuela Matilde, mi abuelo Filadelfo y a Dominga por la colaboración en el trabajo de campo siendo los mediadores de mi relación con el contexto.

Seguido de ello, agradezco a Jhon Henry por su coautoría directa en este proceso; a mi novia Rolysbeth por sus ideas, lecturas y brindarme apoyo moral; a Marcela quien leyó minuciosamente este trabajo; a la cubanidad representada en Arianni, Ahmed y Abdel, también a Francia que no solamente me aportaron ideas sino que se han convertido en mi familia en Ecuador. Debo agradecer a Carlos Vizuite, una persona que no sólo fue un compañero, sino un amigo que aportó al proceso de diferentes maneras, en especial estableciendo un dialogo entre su mundo y el mío.

De igual manera, quiero agradecer al profesor Fernando García por la guiarme y tener la disponibilidad para hacer de esto un hecho; a Agustín Lao-Montes por asesorar este trabajo brindando ideas, comentarios y observaciones. Por último, quiero expresar exclusivamente mi gratitud a la comunidad afropacífica Sur en general y en ella a: el padre Gildardo, doña Ángela, Jesús Alfonso, Jorge Tulio, Mónica, Rosalba, Virgilio Santos, Evert, don Gustavo a todas estas personas en particular quienes posibilitaron la realización real de este ejercicio de investigación. No se me puede olvidar agradecerle al Nazareno de Payán.

CONTENIDO

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN.....	8
¿Cuál es el modelo de poder cantar?	16
CAPÍTULO I.....	22
ES UN SANTO VIVO QUE SE QUEDÓ	22
Un sentido de etnicidad	23
Identidad y memoria: Las caras de un santo afropacífico	27
La relación del creer: de la ideología y el símbolo.....	37
Religiosidades.....	45
CAPÍTULO II.....	47
ESTANDO ES QUE HAN ESTADO	47
Progreso y desarrollo, el escenario al que entra el Pacífico	51
El Pacífico: se quedó dormido y no apagó la vela.....	54
Mundo habitado.....	60
Lógicas del río y espiritualidad afropacífica sur	64
Nazareno bendito, aquí te traemos contigo vinimos y contigo nos iremos... ..	67
El hacedor de cultura	70
CAPÍTULO III	72
DE RELIGIOSIDADES, SANTOS, VÍRGENES Y SANTIFICACIONES	72
Entre la cubanidad y la cubanía.....	75
De africanos, negros y candomblé.....	89
CAPÍTULO IV	103
NAZARENO SUBIÓ AL CIELO Y DE ALLÁ VOLVIÓ A BAJAR	103

De camino hacia donde Nazareno	106
Nazareno supo que su fiesta se venía	112
El cinco está vestido y el seis vamos a la procesión.....	121
Como una bendición escogió este lugar	137
CONCLUSIÓN	145
Quisiera pasar el puente pero me voy a caer	145
BIBLIOGRAFÍA	154
DOCUMENTOS	161
ARCHIVO	161
ENTREVISTAS	161
ANEXOS	162

RESUMEN

La religiosidad en relación a la construcción étnico-identitaria de la comunidad afropacífica Sur colombiana, responde a un proceso de producción simbólica e ideológica que se materializa en la devoción hacia una imagen religiosa. Así, este ejercicio de investigación tiene que ver básicamente con la manera en la que se vincula la presencia del Nazareno a la construcción étnico-identitaria de los afrodescendientes del Pacífico Sur colombiano. El santo aparece como el eje que articula lo común-unitario de la comunidad que constituye todo un entendimiento espacial e imaginariamente compartido que posibilita la delimitación-identificación de la dinámica cultural de la comunidad en perspectiva histórica.

La presencia del Nazareno como símbolo común-unitario es un elemento articulador que se expresa en los diferentes usos y maneras que le da la gente en la dinámica cotidiana, al ser protector y proporcionar cierto sentido de libertad y agencia a la comunidad. Las presencias del Nazareno constituyen básicamente un elemento de identidad cultural, que se dinamiza en las cotidianidades insertas en procesos dinámicos de construcción histórico-cultural. En ese sentido, la presencia del Nazareno es vinculada a la construcción y re-constitución de una identidad cultural propia en el Pacífico Sur, que pasa por lo étnico-racial y que se sostiene dentro de un contexto teológico devocional específico.

INTRODUCCIÓN

*Ay bombo, bombo; ay bombo quiero
Pidámosle a Nazareno que nos lleve pa' los cielos
Qué lindo tu trono, lleno de estrellas...
Arrullo afropacífico*

El cum, cum del bombo y los cununos acompañado de las voces que emiten arrullos como relatos que en forma de cantos revelan la manifestación de la presencia del Nazareno en una multiplicidad de lugares, indican e invocan el encuentro simbólico de la comunidad afropacífica Sur. La conciencia sobre el calendario festivo devocional marca el momento preciso de la contemplación. Es una significación de apropiación y existencia de todo un mundo práctico-religioso escenificado en la fiesta patronal o grande como se refieren los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur colombiano, haciendo mención al día de su santo patrón.

La condición que presenta el proceso diaspórico de la comunidad afropacífica Sur desde su largo o corto alcance supone una variación temporal al celebrar la devoción que se encuentra sujeta a las dinámicas cotidianas en las que se insertan los miembros de la comunidad. En los recorridos cortos que presumen un desplazamiento interno dentro de la zona, los pobladores celebran su devoción en la fecha oficial de la llegada o aparición de la imagen milagrosa representada en la persona de Jesús. Mientras, en los recorridos largos, la celebración de la devoción varía gracias a los ritmos del trabajo formalizado; aquí se hace relevante el mes y no el día de la aparición como una manera de establecer la continuidad, su memoria hace que la comunidad se encuentre o se reconfigure identitariamente en los diferentes contextos.

Estos dos estados de la comunidad que representan la simultaneidad de la celebración de la devoción al Nazareno en la región y más allá de ella, responde a un entendimiento común forjada en un contexto histórico y cultural de movilidad-desplazamiento y de adaptación-presencia, que celebra a cada momento la identidad y específicamente la etnicidad de la comunidad afropacífica. Dicho de otra manera, la práctica devocional hacia la imagen del Nazareno manifiesta el sentido de construcción y constitución étnico-identitaria de la comunidad como una suerte de dignificación de la

vida que se podría caracterizar dentro y como una comunidad de devoción más amplia, es decir, de carácter Afrodiaspórico.

El Nazareno es una de las advocaciones de Jesús que se insertaron en el Pacífico colombiano y con él una multiplicidad de santos y vírgenes que poblaron todo este escenario. Estas imágenes fueron constituyendo una identificación, pero además, una diferenciación territorial que muestra la complejidad misma de la región en su composición cultural y social. Así, los santos junto con sus fiestas son una manera de representar toda la geografía del Pacífico, donde cada uno o una contienen la memoria de la particularidad y el sentido de constitución colectiva de las comunidades afropacíficas. Sus apariciones están sujetas a una dinámica histórica de domesticación, control y persuasión, que después se convirtieron en elementos de liberación y esperanza para la comunidad en un sentido de apropiación y adaptación tanto étnica identitaria como territorial.

Teniendo en cuenta la importancia de los santos dentro de la región, hay que decir que, el Pacífico colombiano se concibe en una escala geográfica de Norte, Centro-sur y Sur, por donde se extiende la comunidad afropacífica que va de Panamá hasta Ecuador. Su parte norte la constituye el Chocó con una población afrodescendiente del 82%; la centro-sur la compone el Valle del Cauca y Cauca donde la primera cuenta con 27% y la segunda con el 22%; la sur se enmarca en Nariño contando con un 19% según el Censo de 2005. Cada una de estas espacialidades posee su santo patrono que presenta la característica de la aparición y con ella la grandeza asumida como liberación y esperanza, además como un condicionante de la alegría e identificación de la comunidad¹ afropacífica.

Por ejemplo, en este caso, que tiene que ver propiamente con una advocación de Jesús, quiero resaltar que tanto el Norte como el Sur siendo los departamentos de Chocó y Nariño respectivamente, se encuentra el Santo Ecce Homo y el Nazareno, los cuales están sujetos a la historia de la explotación minera de estos dos espacios, sin olvidar su extensión hasta el Nazareno de Portobello en Panamá. El Ecce Homo se encuentra ubicado en el municipio de Raspadura en Chocó, mientras que el Nazareno está en

¹ Para una mayor ampliación véase, Arboleda Quiñones, Santiago (2011). *Pa' dónde vas Nazareno con esa pesada cruz. Religiosidad e identidades de población afrocolombiana*. Donde se describe en términos de composición y diferenciación territorial la presencia de los santos y vírgenes por todo el Pacífico colombiano.

Magüí Payán, lugar donde apareció el santo decidiendo quedarse para proteger y ser guardián de la comunidad. La particularidad espacial de la presencia de estas advocaciones de Jesús fueron las que activaron el sentido de especialidad particularidad de su existencia que tienen dentro de la población afropacífica, ya que ésta se ubican en territorios específicamente mineros donde existía una explotación de trabajo esclavo asumida por esclavizados y afrodescendientes propiamente dicho.

Viendo la relevancia histórica y cultural que contienen estas advocaciones de Jesús, en especial el Nazareno de Magüí Payán en la parte Sur del Pacífico sostenida desde Iscuandé hasta Tumaco, además de estar sujeta a los procesos de movilidad de la comunidad afropacífica, se me despertó todo un interés por ver su vinculación a la construcción de su identidad étnica históricamente constituida por los pobladores afrodescendientes de esta parte de la región. La comunidad afropacífica se encontraba clasificada en la colonia como Parroquias, entidad territorial de administración política-religiosa que se extendía por toda la zona sur. Luego se fue transformando en municipios, quedando las parroquias como simples entidades de administración moral y religiosa para la comunidad, teniendo en cuenta, aún, que “el territorio parroquial está arteriado por numerosos ríos siendo sus ejes: Telembí y Patía a los que conducen sus aguas: Ñambí, Guelmambí, Telpí, Ispí, Pirí, Nansalbí, Patía Viejo y otros muchos subsidiarios también poblados” (Garrido y Gallego, 1999: 20); asimismo se encuentra el Río Magüí que bordea todo el municipio. El Nazareno hace presencia y se involucra con toda la comunidad afropacífica, ya que a partir de él se va configurando histórica y culturalmente el territorio; según los pobladores, el Nazareno posibilitó la existencia de Magüí Payán. Así, el Nazareno es la representación o contiene el sentido de Dios en la Tierra para la comunidad.

Así pues, “*Nadie está por encima de Dios*” es una manera simbólica de enunciar y reforzar la dignidad, es un modo de resignificar la vida cotidianamente, y con ella la significación étnico-identitaria de la presencia de los santos, que en este caso es la del Nazareno, el cual figura, como se expresó anteriormente, la representación de Dios en la vida de la comunidad, que supone la seguridad, la libertad además de contribuir a su dignidad y bienestar. Sin embargo, aunque la devoción al Nazareno y la práctica ritual-religiosa (fiestas y velorios) supone una identidad común, también responde a una diferencia histórica y cultural en relación a la configuración étnica de la comunidad. La

vinculación de la presencia del santo responde a la particularidad y diversidad presente en los procesos de la diáspora africana.

En ese sentido, para entender la diversidad de la diáspora africana en América y específicamente en el Pacífico sur colombiano en relación a la construcción de identidad étnica en su complejidad, se hace necesario tener en cuenta la particularidad propia con la que se ha ido configurando su contexto y momento histórico específico. Un contexto particularizado, pero conectado simbólicamente que se determina o condiciona; de modo que, las prácticas culturales refuerzan las características de su propia identidad étnica. Por tanto, para dar cuenta de la identidad étnica se debe observar y comprender las prácticas de la gente afrodescendientes en sí mismas y las maneras como construyen sus colectividades en una dinámica relacional, dejando de lado el marco interpretativo de la categoría de “huellas” de africanía, africanidad o negritud que resultan ser –en cierto momento- esencialista en esa búsqueda por reconocer la identificación y diferenciación étnica de los afrodescendientes en su conjunto, como una suerte de heterogeneidad. En ese caso, se debe tener en cuenta, que tanto la africanía como la africanidad se construyen o se producen de forma diferencial en relación a su contexto diaspórico.

Por ejemplo, la mayoría de las veces en que se hace referencia a un santo de origen católico dentro de una población afrodescendiente, regularmente se busca o se hace referencia a una deidad de origen africano especialmente, orientado hacia los Orishas como elementos que representan la africanía o africanidad. Fundamentalmente se trata de un esquema que pone énfasis en las continuidades de orígenes ancestrales a menudo míticos dentro de un contexto moderno. Así, separarse o poner en dialogo estas narrativas dominantes es posibilitar otras interpretaciones que nos acerquen a una mirada distinta particularizada en cada uno de los grupos que viven una etnicidad propia de su existencia histórica y cultural. Esta etnicidad se comprende como un proceso que se construye a través de un entendimiento común y compartido de elementos culturales, como los santos, que permiten una clasificación e identificación de la comunidad. De modo que, dentro del proceso de etnicidad se crean y refuerzan imaginarios que se institucionalizan y rutinizan alrededor de prácticas cotidianas que establecen límites culturales, y por ende identificación y diferenciación en términos relacionales.

Esa identidad étnica construida de la comunidad afropacífica y en particular la de la parte sur, ha estado sujeta a la dinámica y ritmos de la evangelización, donde se fue moldeando el carácter identitario de dicha comunidad. Teniendo en cuenta que la identidad étnica se construye dentro de los procesos históricos, quisiera decir que, la inserción de órdenes religiosas en su dinámica misionera estableció todo un contexto devocional, que en la misma relación, fue perfilando sus prácticas culturales en relación a la presencia y vinculación de los santos como marcadores simbólicos de la identidad de la comunidad. La dinámica de evangelización en el Pacífico sur, estuvo marcado en tres momentos en los que participaron los Jesuitas, Agustinos Recoletos y los Carmelitas Descalzos, operando como entidades de control y administración de sus pobladores, a partir de la inserción y mantenimiento de la devoción de los santos.

En un primer momento, aparecen a mediados del siglo XVII los Jesuitas con la firme intención de convertir a los infieles (indios y negros) con el fin insertarlos a una vida cristiana y civilizada, pero más allá, era todo un ejercicio de control y administración. El segundo momento, emergen los Agustinos Recoletos a mediados del siglo XIX iniciando un proceso de re-evangelización, donde se tenía como idea la recuperación de almas, el cual estaba sujeto, en cierto sentido, a la configuración identitaria de la nación que repercutió en una nueva identificación de los pobladores del pacífico sur que para este momento ya eran población “negra” en su mayoría, productos de la época de esclavización. El tercer momento estuvo marcado por la presencia de los Carmelitas Descalzos para el siglo XX, donde la intención fue recuperar y sostener las almas en la vida cristiana (Garrido y Gallego, 1999).

Es en este escenario de evangelización y composición comunitaria, donde aparece el Nazareno. Así que, la configuración de la etnicidad de los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur desde la existencia de un santo como lo es el Nazareno en su espacialidad y especialidad entorno a sus prácticas, posibilita “otra manera” o “forma” de interpretar la dinámica de la construcción étnico-identitaria de dicho grupo humano. Es poder establecer una forma diferente de interpretación que pasa por un símbolo cultural material que se articula al proceso histórico y cultural de la comunidad afropacífica donde se entrecruzan e incorporan tensiones, negociaciones, adaptaciones y memorias encaminadas a su configuración étnica-identitaria. Este estudio intenta ir en contravía de esas maneras interpretativas “esencialista” a la que ha

estado sometida e involucrada la comprensión de la construcción y constitución de su identidad étnica.

La presencia del Nazareno como símbolo común-unitario, es decir, que lo común del Nazareno se encuentra relacionado con su aparición y milagros realizados para con la comunidad afropacífica a lo largo de su existencia, cosa que lo convierte en un elemento cultural unificador, donde la comunidad se representa en él. Así que, es un elemento articulador que se expresa en los diferentes usos y maneras que le da la gente en su dinámica cotidiana, al ser protector y proporcionar cierto sentido de libertad y agencia a la comunidad. Las presencias del Nazareno constituyen básicamente un elemento de identidad cultural, que se dinamiza en las cotidianidades insertas en procesos dinámicos de construcción histórica. En ese sentido, la presencia del Nazareno es vinculada a la construcción y re-constitución de una identidad cultural propia en el Pacífico Sur, que pasa por lo étnico identitario que en muchos casos se ampara en el componente racial², que se configura y que además se sostiene dentro de un contexto teológico devocional específico.

Por lo tanto, las múltiples maneras de existencia en que es asumido, apropiado y aprehendido el Nazareno, demuestran los procesos a través de los cuales se vincula su presencia a la construcción y constitución de la identidad étnica racializada y espacializada de la comunidad afrodescendiente del Pacífico Sur colombiano. En ese sentido, hay que tener en cuenta que el Nazareno es uno de los puntos de identificación o referencia identitaria que posee la comunidad, por tanto está cargada de una dinámica histórica y cultural particular, pero a la vez, articulada a los procesos diaspóricos de construcción y constitución de identidad cultural. Por tanto,

La identidad cultural no es una esencia establecida del todo, que permanece inmutable al margen de la historia y de la cultura [...] se construye siempre a través de la memoria, la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades culturales

² Con la utilización de esta categoría quisiera remarcar que en gran medida, la construcción y formación étnica de la comunidad afropacífica ha sido delimitada por su exterioridad la cual está sujeta al componente racial, y es desde donde se le adjudica formas de comportamiento y modos de vida. Además, dicha categoría responde a un constructo racial, de modo que, dice Lao-Montes (2012) que se enmarca dentro del patrón de la colonialidad del poder que se complementan con la clasificación de estratos en términos de espacialización y la institucionalización de regímenes raciales, es decir, formas de diferenciación, estratificación y clasificación de la humanidad. La composición étnico-racial de la comunidad afropacífica viene siendo un producto histórico de colonización, pero a su vez, de reivindicación y re-existencia permanente.

son puntos de identificación, los puntos inestables de identificación o sutura, que son hechos dentro de los discursos de la historia y de la cultura (Hall, 1999: 134).

De modo que, la etnicidad se va construyendo a lo largo de la historia en contextos particulares de subregiones del Pacífico y en espacial para este caso la parte sur. Sus trayectorias históricas y etnográficas no deben hacer referencia a unos orígenes fijos, desde las mismas prácticas culturales de las comunidades afrodescendientes que vinculan al santo de una manera especial y específica la cual le va dando ese sentido de símbolo étnico-identitario. Sin embargo, cabe decir dentro de todo esto, que las miradas o lecturas sobre el Pacífico colombiano han estado enmarcadas en el imaginario de la selva, el monte, los ríos, las migraciones inter e intra regionales y municipales, la biodiversidad, las ritualidades, la música tradicional, el exotismo, la violencia entre otros.

Como tal, se ha ido interpretando sus formas, sentires y hechos constituidos en representaciones identitarias de manera dispersa para algunos casos; y en otros, centrada en el paradigma interpretativo de lo étnico particularizado como el origen de la africanidad que hace que se homogenice la mirada³ hacia ella. Así, el elemento constitutivo reivindicativo de la construcción étnico-identitaria de gran parte de la población afrodescendiente de la subregión del Pacífico colombiano, ha sido interpretada a partir de elementos culturales que hacen referencia a lo africano desde un sentido de “inventario cultural”.

El paradigma identitario de la africanidad en relación al Pacífico Sur colombiano, ha sido utilizado por los estudiosos de esta zona del país y también ha estado asumido de alguna forma por los diferentes movimientos de grupos afrodescendientes que lo usan como respaldo o fundamento de una identidad construida como proyecto reivindicativo y constitutivo de una etnicidad propia de la diáspora africana en Colombia⁴. Este paradigma esgrimido como elemento interpretativo,

³ Ver Friedemann y Arocha, 1986, 1989; Motta, 1998; De Granda, 1973; Maya, 1996

⁴ Lo señalado arriba se presenta en los años 1990 dentro de marco de la constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 que obedece a un proceso de lucha por el reconocimiento. Ha existido una larga tradición histórica de corrientes culturales e intelectuales Afrodescendientes que muestran un proceso de lucha y reivindicación desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad; marcando un poco la ruta del proceso político, cultural y social de la afrodescendencia en Colombia y su la lucha por la existencia.

analítico y reivindicativo ha enmarcado y encasillado de forma homogénea la mirada en términos de construcción de etnicidad sobre este espacio y los grupos que lo componen.

Por ejemplo, en lo que obedece a la construcción y constitución de la identidad étnica basada en la religiosidad, siempre se hace referencia a los santos Orishas como elementos culturales centrales a la hora de hablar de una religiosidad propia sujeta a referentes simbólicos ancestrales de origen africano. El sincretismo ha ocultado las diferentes formas o maneras de construcciones étnicas –específicamente- de los grupos afrodescendientes en el Pacífico y especialmente en el Pacífico Sur, ya que se basa en la búsqueda de la autenticidad de las prácticas culturales, donde los rastros de la africanidad es el elemento legitimador de los grupos étnicos afrodescendientes propiamente dichos⁵.

En razón de ello, la pregunta central de este trabajo, es ver cómo se vincula la presencia del Nazareno a la construcción y constitución étnico-identitaria de la comunidad afrodescendiente del Pacífico Sur colombiano desde las múltiples maneras en que es asumido, apropiado y aprehendido. Específicamente, de qué forma hace presencia la imagen, además de identificar el escenario en que se dinamiza dicha presencia, que busca una dimensión práctica y funcional de la representación del Nazareno en la construcción y constitución de la identidad étnica.

En esa medida, me parece relevante establecer -desde un elemento como lo es la imagen de Nazareno- la manera específica como se construye la etnicidad en el Pacífico Sur. Este elemento es reivindicativo y fundamental para la permanencia y existencia material y simbólica de la gente de esta subregión del Pacífico colombiano. Así, el Nazareno como santo-centro se posiciona desde un sentido práctico donde es determinado como santo vivo que posibilita o se vincula a la práctica social de las comunidades afrodescendientes de dicha zona.

El santo básicamente aparece como el vínculo cultural, donde su estado, de alguna manera, encarna lo común-unitario de la identidad étnica. Es decir que, el Nazareno como capital simbólico hace posible desde sus múltiples maneras asumidas,

⁵ En lo que actualmente se llama Colombia llegaron esclavizados de origen Bantú propiamente; los de origen Yoruba en su mayoría llegaron a Brasil y Cuba aproximadamente en el siglo XIX, esto sujeto al proceso de desintegración que se vivía en África y al mercado esclavista sostenido en estos lugares en ese momento. Cabe decir que, desde el siglo XVIII se sostuvo un mercado interno de esclavizados en Colombia. Para ese entonces la población esclava resultaba ser criolla (Colmenares, 1979), marcando un proceso cultural y social diferenciado de los afrodescendientes.

apropiadas y aprehendidas la interpretación y análisis de una forma de construcción y constitución étnica particular de los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur. Esto gracias a su participación activa y práctica de su existencia ritual en la cotidianidad de la comunidad.

Esta zona llena de pescadores, agricultores y comerciantes ha estado sometida desde los 1990s a las inclemencias del conflicto armado. Paramilitarismo, guerrilla y narcotráfico son para las comunidades elementos desgarradores de sus vidas, que han asentado nuevas formas culturales, sociales y económicas dando un giro a la dinámica cotidiana. Pero, a pesar de esta situación de violencia situada en que se encuentran esta comunidad afrodescendiente sus las prácticas culturales y devocionales se sostiene al ritmo del conflicto armado y las coyunturas económicas.

Así, en medio de todo, el Nazareno sigue haciendo presencia y reafirmando su existencia a través de la esperanza y la fe que le deposita dicha comunidad. El Nazareno en cierto sentido les proporciona -de algún modo- seguridad y libertad en términos simbólicos. A partir de ello, se va reafirmando su existencia como santo-centro que configura y reconfigura lo común-unitario desde el sentido mismo en que es asumido.

¿Cuál es el modelo de poder cantar?

Esta pregunta obedece a la manera metodológica como operé para dicho ejercicio de investigación. Así pues, el trabajo de campo toma sentido en cuanto permite comprender la dimensión histórica y cultural de la comunidad afropacífica sur por el hecho de estar ahí, además posibilita la observación de la dinámica cultural en que se presenta la imagen del Nazareno como un hecho particular. La etnografía como enfoque metodológico central se da a partir de las categorías de espacio y tiempo; dichas categorías permiten visualizar de manera particular y general las formas de vida, de “pensamiento” y actividad humana en la idea de ver de cerca la configuración de un mundo cultural hecho memoria colectiva ritualizada, establecida desde una cosmovisión móvil, es decir diaspórica.

Desde ese punto, digo que la etnografía sostenida en el trabajo de campo debe tratar de ser fiel a las diferentes formas en que se le presentan las tradiciones, también contribuir al sostenimiento o cambio tal como la realidad de la comunidad lo exprese.

Teniendo siempre en cuenta el sentido de lo humano (Llobera, 1988: 23). Así, hay que tener mucho cuidado con la dinámica y el proceso empleado para la realización del trabajo de campo, ya que éste de cierta manera determina la etnografía relacionada con el contexto intervenido.

La etnografía empleada aquí no es solamente descriptiva o interpretativa, se trata de la comprensión de un mundo al cual pertenezco, lo que lo pone en el marco del reconocimiento de la mismidad, ya que mi pertenencia es gracias a la descendencia afropacífica que llevo, además se presenta y representa una manera aprendida de ver y vivir el mundo. También, debe verse como un acto de reivindicación de unas identidades y memorias ocultas o negadas a la existencia. Aquí, trato de mostrar un compromiso con lo que se ha denominado en la antropología como lo “otro” pero sin negar mi existencia a dicha comunidad; es como una manera de responder a un lugar de enunciación del otro, pero también de uno mismo. Esto tiene la intención de exponer, aunque suene presumido, una “antropología de la mismidad”. Esta “antropología de la mismidad” es similar a lo que Rita Ramos (2007) determina autoetnografía en tanto tiene que ver con la manera como se asume la antropología, la cual se encuentra determinada por con la apropiación de la etnografía donde ésta aparece como un instrumento de agencia y poder. Además de entrar en el juego del dilema del extrañamiento que supone una relación con el adentro o afuera del etnógrafo en la dinámica de la producción etnográfica (Rappaport, 2007).

La autoetnografía se encuentra completamente relacionada con el extrañamiento. Cuando sostengo esto, como un proceso auto-etnográfico, tiene que ver propiamente con la forma con la que asumo mi pertenencia a esta comunidad. La pertenencia está sujeta a un proceso diaspórico de movilidad, donde se sostienen los marcadores simbólicos con el contexto en relación a un entendimiento común que hace que pertenezca a dicha colectividad. El extrañamiento hace parte propiamente de la autoetnografía, en tanto se sostiene desde un acto relacional que mantiene la memoria y el entendimiento común producto de la construcción de paisajes simbólicos socialmente aprendidos y aprehendidos. Además funciona como un instrumento de agencia que marca la toma de conciencia colectiva ante las prácticas culturales dadas históricamente.

En ese sentido, digo que “hay que devolver la antropología a sus víctimas” (Colombes, 1997: 82), pero creo que más que devolver la antropología hay que

tomársela como herramienta para sí, donde se encuentre la emancipación real de las comunidades en relación a su comprensión como una manera de establecer una conciencia de sí mismo más “acertada”. Hay que tomarla como exorcismo de ese “otro” para ser “sí mismo”; así, no negar la existencia sino que apropiarse de ella en un sentido reflexivo. Por tanto, se debe hacer de la antropología y en especial de la etnografía una herramienta y un acto de insurrección y subversión. Donde las formas, interpretaciones y explicaciones de las culturas pasen del opresor al oprimido, del colonizador al colonizado (Ortiz, 2008).

El trabajo de campo en la antropología se encuentra fuertemente relacionado con la observación que en muchos casos se pretende sea participante, es estar ahí y participar de las dinámicas cotidianas de la comunidad. Es un recurso etnográfico importante el cual aspira abarcar lo mayormente posible de los modos culturales de vida que se desarrollan en un lugar. En este caso, la idea de observación participante me resultó problemática a la hora de enfrentarme al trabajo de campo; en medio de todo, y a raíz de diálogos con algunas personas sobre este ejercicio, hacían permanentemente referencia a las entrevistas. Yo no quería que esta experiencia mediada por el tiempo, se convirtiera solamente en la búsqueda de personas que hicieran uso de su memoria que me pudieran hablar o relatar todo lo referente al Nazareno; lo que sí quería era involucrarme con la gente y establecer una relación variable que no necesariamente estuviera relacionada con el tema de investigación sino que fuera más allá de ello.

Desde que me dispuse a hacer el trabajo de campo en Barbacoas y Maguí Payán, me preguntaba una y otra vez, cómo es eso de observar y participar, de qué dependía la dinámica de hacer observación participante como elemento etnográfico clave. Lo que me quedaba claro, era que dicho ejercicio etnográfico se debe considerar como una relación social en el sentido de poder facilitar la interacción. Era evidente que el sólo hecho de estar ahí no me hacía partícipe de la cotidianidad de la comunidad, por el contrario eso reforzaba el extrañamiento mío hacia la comunidad y viceversa. A lo largo de mi estadía, me preguntaba si estaba participando o simplemente observando la dinámica cultural; esto resulta de la necesidad de cumplir con la receta del trabajo etnográfico. Sin embargo, siempre tuve la intención de hacer observación participante, porque estaba convencido que era fundamental para hacer un buen trabajo antropológico.

El hacer conciencia de la observación participante como una relación social fue fundamental para mí a la hora de asumir este trabajo; aunque cabe decir que siempre me sentí miembro de la comunidad por el solo hecho de ser un descendiente de personas de la zona. No obstante, continuamente fui un extraño, la comunidad me lo hizo sentir todo el tiempo que estuve ahí; a raíz de ello la dinámica resultó rutinaria. Todos los días visitaba la iglesia donde se encontraba el santo, me sentaba en las afueras tratando de establecer una estrategia para observar y participar, pero el ejercicio sólo se tornaba en observación, de ahí que resultara el interrogante por la participación. Lo que sí quedó claro al final de todo, es que la base de este trabajo estuvo marcada fuertemente por la observación dejando en duda la participación gracias al uso del tiempo que pasó cuenta de cobro al ejercicio metodológico y al ritmo de la dinámica de la presencia del Nazareno.

Esto obligó necesariamente a centrar la etnografía en la fiesta patronal del Nazareno en Magüí Payán; además, la fiesta patronal contiene en sí mismo la memoria colectiva de la presencia y vinculación del santo a la construcción étnica-identitaria de la comunidad. Es ahí, donde se enmarca las relaciones, negociaciones, tensiones y formas de apropiación y adaptación que operan como las “huellas” del proceso social, cultural e histórico de la comunidad afropacífica. Ahí renace la memoria y el entendimiento común, en un espacio que posibilita la dinamización la identidad étnica en su estado de movilidad.

Quiero resaltar que para incursionar al lugar y poder establecer una relación con los pobladores, use como estrategia la red familiar como una manera de orientación y puente de acceso a la relación con la comunidad. Teniendo en cuenta que la investigación tenía que ver con el Nazareno, lo más lógico según mi tío, era acercarse al párroco de la iglesia de Barbacoas para establecer una conexión directa con el padre de la parroquia de Magüí Payán que es donde se encuentra el santo. Efectivamente fue lo más adecuado ya que el padre Gildardo que es actualmente el que administra la iglesia de Magüí, además de orientarme dentro del lugar me presentó los personajes que se encontraban cerca de la dinámica de la imagen del Nazareno.

Gracias a ello pude identificar y acercarme a varios personajes para realizar las entrevistas respectivas que me pudieran proporcionar información sobre la presencia del Nazareno. Para muchos, mi aspecto o presencia les resultaba el de un padre o misionero;

para otras personas simplemente un visitante que se interesaba por el santo, nunca salió a flote la idea de investigador y menos social. A veces hasta me preguntaban si era familia de la señora que me alquiló la habitación cuyo nombre es Ángela, siempre con la mirada del extraño. No solamente realicé entrevistas sino que también conversaba informalmente con personas devotas que visitaban a diario al Nazareno.

La observación participante, las entrevistas, diálogos informales, documentos de archivo, registro sonoro (arrullos) y datos historiográficos sobre la zona, fueron los elementos que resultaron del ejercicio metodológico. Esto se dio gracias a que en todo momento andaba con la pregunta de interés, eso me permitió en medio de todo hacer como una especie de triangulación de fuentes basada en la observación. Así, la observación la utilicé como recurso central, ya que desde ahí, fui reconociendo e interpretando ciertos procesos culturales y sociales que involucraban la presencia de la imagen a la construcción étnico-identitaria de la comunidad; además, pude ir viendo el contexto devocional del Nazareno desde una perspectiva histórica y cultural.

En ese sentido, el contenido del presente trabajo se compone de cuatro momentos que intentan dar cuenta de los procesos histórico-culturales como una forma de acercamiento y comprensión de los elementos que giran alrededor de la presencia de la imagen del Nazareno, que permiten la configuración y constitución étnico-identitaria de la comunidad afropacífica Sur; los cuatro momentos son presentados como capítulos.

Así, el primer capítulo lleva como nombre: “Es un santo vivo que se quedó”. Trata de una composición conceptual que obedece a un marco interpretativo que abarca etnicidad, memoria, identidad y religiosidad llevado en perspectiva de la incursión y presencia del Nazareno. El segundo, llamado: “Estando es que han estado”, muestra todo un contexto o escenario socioeconómico que se encuentra centrado en las dinámicas por el reconocimiento; es el juego que se maneja entre la construcción de la identidad y los procesos de desarrollo como una forma “otra” de evangelizar.

El tercero titulado: “De religiosidades, santos, vírgenes y santificaciones”, ejemplifica a través de una aproximación al caso cubano y brasilero, cómo se construye y constituye las identidades tanto nacionales como étnicas desde el aspecto de la religiosidad; además éstos dos casos, son relevantes para este estudio gracias a que son los dos escenarios que han servido de marco interpretativo para entender la construcción étnico-identitaria de la diáspora africana y el proceso de afrodescendencias en

Latinoamérica; también como una manera de entender la relación entre identidad étnica y religiosidad.

El cuarto y último es: “Nazareno subió al cielo y de allá volvió a bajar”, tiene que ver con la construcción etnográfica, donde se pone de base la descripción de la fiesta del Nazareno para mostrar los diferentes momentos, situaciones y dinámicas que hacen de la presencia del santo un símbolo común-unitario, es decir, la manera en la cual opera y se vinculan a la identidad étnica de la comunidad afropacífica sur. Este conjunto trata de presentar que para los pobladores del Pacífico Sur: *“nadie está por encima de dios”*.

CAPÍTULO I ES UN SANTO VIVO QUE SE QUEDÓ

*Un hombre que está llorando
con la risa que aprendió.
¿Quién será, quién no será?
– Yo.*

Nicolás Guillen

*En algo hay que creer por
algo hay que vivir pues sin
razón de ser no hay caso.*

Rubén Blades



Fuente: Fotografía del autor
Inicio de la procesión del Nazareno en Magüí Payán (6 de enero de 2013).

Un sentido de etnicidad

Los grupos humanos se sostienen bajo elementos comunes que los determinan o clasifican de acuerdo con un tiempo y un espacio. Son colectividades histórico-culturales que se van configurando a través de coyunturas económicas y políticas donde crean y refuerzan un imaginario que se institucionaliza y rutiniza dentro de las prácticas cotidianas que son las que refuerzan ese sentido colectivo de los seres humanos. Sin embargo, al ser colectividades que se producen dentro de procesos histórico-culturales, que se encuentran mediadas por dinámicas económicas y políticas, presentan características específicas en términos de creación, presencia y existencia en un espacio donde se clasifica y determina al “otro” como un diferente, para establecer cierto tipo de relaciones, lo cual posee la capacidad de posicionar a ese “otro diferenciado” dentro de relaciones de poder que lo subalterniza y lo representa al hablar en nombre de ellos (Spivak, 2003).

La clasificación de los diferentes grupos humanos se da a través de múltiples tensiones que surgen dentro de variadas relaciones sociales determinadas por el poder. Un poder que se transforma camaleónicamente a partir de mecanismos funcionales que operan en las diferentes espacialidades y temporalidades en que se manifiestan las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Las diversas maneras y formas de presentarse el poder en términos prácticos y discursivos, se dan desde el sentido de la rutinización cotidiana de las relaciones y comportamientos histórico y culturales que sostienen los grupos humanos (Wallerstein y Balibar, 1988), a partir de dispositivos de poder que encarnan esos discursos que se sustentan en una relación entre el que habla y el que actúa o desarrolla la acción (Foucault y Deleuze, 1997) que en este punto son los grupos o colectividades conformadas.

Así las colectividades histórico-culturales subalternizadas han tenido una serie de denominaciones que se adaptan al ritmo de las relaciones de producción económica, simbólica e ideológica que se refuerzan en la diferencia o diferenciación como una frontera o límite identitario (Barth, 1976), que determina a la colectividad dentro de un marco cultural práctico propio. De esta manera se van demarcando y clasificando los elementos propios de los límites que posicionan a cada uno de los grupos, que de algún modo, determina sus relaciones y procesos de existencia; aquí la representación está

dada por sí misma, es decir, por los mismos grupos que en medio de la práctica y la acción existen en el escenario social y cultural (Spivak, 2003); la práctica es lo que los representa y desde ahí se van tejiendo sus relaciones.

Las variaciones clasificatorias particularizadas de los diferentes grupos humanos que los diferencia entre sí, se han dado bajo categorías históricas caracterizadas biológica y culturalmente como determinantes básicos donde se crea el marco de las relaciones y las interacciones que se mantiene dentro de ese proceso de identificación e identidad de las colectividades. Entre los marcos clasificatorios y de interacciones, aparece las denominaciones de los grupos humanos tales como: raza, etnia, pueblo, nación, que participan desde una caracterización cultural; sin embargo, cabe decir que la caracterización de tipo cultural no exime lo biológico dentro de ese marco clasificatorio, ya que se sostiene a través de la exterioridad reflejada en el fenotipo, además de estar determinado de acuerdo con los espacios geográficos en que hacen presencia.

Aunque las denominaciones de los grupos humanos pasen por la categoría de raza, etnia, pueblo o nación éstas suponen una jerarquía o posición dentro de la dinámica de la interacción que se explicitan en las prácticas y discursos dados de manera cotidiana y supeditada a relaciones de poder y dominación. Por tanto, no es lo mismo considerar un grupo humano como nación que como étnico; además, cada una de las categorías han tenido y tienen un uso político e interpretativo diferenciado de las realidades, es decir, operan de acuerdo con el contexto histórico-cultural en que se dan, y no hay que entenderlos como si estuviesen determinados *per se*, desde el imaginario del “otro” (Said, 2008). La construcción de nación es la manera como se va institucionalizando una verdad o versión de la realidad, que falsea las relaciones al establecer y crear a un “otro” como diverso, pero también homogéneo, que lo posiciona a través de prácticas discursivas que atraviesan el lenguaje al naturalizar la existencia de los diferentes grupos humanos periferizados o subalternizados (Figuroa, 2004, 2007).

Por ejemplo, actualmente Colombia como nación, se la comprende a partir de la sumatoria y reconocimiento de grupos étnicos específicos que le dan las características de pluriétnica y multicultural. Esa diversidad cultural y étnica que supone a Colombia como nación, se complejiza mayormente cuando se mira la diversidad de lo diverso de los grupos humanos en este espacio, tales como los indígenas, los afrodescendientes y los Rom que son los grupos a los que se les ha adjudicado la categoría de lo étnico como

categoría adscripta e identitaria (Barth, 1976: 10). También se podría sostener, siguiendo a Balibar (1988), que Colombia es una nación que se mantiene desde una etnicidad ficticia, en tanto que se concibe como una nación naturalmente constituida por una diversidad cultural diferenciada. Así, en este contexto, “las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan se quedan "etnificadas”, es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural” (Balibar, 1988: 149) dentro de esa idea de nación.

Para este caso, el grupo humano al que se va a comprender desde una composición étnica, en la idea de centrar una particularidad identitaria dentro de ese complejo cultural amplio que constituye Colombia, será el afrodescendiente en general y afropacífica sur en particular, que ha pasado por la determinación, adjudicación e identificación racial y geográfica llevada al exponente de la etnicidad⁶. Además, se comprende como una comunidad con rasgos culturales específicos, dados dentro de su constitución histórico-cultural que se refleja en su sistema simbólico e ideológico, compuesta de memorias que se materializan a través de imágenes y prácticas ritualizadas, producto de un entendimiento común que le dan ese sentido étnico y de comunidad al grupo.

La comunidad afropacífica desde su constitución diversa se remite a “sistemas sociales permanentes de larga duración” (Bonfil Batalla, 1999: 11), a su vez, como una forma de organización social compuesta de sistemas culturales de signos y valores (Barth, 1976) que estructuran el imaginario y los modos de vida de la comunidad. En ese sentido, la comunidad afropacífica se encuentra determinada por comportamientos y prácticas continuas transmitidas de generación en generación (Wallerstein, 1988: 111), en la cual se presenta una identidad étnica, agenciada histórica y culturalmente en su particularidad propia, que incorpora formas culturales basadas en intereses y necesidades de existencia. Es una comunidad que se inscribe espacialmente dentro de un marco transnacional que va desde Panamá hasta Ecuador establecida a partir de una

⁶ La identificación de la comunidad afropacífica ha pasado, en primera instancia, por un proceso de racialización que comprende su clasificación a partir de la exterioridad que responde a rasgos físicos y con ello a la denominación del color de la piel; esa racialización no queda solamente representada en cuerpo individual y colectivo, sino también al espacio habitado, sumándose a la clasificación de la comunidad. La determinación de su carácter étnico surge de un proceso de reivindicación que involucra todo una dinámica de producción histórica-cultural dada en el espacio como tal. Así se ha ido configurando la clasificación e identificación étnica-racial de la comunidad afropacífica situado en el cuerpo y el territorio.

pluralidad de lugares que marcan su componente diverso visto como dinámicas histórico-culturales particulares la cuál en este trabajo se centra en la subregión comprendida como Pacífico sur.

La formación étnica de la comunidad afropacífica ha sido delimitada a través de su exterioridad, la cual es racialmente concebida, y por ende, sus comportamientos y modos de vida. A este límite y clasificación histórica de la identidad cultural de la comunidad afropacífica Santiago-Valles (2010) la denomina como una etnicidad fisiologizada que pasa por el componente de la “raza” transferida al color de la piel, pero además al territorio, donde a partir de ahí se constituye el escenario donde se configura la comunidad en relación con sus múltiples interacciones y relaciones de clasificación que se perpetúan en acciones de desigualdad que se entrecruzan en la construcción de la identidad que dimensiona los procesos de la memoria colectiva de la comunidad que se materializa histórica y culturalmente a través de prácticas cotidianas ritualizadas que se suman a la composición y configuración de su identificación étnico-identitaria.

Además, la formación étnica que se da a partir de la interacción posibilita la construcción de identidades étnicas de diferentes maneras que establece el panorama de las relaciones de una colectividad como la comunidad afropacífica dentro de un campo de disputa, determinando de algún modo su sentido político, histórico y cultural en la idea de un posicionamiento propio de identificación e identidad. Como sostiene Santiago Arboleda la idea de las identidades étnicas que son:

Las imágenes que una colectividad procura como dignas, dada su geografía reconocida cotidianamente por el conjunto social en que esté inscrita dicha colectividad, sus rasgos exteriores tipificados como propios en virtud de su historia y una serie de atribuciones sociales diferenciadoras derivadas de las anteriores condiciones, cobran vitalidad y sentido en el escenario político, en las transacciones, en el tránsito de las negociaciones (Arboleda, 2011: 14).

Esto muestra el sentido que toma la construcción de la identidad étnica de la comunidad en términos de establecer un carácter de diferenciación que determina en cierto sentido las particularidades. De hecho, se va dando a través de la escenificación continua y continuada de diferentes prácticas sociohistóricas que se van constituyendo dentro de su dinámica como un proceso de autodeterminación que posibilita esa relación de

identificación, y como tal, la construcción de una identidad étnica en ese campo de disputa en la cual se dan, la cual involucra la memoria.

Identidad y memoria: Las caras de un santo afropacífico

La identidad junto con la memoria posee la capacidad de simbolizar y materializar de manera práctica y dinámica las relaciones de tipo sociocultural que determinan las maneras de interrelación sostenidas por los grupos humanos. La materialización y simbolización de la identidad y la memoria, pasan por el reconocimiento y la representación propia de una colectividad o grupo étnico; así que para el proceso de la comunidad afropacífica, específicamente, sur pasa por la existencia propia de un elemento cultural como lo es la imagen de los santos, puesto que son uno de aquellos elementos que encarnan y escenifican de manera práctica e histórica su configuración étnica-identitaria.

El santo representa o contiene en sí mismo, un sentido de identidad que se sostiene a través de la memoria y la rutinización de una práctica ritual vista como fiesta patronal. Una etnicidad que se va construyendo a través de la conjugación histórica entre el santo y la fiesta que refuerza el proceso identitario particularizado de la comunidad afropacífica. La fiesta que gira alrededor de la presencia del santo establece el escenario del sentido colectivo y comunitario que remarca características propias de identidad. Al respecto Arboleda nos dice que:

La fiesta es un tiempo fuera del tiempo, en la cual la comunidad se autorepresenta, se relata. Las fiestas religiosas o de identidad, dan cuenta de la historia paralela de la comunidad, del relato no oficial. En otras palabras entendemos la fiesta como una oportunidad de construcción simbólica de poder individual, pero sobre todo colectivo, ya que permite pensarse o intuirse como grupo en relación con los otros. El santo entonces es el tronco de donde se desprende un ramillete de relatos íntimos, recónditos que pueden ser compartidos y comprendidos solo en torno al sentimiento de solidaridad. Estos relatos corpo-orales y el cúmulo de experiencias que subyacen, allí ganan significación, como conjunto testimonial identitario de etnicidad, de historia común, de proyección colectiva (Arboleda, 2011: 14; el énfasis es introducido).

Por otro lado, la composición y configuración étnica de la comunidad afropacífica también pasa fuertemente por lo racial encarnado en el territorio. Es otro de los

elementos que ha diferenciado, exteriorizado e incorporado la identidad de manera explícita a través del color de piel (Henring-Torres, 2010) junto con el espacio geográfico. De modo que, el color de la piel y el territorio aparece como otro de los elementos en la idea de clasificación del “otro”. Por ejemplo, el color de piel al igual que la raza espacialmente diferenciada en relación con la configuración étnica de la comunidad viene siendo una marcación naturalizada, que se encuentra presente en todos sus tipos de prácticas y relaciones culturales. Así, se van coloreando los espacios y escenarios en los cuales se determinan unas relaciones. Es decir que, es un manera más en cómo se van clasificando y estratificando en forma étnico-identitaria, establecidas en lo racial (Zuberi y Bonilla Silva, 2010), los comportamientos y espacios de la comunidad afropacífica como grupo diferenciado.

La composición existencial de la comunidad afropacífica representa en sí, dos identidades o identificaciones que vienen siendo de tipo racial, territorial y étnico utilizadas indistintamente, es decir que ser negro, del pacífico y afro supone lo mismo en el sentido de su identidad. En ese sentido, la comunidad se determina, clasifica e identifica en igual proporción tanto racial, territorial como étnicamente, en una dinámica de interacción como límite o frontera cultural (Barth, 1976). Dicho de otro modo, el vínculo identitario de la comunidad afropacífica se puede establecer como un compuesto entre los diversos rasgos, que son categorías histórico-culturales donde han estado demarcadas. Además de ello, la identidad étnico-racial de la comunidad, se sustenta en ese mismo marco de manera contextual y situacional (Wade, 2000). Cabe decir que esa identidad es representada y percibida desde un reconocimiento desde afuera, pero también desde adentro de la colectividad (Stavenhagen, 2001). Es todo un efecto de identificación que posee, parafraseando a Lao-Montes (2007), una dimensión diaspórica translocal presente como un proyecto liberador y de correspondencia en la idea de construcción de comunidad desde un marcador simbólico común (el santo).

Ahora bien, la comunidad afropacífica entendida y representada como grupo étnico-identitaria constituido, se encuentra determinada por elementos culturales particulares en los cuales se encuentran y entrecruzan “las actividades, los símbolos, valores y artefactos que los identifican y los distinguen” (Stavenhagen, 2001: 19) de otros grupos dentro de la diversidad cultural manifiesta en el país. Los elementos culturales comunes que permiten la configuración, identificación y diferenciación

étnico-identitaria de dicha comunidad pasan por la religiosidad centrada en la devoción a los santos, como un elemento fundamental y central a la hora de reconocerse y hacer presencia. Esta se va dinamizando en un lenguaje propio que se escenifica a través de celebraciones y fiestas patronales donde el santo es el símbolo que determina una comunión compartida que supone una suerte de libertad, y además de remarcar una distinción y diferenciación en un escenario de negociación cultural. Al respecto traigo a colación como un principio de etnicidad de la comunidad afropacífica, dentro de un proceso histórico cultural, una cita de Arboleda (2010) que a manera de ejemplo ilustra un poco lo dicho anteriormente, al decir que:

Mejor alimentación, vivienda, vestido y el sentimiento de poder decidir sobre sus vidas fueron las claves de este robustecimiento. En estas cinco décadas sus tambores, cantos, marimbas y sonajeros tronaron con más ahínco, y así multiplicaron los motivos de celebración. Bautizaron con escasas gotas de agua panes amasados con forma de infantes recién nacidos y le otorgaron nombres personales de recordación comunitaria, para luego ser consumidos por todos los chicos y chicas presentes en el festín ceremonial, en adelante compadres; fundaron, de este modo, los compadrazgos por muñecas de pan, que se hicieron cotidianos para afianzar tempranamente el parentesco entre niños y adolescentes.

Las fiestas después de las mingas o préstamos de mano de obra, y en general los trabajos colectivos, ocuparon a los adultos. Aumentaron su tiempo las celebraciones de los santos: la Virgen de la Candelaria, la de Atocha, el Nazareno, San Antonio, San Francisco, pasearon esplendorosos por calles y ríos en procesiones y balsadas multicolores, para conmemorar sin tregua los encuentros comunitarios para confirmarse libres, al tiempo que las autoridades eclesiales y gubernamentales observaban con preocupación, calificando tal plenitud como ebrios desmanes inmorales (Arboleda, 2010: 206).

Ceremonias, celebraciones y fiestas patronales son los nichos simbólicos e ideológicos característicos desde donde se va configurando la identidad étnica de la comunidad afropacífica. La comunidad se congrega y refuerza su sentido de pertenencia, existencia y manera de creer en dichas prácticas culturales. A su vez, son los escenarios en que se produce y reproduce la memoria en esa relación con el olvido dentro de las contingencias históricas a la que ha estado sujeta.

La memoria colectiva junto con olvido de la comunidad afropacífica, se ha institucionalizado en el sentido de una legitimidad consensuada en contravía de otras memorias, a partir de la rutinización de las prácticas culturales de manera cotidiana, es

decir, recordando y actuando insistentemente en medio de las realidades expuestas e impuestas. Así, la memoria y el olvido son esos dispositivos que recrean y refuerzan una identidad propia particularizada, que se ponen en práctica a través de las celebraciones en general, pero en particular de las fiestas patronales o celebraciones de unidades domésticas⁷ (familia) los días de cada uno de los santos a los que son devotos. La memoria de la comunidad es un asunto práctico, es decir, que es una memoria que se construye en la práctica y en ese sentido es una construcción cultural. Ese asunto práctico de la memoria se encuentra mediado básicamente por la fiesta religiosa donde la comunidad concibe una forma de vida que pasa por la continuidad y conservación étnico-identitaria.

Así, cuando hablo del sentido práctico de la memoria en relación con la construcción y constitución de la identidad étnica de un grupo o colectivo humano, en este caso la comunidad afropacífica a la que estoy haciendo referencia en términos de cultura, en el sentido como lo comprende Lotman (1979). La cultura no sólo comprendida como un cúmulo de creencias, símbolos y representaciones materiales, sino en su condición de productora, contenedora y transformadora de procesos, dinámicas y prácticas cotidianas que le dan sentido a dicha cultura, es decir, como un proceso de prácticas, discursos, símbolos y significaciones que se encuentran mediados por relaciones de poder, por tanto se construye dentro de un orden de poder. La memoria permite ver, de cierto modo, las variaciones dinámicas de los procesos de formación y transformación histórica y cultural de la comunidad. Así, se puede señalar que la memoria y el olvido constituyen ejes fundamentales en la construcción de identidades, tanto cuando las moldean y/o resignifican (Del Pino, 2003: 89).

Asumir la cultura como memoria facilita la comprensión de los procesos culturales de las comunidades, en tanto posibilita observar el pasado en diálogo con el presente, teniendo en cuenta la realización de los comportamientos. Así, “una cultura se concibe como existente tan sólo si se identifica con las normas constantes de su propia memoria, la continuidad de la memoria y la continuidad de la existencia, ordinariamente, coinciden” (Lotman, 1979: 73). Del mismo modo, se puede decir que, es en esa trama de significados, significaciones y “reconocimientos” mutuos y a la vez

⁷ Hace referencia a la celebración o realización de los velorios a los santos que se llevan a cabo en la región del Pacífico sur colombiano.

disimiles frente a un suceso o acontecimiento en el que realizar ejercicios de memoria, la instalan en calidad de elemento constitutivo en esa pugna por dotar de sentidos con la capacidad de explicar, persuadir y convencer a los interesados en conocer la “realidad” de lo que aconteció en términos culturales.

La memoria, o en el mejor de los casos apelar a ella, se convierte en una herramienta que posibilita legitimar o deslegitimar visiones y versiones del mundo que se tejen a partir de interpretar, de acuerdo con unos proyectos e intencionalidades, toda una serie de acontecimientos histórico-culturales. En razón de ello, la memoria se establece o es comprendida como una suerte de elaboraciones conscientes y voluntarias orientadas a solidificar uno o varios sentidos que le son asignados a un suceso o acontecimiento. En esta medida, la memoria dinamiza y a la vez acompasa las interpretaciones, representaciones que se realizan con respecto a un acontecimiento, los actores que intervinieron, las intencionalidades que motivaron su accionar y las versiones que de ellos surgen.

La memoria es ese elemento que encarna el sentido de existencia y continuidad de una comunidad afropacífica sur como grupo específico y que recrea la vida misma desde el dinamismo del pasado, en un ir y volver. Por tanto, la memoria se establece colectivamente, es decir, que la memoria colectiva es “una corriente continua de pensamiento, de continuidad que no tiene nada de artificial, ya que sólo retiene del pasado lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que lo sustenta” (Halbwachs, 2005: 119).

Después de asumir la cultura como memoria, donde se establece una continuidad de la existencia misma de los grupos humanos, quiero decir que la permanencia y existencia de los pobladores afrodescendientes del Pacífico sur colombiano, en sus diferentes espacialidades, se ha dado en esa misma dinámica de continuidad de la memoria, pero en constante transformación en relación con los desafíos que enfrentan, en esa búsqueda por prolongar su existencia, lo que supone la asignación de un sitio importante en la supervivencia misma. Es decir, no se trata de una continuidad inmutable. Esta continuidad está basada en la tradición oral, que se escenifica en las prácticas culturales-religiosas, en las cuales el santo (Nazareno) es el elemento común-unitario que vincula constitutivamente a los pobladores de esta zona en un sentido de etnicidad.

El santo al que hago referencia es el Nazareno de Magüí Payán al cual la gente del Pacífico sur le atribuye un poder especial y lo reconoce como propio. Así, la presencia del Nazareno como santo-centro y contenedor de una memoria material que supervive bajo formas de relatos orales (Todorov, 2008), refleja una dinámica y uso de la memoria colectiva que presenta una continuidad propia del proceso de construcción y constitución de una identidad étnica, enmarcada en la valoración y resignificación de este elemento cultural que hace parte de unas relaciones de poder. Es decir, que la existencia del Nazareno, se da bajo ciertas lógicas de relaciones de poder en las cuales aparece el sentido de la resignificación (Arboleda, 2010), subversión (Quijano, 1999) o como diría Ortiz (2008) pasa del dominador al dominado y eso hace que se dé un proceso de particularización étnica en términos históricos y culturales en los que se involucra a la comunidad afropacífica sur.

Dicho sea de paso, darle ese sentido práctico y dinámico a la memoria de la comunidad afropacífica sur desde la presencia del Nazareno, es entender que éste -como símbolo cultural- establece, de cierto modo, “el conocimiento de cierto número de códigos de comportamiento, y la capacidad de hacer uso de ellos” (Todorov, 2008: 35). Desde este postulado, el vínculo de la presencia del Nazareno a la construcción y constitución de identidad étnica de la comunidad, pasa por reconocer e interpretar la forma en que aparece como un elemento simbólico resignificativo que autoafirma, desde su uso como memoria, la particularidad de ser, hacer y estar en un mundo dado, desde las prácticas sociales y culturales. Tiene que ver con los diferentes momentos en que se escenifica la presencia del santo ya sea de manera pública o privada la cual se encuentra dentro de una significación colectiva.

La vinculación y presencia del Nazareno en la configuración de la etnicidad de los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur se puede ver en el establecimiento mismo de la memoria desde la categoría de suficiencia íntima que propone Arboleda (2002), ya que la resignificación del Nazareno vincula elementos y valores propios que no son susceptibles de percibir, pero que son fundamentales para estar y permanecer en un estado de existencia “real”. Por tanto, la presencia de Nazareno en relación con dicha configuración se comprende como una “suficiencia íntima” en tanto puede ser entendido como “el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concentran

en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida” (Arboleda, 2002: 23)⁸.

Visto de esa manera, el Nazareno es un símbolo que condensa las múltiples formas y maneras en que se ha asumido su presencia y existencia como elemento vivo que posibilita ver e interpretar las distintas formas de concebir la construcción y constitución étnica de la comunidad afropacífica dentro de un campo de disputa, como una suficiencia propiamente construida por ellos y en términos relacionales, que mantiene un marco de continuidad dentro de las prácticas ritualizadas como fiestas y celebraciones, en que hacen presencia los santos y, específicamente el Nazareno, como elementos que congregan y establecen relaciones familiares, de compadrazgo, de amistad y de solidaridad dentro del marco de la devoción.

Por otro lado, el Nazareno se expresa como una imagen sagrada enviada por Dios y por ende encarna la espiritualidad; además, es un elemento que se constituye en un mecanismo dinamizador de una memoria, o como una contra-memoria adjudicada a la comunidad afropacífica sur. La presencia del Nazareno como imagen pasa por una dinámica de disputa y tensión, donde se configura el sentido propio de la imagen en la comunidad. Así también, la imagen se presenta como un elemento discursivo que se hace práctico en términos de establecer o propiciar ciertas relaciones sociales y culturales que pasan por el significado mismo de la imagen del Nazareno. Aquí, ésta se encuentra como una de las portadoras de procesos históricos y culturales, con los saberes y conocimientos producidos, los cuales poseen una serie de repertorios de eventos ritualizados que crean escenarios que varían a través de continuidades y discontinuidades de la comunidad afropacífica constituida. En ese sentido, la imagen del Nazareno está contenida de memoria y esa memoria contenida en ella, se da dentro de un imaginario dado en la interacción.

La imagen se construye socialmente y como tal establece diferentes formas de relaciones que pasan por ella. En ese sentido Gruzinski (2006) sostiene que las tensiones dadas alrededor de la imagen abarcan y son proporcionadas, además de luchas por el poder, por situaciones de tipo social y cultural que se pueden comprender en la manera cómo ha incidido en la construcción y transformación de los imaginarios de la

⁸ Cabe decir, que esta categoría de “suficiencias íntimas” posee una equivalencia con la categoría de “hábitus” de Bourdieu.

comunidad. Así, dicha tensión que contiene la imagen se encuentra cargada de procesos de colonización, pero también de reapropiaciones y mecanismos de defensa o resistencia dentro de esas relaciones sociales desiguales, y es ahí donde la comunidad la asume y la hace propia.

En esa dirección para Gruzinski la imagen posee el mismo peso constitutivo de la palabra y la escritura, en tanto que es uno de los vehículos de los poderes y las diferentes vivencias o experiencias de los grupos y comunidades. Las imágenes como poseedoras de una memoria y una historia en su establecimiento como signo que se simboliza dentro de las relaciones, refuerza el carácter de pertenencia identitaria que está contenida en ella misma, y a su vez, se encuentra territorializada en la escena propia de las relaciones sociales de las comunidades, desde la dinámica de construcción y reconstrucción de sus culturas tanto espacial como temporalmente.

Básicamente la presencia de la imagen en términos históricos y culturales está basada en un proceso de sensibilización que se presenta como una táctica que constituye un mecanismo de transición. Como ejemplo, se encuentra la presencia de la imagen de la Virgen de Guadalupe en México como una imagen que perdura en el tiempo y se comprende como un símbolo de unidad nacional, además de lo espiritual. Lo mismo pasa con la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuba, donde se asume como símbolo de cubanidad, y su presencia va al ritmo de los procesos histórico-culturales de la sociedad cubana actual. Para muchos “¡la cubanía de la virgen de la caridad de cobre no permite cuestionamientos!” El Nazareno entra en igual proporción a la configuración histórico-cultural de los pobladores afrodescendientes del Pacífico sur específicamente, concebidos y comprendidos en su condición de comunidad especificada y escenificada en la imagen al momento de su ritualización.

La imagen religiosa, en este caso, hace presencia y posee un sentido de eternidad a través de varios mecanismos, específicamente de carácter pedagógico, que han contribuido a la configuración de un discurso de pertenencia y originalidad del contenido espiritual y colectivo de la imagen, que se da dentro de un sistema de símbolos. Por un lado, se encuentra la escenificación del culto a los santos (imagen), que es una cuestión de representación de lo intangible; se trata de la función y uso de la imagen, ya sea como memoria, *milagro* o recurso didáctico (Gruzinski, 2006). Así aparece el milagro entendido en su calidad de recurso, que propiamente es el

recubrimiento del origen donde se factura y establece el sentido de su aparición en la tierra, es un sentido de memoria y olvido, pero además es el que fortalece la vinculación de la presencia del santo dentro de la configuración étnica de la comunidad afropacífica sur.

En este marco, cito una estrofa del himno del municipio de Magüí Payán, lugar que hace parte de la geografía cultural, espacial, simbólica y ritual del Pacífico sur, donde se encuentra el Nazareno, mostrando la manera como se va vinculando y legitimando su presencia en y entre la comunidad, tejiendo vínculos que se podrían deslizar de los discursos de Estado al de nación y de este al de comunidades étnicas sin mayores problemas. Dice:

En un recodo sereno
Del río Magüí tropical,
Jesús divino maestro
Se apareció en el lugar,
Su figura se venera
Con devoción especial
Nuestro señor Nazareno,
El patrono de Payán.

La constitución de la imagen del Nazareno y su presencia adquiere importancia y legitimidad gracias a la manera en que es vivido y nombrado, donde fundamentalmente se consume como un signo, además el hecho de nombrar la presencia de la imagen, pasa por la idea de adjudicarle su aparición en un lugar, donde se le da el sentido de origen, ya que esto va acompañado de la asignación de una fecha, que funciona para reforzar la existencia y presencia de la imagen en el territorio sumando el milagro como un elemento simbólico articulador. Todo esto posibilita la supuesta eternidad de la imagen mantenida desde la ritualización que se presenta en forma de fiesta patronal y celebraciones domésticas consideradas velorio.

Cabe decir que la manera en que se refuerza la memoria de la comunidad afropacífica, no pasa por la palabra escrita, en tanto manera de perpetuarla, sino por la palabra oral, esta vez transmitida ritualmente, convertida en música, canto y sentimiento, elementos que encuentran su sustento en la imagen. La conjugación entre música e imagen, son los componentes que le otorgan el sentido discursivo, simbólico e

ideológico de la configuración étnico-racial de la comunidad en sus maneras de hacer, pensar y existir alrededor del santo. Por ejemplo:

Las músicas y los cantos tradicionales son el mecanismo y la muestra de resistencias que permiten construir comunidad. Porque a través de la música siempre se ha congregado; es fuerza, poder; es donde la gente comunica su diario vivir, sus dudas y propósitos; es y ha sido la esperanza de los pueblos afrodescendientes del Pacífico, en este caso sur.

Se consideraba la música del Pacífico en la parte religiosa. La iglesia no la aceptó en los actos litúrgicos porque era una música asociada con los espíritus malignos, que era el diablo quien interpretaba la marimba. En las fiestas aparecían demonios a festejar esa música también, así pues, al ver a un músico con su instrumento, se veía más como un problema o como una afrenta a la religiosidad católica que otra cosa (Evert Peña Banguera, entrevista, 2010).

Esta cita muestra un poco la manera en que se va consolidando en medio de las tensiones de la comunidad con la Iglesia católica de forma histórica y de resistencia que aboga por una particularidad estratégica del uso de la memoria, en este proceso, la imagen y la música son componentes fundamentalmente en la configuración de la etnicidad. El uso de este conjunto de componentes identitarios, le confieren esa autenticidad creada por la comunidad, concebida como forma de entender y hacer la cultura.

Así, “la autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica” (Benjamín, s/f: 3). Aparece como el reflejo de una historia cultural de la comunidad afropacífica, establecida en ritualidades que escenifican la reproductibilidad de la memoria, la imagen y la música, como expresiones de la etnicidad, desde su presentación como sistema de símbolos e ideologías que constituye una memoria en contrapunteo entre el valor cultural y la exhibición propia.

Que linda la luminaria cuando Cristo apareció/ el pueblo de Barbacoas solito se iluminó/ salve santísima cruz algo mayor de la gloria/ es cama de Jesucristo y del hombre la custodia/ que linda la luminaria cuando Cristo apareció/ el pueblo de Barbacoas solito se iluminó/ salve santísima cruz algo mayor de la gloria/ es cama de Jesucristo y del hombre la custodia/ en Piragua tiran tiros y en Payán las oraciones/ a Jesús de Nazareno lo sacamos en procesiones”

Cuidado con Nazareno que no se vaya a enojar/ si Nazareno se enoja a todos nos hace llorar/ soy salvado sin remedio yo rece con devoción/ a Jesús de Nazareno lo tengo en mi corazón/ cuidado con Nazareno que no se vaya a enojar/ si Nazareno se enoja a todos nos hace llorar/ yo

no soy cantor aquí/ yo soy cantor en Jamaica/ he cantado en Río Verde y también en Esmeraldas/ cuidado con Nazareno que no se vaya a enojar/ si Nazareno se enoja a todos nos hace llorar/ salve santísima cruz algo mayor de la gloria/ es cama de Jesucristo y del hombre la custodia/ cuidado con Nazareno que no se vaya a enojar/ si Nazareno se enoja a todos nos hace llorar/ (Arrullo afropacífico, 2007).

Lo anterior muestra que la repetición expresada en la música en forma de arrullo sustenta una memoria que se ha depositado en la imagen del Nazareno. Lo auténtico se establece en la reproducción que involucra símbolos, ideologías y espiritualidades, que se conjugan para terminar configurando expresiones de la etnicidad de la comunidad afropacífica sur. La repetición obedece a una espacialidad particular que conecta colectivamente los imaginarios que circulan permanentemente en un proceso móvil de ir y volver, ya sea desde la memoria, o visitando el espacio donde se encuentra la imagen sagrada para ellos. El Nazareno como imagen y los arrullos como música, se sostienen históricamente en una ritualidad que se escenifica en las fiestas patronales y que permite ver la dimensión étnico-identitaria que posee dicha relación, establecida entre la imagen y la música, sustentada en el hecho de asignarle una continuidad a la memoria colectiva de los pobladores.

Ahora bien, la imagen del Nazareno es en sí una imagen auténtica para la comunidad en todos los escenarios que se presenta, ya que la reproductibilidad de ella no representa vulgarización, sino divinidad. Todas las imágenes del Nazareno tienen el mismo valor espiritual, siempre y cuando se encuentren bendecidas. Ellas vienen siendo el canal por donde se direcciona y establece la espiritualidad. Es su presencia como imagen y el milagro que profesa imaginaria y simbólicamente, lo que lo recubre ese poder de benefactor de la comunidad. Alrededor de ella se dan los rituales festivos, donde se crean los escenarios de la etnicidad de la comunidad afropacífica sur.

La relación del creer: de la ideología y el símbolo

El sentido de creer se enmarca desde un proceso dinámico y práctico que se llama fe. Una fe que se establece propiamente en representaciones de tipo social y cultural, motivadas por interacciones simbólicas dentro del campo de las religiosidades que

permiten dimensionar en medio de un marco ideológico la configuración étnico-identitaria de la comunidad afropacífica en la que se expresa.

Así pues, se hace necesario crear un puente analítico aproximativo entre la ideología y el símbolo como procesos culturales que se estructuran en la interacción histórica propia de la comunidad afropacífica. Además, dicha relación se puede establecer como una herramienta metodológica, en la idea de considerar el sentido propio de las relaciones sociales y culturales de las comunidades en general y en particular la afropacífica sur, desde los sistemas ideológicos y simbólicos centrados en el creer⁹ que posibilita unas maneras de ser y estar de la comunidad (De Certeau, 2006), dentro de un espacio como lo es el Pacífico sur colombiano, el cual se contextualizará más adelante.

En el mundo de la cultura o en el mundo cultural de los grupos humanos vienen y van una multitud símbolos y simbologías que les permiten configurar sus relaciones tanto al interior como al exterior de ellos. Los símbolos establecen la forma por la cual las personas organizan su mundo y lo hacen vivible. En él se depositan una serie de representaciones sociales y culturales que se escenifican al ritmo que le impone las relaciones de intercambio en un sentido general y que se incorporan de manera particular.

La configuración cultural de los símbolos se presenta dentro de un sistema de relaciones de significados o significaciones que vincula su sentido práctico. Para este caso, el santo Nazareno como el símbolo que es, aparece como un elemento que encarna el sentido práctico significativo de la forma de creer. La acción de la creencia de la comunidad afropacífica depositada en el símbolo se establece dentro de una ideología, que es propia de las relaciones sociales constituidas en un proceso histórico-cultural particular, que se encuentra vinculada a la espiritualidad.

Cabe decir, que en cierto sentido, existe una complementariedad entre la ideología y el símbolo, en tanto la ideología se sostiene alrededor de las relaciones simbólicas y los símbolos se constituyen dentro de la ideología como una relación dialógica. Por tal razón, la relación entre ideología y símbolo se debe ver de manera

⁹ “Se habla más bien de “creer” que de “creencia” ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El “creer” es la creencia en actos, en la creencia vivida” (Hervieu-Leger, 2005: 122; citado en Ortiz Prado, 2009).

integral, es decir, como un continuo lleno de conexiones que se extienden y se particularizan en la vida social y cultural de la comunidad (Wolf, 1982; Roseberry, 1989).

Ahora bien, la ideología contiene un sentido práctico en sí misma gracias a que se establece en medio de la experiencia escenificada de las relaciones que sostiene la comunidad en la vida social y cultural (Goffman, 2001). Las relaciones entre los grupos humanos giran alrededor de la idea de poder, que es básicamente donde se va formando ese sentido práctico de la ideología. En ese sentido, el poder debe verse y entenderse como “un aspecto de todas las relaciones entre personas” (Wolf, 2001: 19).

El establecimiento de la ideología a través de las relaciones de poder muestra su funcionalidad práctica en tanto y cuánto va determinando en medio de un proceso histórico-cultural que posiciona unos modos de vida, que se particularizan de forma relacional. La configuración de esos modos de vida particularizados que permite el sentido práctico de la ideología, se expresa a través de medios y códigos culturales en su forma material y simbólica.

En ese sentido, Wolf afirma que la ideología como la que encarna los modos de vida “necesita usarse de una manera más limitada, en el sentido de que este término sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder” (Wolf, 2001: 18). Dichas configuraciones y esquemas se constituyen dentro de un campo de relaciones sociales y culturales que se encuentran mediados por la diferentes maneras en que se presenta el poder, ya sea estructural y táctico o administrativo (Wolf, 2001).

Sin embargo, en esta parte me interesa concebir el sentido táctico o administrativo del poder, en esa idea de configuración de las relaciones sociales y los modos de vida como un proceso construido relacionalmente. La ideología como mecanismo unificador que posibilita la configuración de los modos de vida abre cabida a la existencia de grupos humanos o comunidades que se constituyen en esa dinámica del poder, en el sentido de la “potencia o la capacidad que se considera inherente al individuo” (Wolf, 2001: 20). Es decir, siguiendo a Wolf, la comunidad afropacífica, ha sido la suma de las potencialidades culturales como elementos de identificación y estrategias de apropiación y adaptación de los espacios al hacerlos vivibles y significarlos como propios.

La configuración particular de los modos de vida de las comunidades se encuentra representada a través de signos y códigos que se dinamizan en la práctica misma de la cultura. Estos signos y códigos presentan una serie de -significaciones-concepciones que operan funcionalmente, además se articulan en la práctica cotidiana de manera real en la escena de la vida social y cultural de cada una de ellas.

Los signos y los códigos culturales representados y materializados en el santo y sus celebraciones en el Pacífico y en espacial el Pacífico sur, como las fiestas patronales, los arrullos, velorios de santos, etc., representan el cariz aglutinante que permite de cierto modo la configuración de las comunidades afrodescendientes en la presentación de sus modos de vida. Así, cabe decir que la ideología, como ese elemento que configura, une y relaciona de manera discursiva a la comunidades en cuestión, debe entenderse como algo que se construye dentro de un contexto, marcado por el tiempo, la temporalidad y las condiciones materiales de existencia, expresados cotidiana y consuetudinariamente a través de ciertos elementos simbólicos como son las imágenes de los santos. Por ende, es algo que se inscribe en el campo de la cultura y permite observar los modos en que ésta moldea proyectos individuales y colectivos. De modo que, es desde ahí donde se administran los modos y maneras de vida a través de los signos y códigos que operan de forma contextual y práctica, es decir, donde se escenifica el creer.

En ese sentido, existen las fiestas patronales en honor –específicamente- al Nazareno que se presenta como una forma de escenificar o contextualizar de manera práctica los sistemas ideológicos y simbólicos de la comunidad afropacífica sur, en las que se dinamiza el creer y con ello la espiritualidad; es decir, que el signo que direcciona tal cuestión viene siendo el santo -que para este caso es el Nazareno-, que encarna el sentido de la creencia y manifiesta la acción de la espiritualidad de la comunidad. Por tal motivo, las fiestas patronales son espacios donde se forma, transforma y se refuerza la ideología de la comunidad, la que regularmente se centra alrededor del santo como signo de unión y solidaridad comunitaria.

En ese sentido, la ideología es algo que se hace y como tal se mueve dentro del escenario de lo social y cultural. Los signos y los códigos son esos significantes que se expresan, vehiculan y producen las relaciones en la práctica cotidiana a través de la rutinización de un lenguaje constituido dentro de la comunidad en particular. Estos son

los que se representan a manera de símbolos, que además contienen la significación propia y legitimadora de la ideología, entendida como un sistema cultural (Geertz, 1997 [1971]).

Dentro de ese marco, la ideología presenta un sentido práctico, que según Geertz va en doble vía; por un lado, se da como interés que es donde se dinamiza, se podría decir, el poder estructural el cual opera administrando las relaciones de producción social y cultural; por el otro, se da a través de la tensión que básicamente representa el síntoma y el remedio, y en este caso se establece desde un poder táctico o administrativo que se puede utilizar en un sentido de resistencia (Wolf, 2001; Geertz, 1997).

Ver la ideología como un sistema cultural posibilita entender el proceso por el cual se va configurando las relaciones sociales y las maneras como las comunidades van configurando y constituyendo sus modos de vida. La materialización de los signos y códigos a modo de comunicación, se expresan a partir de los símbolos que se dinamizan en su interrelación. Así la ideología se va configurando en respuesta a un sistema de símbolos culturales interrelacionados (Geertz, 1997: 130).

La ideología como sistema de símbolos culturales interrelacionados enmarca el panorama de las significaciones y las relaciones en el sentido de pautas y funcionalidades de los símbolos. En las interrelaciones de las significaciones simbólicas, se configuran una serie de modelos simbólicos que se presentan en formas de actividades más que en palabras y como un elemento de organización y control (Geertz, 1997) de las relaciones sociales, culturales y morales:

Las diversas especies de sistemas de símbolos culturales son fuentes intrínsecas de información, patrones para la organización de los procesos sociales y psicológicos, desempeñan un papel crucial en las situaciones donde falta la clase especial de información que ellos proporcionan donde las guías institucionalizadas de conducta, pensamiento o sentimiento débiles o están ausentes (Geertz, 1997: 154).

Esos sistemas de símbolos culturales que se comprenden como fuentes de información y comunicación en sus relaciones interfuncionales remarcan una dimensión legitimadora de la cultura dentro de las actividades. De tal manera, se refiere a “aquella parte de la cultura a la que le concierne de modo activo el establecimiento y la defensa de pautas de creencia y valor” (Geertz, 1997: 158).

El campo de interacción (Barth, 1969; Roseberry, 2000) donde se expresa la ideología como sistema cultural y por ende simbólico, que viene siendo de mi interés, es el de la religión o las religiosidades, como el escenario donde se interrelacionan funcionalmente los símbolos. Interrelaciones que se presentan en el marco de las significaciones que pautan las formas de creer y valor donde se activan las configuraciones de las comunidades y sus modos de vida en relación con la visión que tienen del mundo.

El símbolo adquiere una centralidad al contener de manera significativa las pautas de creencias que son las que posibilitan las prácticas o actividades que configuran las relaciones de producción de sentido de las comunidades. En ese sentido, el símbolo “contiene lo existencial y lo normativo” (Geertz, 1997 [1957]: 92) que se escenifica en forma de actividades los modos de vida.

Las actividades en que se escenifican los símbolos, que para este caso son religiosos, funcionan como un elemento comunicacional, informativo, normativo y administrador de la experiencia humana; es como un resonante de la memoria que contiene los sentires, haberes, esperanza y fe de los miembros de las comunidades. Además son repertorios de significados y acción cultural que conecta dialógicamente el pasado con el presente en un continuo dinámico de cambio y transformación.

Tomemos como ejemplo una cita de Geertz donde dice que:

Los significados sólo pueden ser “almacenados” en símbolos: una cruz, un creciente o una serpiente con plumas. Tales símbolos religiosos, bien dramatizados en rituales o mencionados en mitos, son sentidos por aquellos para quienes son resonantes, como una forma de resumen de lo que es conocido respecto a la manera de que el mundo es, la calidad de la vida emocional que propugna a la manera cómo unos debe comportarse mientras se está en él (Geertz, 1997: 92).

Lo que muestra esto es que el símbolo en tanto productor de sentidos y de manera interrelacional con otros símbolos presenta una capacidad o potencial de acción en cuanto ordena, administra, dinamiza las relaciones y los modos de vida, que hacen que la cultura se escenifique y particularice dentro de diversos procesos históricos interconectados. El símbolo al tener la capacidad de interconexión, como elemento que sutura las relaciones, contiene un poder en sí mismo gracias a que se mueve como un agente que ordena y administra la experiencia y las emociones.

En el campo religioso el símbolo se expresa y toma fuerza en los actos rituales propiamente que se basan en la creencia, pero no una creencia estática y puesta al servicio de las palabras solamente, sino que a la acción de la existencia y sobrevivencia de las comunidades. En ese sentido, Turner (1999 [1967]) define el símbolo como algo “que por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por posesión de las cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento” (Turner, 1999: 21).

A diferencia de Geertz que habla de modelos simbólico desde un aspecto interrelacional que establece pautas normativas dentro de las actividades; Turner los determina como tipos de símbolos, pero que a la vez, van en el mismo sentido de la práctica ritual, que es donde se expone las características de los símbolos en forma de actividades, acontecimientos, gestos y relaciones (Turner, 1999).

Podemos decir que los sistemas de símbolos que giran alrededor del campo religioso adquieren una gran importancia en la idea de comprender la configuración cultural de los grupos humanos o comunidades. Esto se presenta en la medida en que existe una “economía de las emociones” (Geertz, 1997) que integra la geografía y las relaciones sociales de mundo espiritual (Schneider, 1991) encarnadas en los símbolos.

En medio de todos ellos y bajo las premisas de una economía emocional que administra sentimientos y significados¹⁰, en ese mundo interrelacionado de los sistemas simbólicos culturales, que configuran las comunidades se presentan en esa misma interrelación de los símbolos, en el sentido de ese poder táctico, los símbolos dominantes y los suplementarios que generan acción y son los focos de interacción (Turner, 1999). Esa relación de los símbolos viene siendo la dinámica que posibilita la configuración de un esquema unificador de las maneras o modos de vida que caracteriza las particularidades de las comunidades.

La presencia de un símbolo dominante en relación con los símbolos auxiliares en el marco de las religiosidades resulta de suma importancia, en la idea de comprender los procesos de configuración y construcción de la etnicidad, ya que vincula los múltiples aspectos de la vida social y cultural de los grupos particularizados. Uno de los

¹⁰ Ver Víctor Turner (1999) que determina los símbolos en dos polos: el ideológico que contiene normas y valores; y el sensorial que son las formas externas del símbolo, además de contener los deseos y sentimientos.

elementos simbólicos dominantes fundamentales en esos procesos de configuración de etnicidad, vistas las religiosidades en forma de creencia y fe en el sentido de agencia, son los santos.

Para el mundo espiritual de algunas comunidades y en especial la afropacífica sur, los santos son los que determinan las acciones y conectan el pasado y el presente con proyecciones, pero manteniendo la relación entre el mundo de arriba con el de abajo (Schneider, 1991) independiente de las estructuras sociales. Sin embargo, los santos en su configuración como símbolo operan en el mundo de lo terrenal, y como tal, adquieren mayor importancia para dichas comunidades en el mundo de las relaciones sociales, culturales y económicas.

El símbolo del santo se antropomorfiza en el sentido de que interviene en las relaciones sociales y culturales de las comunidades como un miembro más. Su participación como elemento vivo se establece desde la administración de las emociones, sentimientos y significaciones que giran alrededor de las relaciones de las comunidades. La determinación del santo como vivo se presenta en la escena de lo común en relación con un proceso histórico-cultural que muestra el significado de su presencia y permanencia dentro de las relaciones y modos de vida de las comunidades. El santo hace parte de la agenda de la vida cotidiana (Goffman, 2001) de la comunidad afropacífica como una forma que permite la configuración de sus identidades, identificaciones y diferenciaciones dentro de las diversidades como elemento relacional (Geertz, 1997).

Uno de los elementos importantes que permite observar la relación del creer desde la configuración ideológica y simbólica de las comunidades en relación al santo es la “conciencia del calendario” (Anderson, 1991). Es ahí donde va tomando sentido y significado el acto simbólico del santo, donde se ordena y controla, de cierta manera, el tiempo y el espacio de la comunidad, convirtiéndose en el elemento común-unitario, posibilitando la configuración étnico-identitaria de la comunidad afropacífica sur.

La configuración étnico-identitaria está dada desde una diferenciación tanto de sentidos como de significados de los símbolos. El potencial de su rutinización de las prácticas culturales establece un diálogo a modo de amalgama que se adhiere a la cotidianidad donde le da la forma a los diferentes modos de vida. Es la manera en cómo se va instalando el sentido práctico del creer donde se particulariza las identidades de la

comunidad. El camino lo hace la fe. El creer como un proceso de transformación y de cambio que no se separa de las realidades sociales, económicas y políticas. El creer como la razón olvidada, el mecanismo de lucha, la manera de existir, la materialización de las relaciones, la permanencia viva y la garantía de un sentido de comunidad.

Religiosidades

Las religiosidades son el escenario desde donde se sostiene un imaginario o sentido de comunidad, que expresa significativamente procesos particulares de construcción de identidades étnicas. Esto pasa de forma progresiva a través de las prácticas de creer que establecen una devoción hacia un elemento simbólico central que posibilita toda una dinámica de construcción colectiva. Es a partir de él que se construye lo comunitario.

Así pues, las religiosidades se presentan dentro del marco de las interacciones sociales; éstas se configuran en medio de múltiples relaciones de poder que le dan sentido a las maneras como se dinamizan las diversas formas en que se configura cultural y espacialmente un grupo humano. Fundamentalmente se sostiene a través de un proceso histórico, donde se va modelando las maneras y los elementos socioculturales que permiten la identificación particular y particularizada de diferentes grupos presentes en un contexto sociocultural determinado.

Dicho proceso de configuración de las religiosidades obedece básicamente a la existencia de un sistema de valores que remarca diferentes posibilidades y modos de vida, donde se van determinando las particularidades y las diferencias dentro de un mismo escenario, que engloba las identidades a través de elementos ideológicos y simbólicos propios de la cultura. Así, se establece a partir de una dinámica cotidiana que renuevan o reafirman el sentido identitario compartido, depositado en el ejercicio de ritualización del creer que escenifica, en medio de procesos socio-históricos, los modos de vida que están cargados de similitudes y diferencias, que son las que activan la construcción étnica-identitaria de los grupos o comunidades.

Así, las religiosidades son un campo de prácticas, creencias, ideologías y símbolos que nutren de manera significativa los contenidos ideológicos como también de procesos de identificación de las colectividades histórico-culturales. En cierto sentido, desde ahí se “crea y sostiene la particularidad y la diferencia” (Roseberry,

2000: 71) de grupos o comunidades étnico-identitarias a través de interrelaciones o interacciones socioculturales mediadas por estrategias relacionadas directamente con los campos de disputa escenificados. Es decir, la configuración de las particularidades y las diferencias que representan las religiosidades, han hecho de ella un nicho existencial del creer como elemento compartido, que permite la presencia y permanencia de los grupos y comunidades constituidas y concebidas íntimamente en el marco étnico-identitario, con características específicas de todo tipo de identificación.

Básicamente, las religiosidades se encuentran vinculadas con las diferentes maneras de creer, es decir, el creer como una práctica sociocultural establecida en una relación que resalta la diferencia y la similitud en términos de adjudicarle un sentido de pertenencia a un grupo o comunidad étnica a un marco cultural más amplio. Además, ese creer contrasta las diferencias de las comunidades que materializan sus prácticas dentro de la concesión de los diferentes modos de vida. El creer se presenta como una práctica que se encuentra relacionado sustancialmente con los procesos de transformación y cambio histórico, que no se separa de las realidades sociales, económicas y políticas. El creer viene siendo un mecanismo de lucha por la re-existencia, que posee una memoria que se dinamiza de forma relacional.

Esa religiosidad se establece en la práctica misma del creer, moldea ideológica y simbólicamente los elementos de la identidad étnica de las comunidades. Los elementos vienen siendo, de cierto modo, la manera como se materializa y centra la dimensión colectiva de la religiosidad, operada a través del creer en algo; ese algo viene siendo para este caso *los santos y las vírgenes* en sus diversas formas de vinculación a la configuración y constitución históricas de las identidades étnicas. Estos aparecen como símbolos de unidad comunitaria, donde se reordena y toma sentido su presencia a la hora de identificarse o constituir una identidad común.

En ese sentido, se ha apropiado, asumido y vinculado de diversas maneras y en esa misma dirección, la presencia de los santos y las vírgenes como materialidad simbólica encarna toda una memoria histórica de grupos étnicos, comunidades en sus particularidades contextuales. Los santos y vírgenes como elementos, símbolos culturales obedecen a una configuración étnico-identitaria que responde o representa sentidos de pertenencia colectiva de grupos y sociedades a un espacio en particular.

CAPÍTULO II ESTANDO ES QUE HAN ESTADO

Entonces los impulsos de la libertad los llevaron a explorar estas tierras, a adentrarse en sus selvas húmedas y densas, a congregarse y establecer formas de convivencia, a conocer los ríos y establecer rutas. A peregrinar de un lado al otro para fundar el sosiego y reconocer en un mundo que después de impuesto lograron apropiarlo.

Rutas de libertad



Fuente: Secretaría municipal de Planeación de Magüí Payán

El paso del municipio de Magüí Payán a orilla de río Magüí, donde llegan los motores y canoas de diferentes lugares; también se desarrollan varias actividades como lavar y bañarse, entre otras.

El proceso histórico y cultural vivido por los afrocolombianos en su larga travesía por establecerse como grupo humano, ha estado enmarcado dentro de una dinámica social de corte diaspórico. Así, la existencia de la población afrodescendiente, lleva el ritmo de la movilidad y el desplazamiento que se presentan al margen de sus voluntades. Dicho desplazamiento o movilidad, en el mayor de los casos, está sujeto o referido a procesos económicos y políticos, centrados en el juego presente y permanente de la explotación, la extracción y el reconocimiento de los territorios y las comunidades.

La existencia y crecimiento de la población afrodescendiente en el país se ha dado bajo condiciones de relativa autonomía (Arboleda, 2010). Es decir que, el carácter diaspórico de su presencia, y su voluntad de desplazarse a cualquiera de los espacios o lugares, contienen cierto sentido de autonomía, pero no las condiciones en que se va y llega. Sostiene Arboleda que “todas las regiones saben que los afrocolombianos recorrieron el país buscando trabajo al ritmo de las coyunturas económicas” (Arboleda, 2010: 205).

En medio de este proceso diaspórico interno, se han presentado dinámicas de adaptación que pasan por los principios de identidad étnica. Éstas se manifiestan en prácticas cotidianas a través de elementos económicos, sociales y culturales, anclados al territorio y en demostración de ejercicios de marcada territorialidad; es decir, modos de vida particularizados y en contienda, que establecen las maneras de existencia y adaptabilidad de las comunidades al territorio; todo ello, sumado a los procesos de destierro que obedece a las dinámicas de violencia y desarraigo dentro de la zona de Pacífico. Pese a esto la dinámica diaspórica de la comunidad afropacífica sigue presentándose como proyecto de liberación constante en medio de la movilidad, la cual Lao-Montes (2007) la entiende como proceso de construcción de comunidad que pasa por una agencia histórica-cultural apuntada a dinámicas de autoafirmación.

El caminar y andar de los afrocolombianos como dice Arboleda, ha conjugado el sentido práctico-ideológico de la economía y la cultura en las comunidades. La relación mantenida entre economía y cultura ha estado mediada por relaciones de explotación y exterminio de la población. Por ejemplo, existen dos momentos fundamentales de este proceso que se dieron entre el siglo XVII, XIX y el XX que posibilitaron dichas dinámicas que fueron agenciadas por el Estado y la iglesia (Arboleda, 2010), uno tenía que ver con la explotación de los recursos y, el otro netamente el proceso de conquista

reconquista evangelizadora, que se pueden ver como “desarrollo y civilización” a nombre de la cristiandad.

Misioneros, empresarios y comerciantes fueron los actores que entraron a la escena económica y cultural de los afrodescendientes en el país. Las relaciones comerciales y de producción que sostenían y sostienen las comunidades se desestabilizaron por la inserción de procesos económicos externos; y a su vez, se afectaron sus prácticas culturales, ya que eran y son relaciones desiguales mantenidas bajo el sentido de dependencia, establecidos por múltiples actores que incursionaron en los territorios de las comunidades afrodescendientes. Estos, de algún modo, marcaron el ritmo de la existencia y presencia de éstas.

La dinámica de los procesos de las comunidades afrodescendientes en Colombia, presenta una continuidad histórica determinada a través de los embates económicos. Los que han estado acompañados de guerras por la explotación de los territorios ancestrales de estas comunidades; sin embargo, en medio de ellos se ha forjado como estrategia de vida, a través de la cultura que se posiciona de manera material y simbólica.

Al calor del fuego cruzado de esta guerra prolongada sin precedentes en los territorios ancestrales, este tortuoso ir y venir de siglos de la diáspora afrocolombiana, que obedece a fuerzas de todo tipo, ajenas a su voluntad y sus vidas, experiencias de caminandar –que en parte de la memoria histórica del Pacífico ha registrado en canto, bailes, cuadros teatrales y obras literarias–, sitúa un nuevo momento de las comunidades, marcado otra vez por una avalancha (Arboleda, 2010: 216).

Las comunidades de afrodescendientes han hecho presencia a lo largo del país marcando sus ritmos de existencia y modos de vida bajo condiciones de movilidad y desplazamiento. Sin embargo, su presencia no es sentida, imaginada ni representada a lo largo del territorio, sino que se encuentra demarcada, es decir, espacializada geográfica y simbólicamente, además de naturalizada desde un imaginario único de los afrodescendientes que entran en el juego dinámico del progreso y el desarrollo.

En ese sentido, el Pacífico y con él sus pobladores, hace parte de dicho juego en el que el discurso y dinámica del desarrollo aparece discursiva e imaginariamente como la puerta que los va a conducir hacia la existencia misma del bienestar. Además se transfigura en la posibilidad “palpable” de poder llegar a ser diferente, de acariciar el deseo y sentirse feliz. Sin embargo, la realidad de su presencia es otra; es y ha sido en sí

mismo la práctica de la desolación, la marca de la pobreza, un desastre inconcluso que ha marcado la marginalidad en los espacios y los rostros que se puede observar desde la época de la colonia hasta los siglos XIX y XX. El progreso y el desarrollo dentro del Pacífico colombiano, sigue amparado en la promesa de llevar el cambio y el bienestar, además de “fortalecer” las prácticas culturales en todos sus escenarios. De manera que, en la región se ha mantenido la idea del crecimiento como lema, pero realmente la pobreza ha sido su resultado como práctica.

Así, los procesos y dinámicas del desarrollo que se dieron en el Pacífico colombiano y que, además de invisibilizar su población, la sentencian a una pobreza que perdura en el tiempo, pero que no tiene la capacidad de anular las prácticas culturales, sino que se van al ritmo que implementan dichos procesos. Por tanto, la dinámica y proceso del desarrollo presente en este territorio, se ha dado en el juego de las políticas del desconocimiento y reconocimiento, que van desde las prácticas de esclavización durante casi tres siglos hasta el inventario de los recursos naturales realizado a mediados del siglo XIX, junto con la reconquista evangelizadora por parte de las ordenes religiosas, pasando por la Reforma Agraria y Desarrollo Rural, a partir de la década de los sesenta en el siglo XX, que nunca reconoció en éstas poblaciones, agentes sociales del desarrollo y declaró sus territorios baldíos, hasta llegar a las lógicas del multiculturalismo (neo) liberal, que se extiende en legislaciones formales de reconocimientos sin compaginarse con las dinámicas de redistribución.

Básicamente el progreso y el desarrollo que se dio en Colombia dentro de esos procesos de modernización del campo, negó la existencia de grupos sociales que habitaban algunas zonas del territorio, en especial los territorios habitados por población afrodescendiente e indígena en el Pacífico. Al decretar sus espacios de vida como territorios baldíos, dio cabida a la explotación de los recursos por parte de terratenientes foráneos venidos del interior del país, además de generar un proceso prolongado de invisibilización, destierro y pobreza.

La llegada de las políticas de reconocimiento presenta otro escenario del desarrollo visto como rural, donde se acepta la existencia histórica de grupos sociales diferenciados en el Pacífico, en especial los constituidos por población afrodescendiente, pero estas políticas no mejoraron las condiciones materiales de existencia de estos grupos, sino que agudizaron de cierto modo la pobreza. Cabe decir

que, ese nuevo envite del desarrollo que se metió al Pacífico colombiano alteró y dañó todas las condiciones de existencia construidas por los grupos humanos, al determinarlos como subdesarrollados, conceptualizándolos en calidad de prolongaciones de los recursos naturales, y así, poderlos explotar a través de programas, planes y proyectos, articulados ahora bajo el concepto de biodiversidad.

El proceso de progreso y desarrollo en el Pacífico colombiano obedece a políticas de expansión y crecimiento, además de régimen de representación e identificación (Escobar, 2007: 25) que son sostenidas por dichas políticas; en segundo lugar, se establecen políticas de desarrollo para el Pacífico; de manera simultánea se van dando las prácticas culturales de las comunidades vistas dentro de sus modos de vida, que se van configurando alrededor de las tensiones que escenifica dicho proceso. Todo ello es el reflejo de políticas de reconocimiento, que pasan por la cultura como nueva vitrina dentro de las lógicas y políticas del desarrollo en tiempos de globalización, neoliberalismo, explotación y exclusión sistemática de las comunidades afrodescendiente y su territorio.

Progreso y desarrollo, el escenario al que entra el Pacífico

Esa cosa extraña que no se sabe qué es, pero que se llama desarrollo, vino a remplazar de manera imaginaria y esencial la idea de progreso agenciado en el siglo XIX como elemento de cambio en relación con el bienestar de la humanidad. Así, el desarrollo vio la luz a nivel mundial a mediados del siglo XX, basado en el “trato justo” (Escobar, 2007: 19). Una mirada desde arriba, que supuestamente reconoce las desigualdades en el mundo y, pretende desde ese trato justo combatir la miseria, es decir, llevar el desarrollo a todos los lugares donde se exprese dicha situación.

En esa postura de reconocimiento de la miseria de algunos lugares del mundo, y el sentido altruista y humanitario que el desarrollo expresa, más que una demostración de buena vecindad, debe comprenderse como la nueva manera en que se presenta el colonialismo económico, social y político en el mundo. El desarrollo tiene la potestad de señalar y reconocer en sí mismo los espacios donde debe llegar a partir de la división geopolítica del mundo, según los criterios de clasificación que este define. Así, Escobar

afirma, que el desarrollo más que ser una solución al problema de la miseria y el hambre, es la imposición sutil de un nuevo régimen de representación.

Como régimen de representación, el desarrollo posibilita la construcción de ese “otro” visto y construido dentro del imaginario del subdesarrollo, al cual hay que proporcionarle los elementos necesarios para que alcance tal estado. De esa manera, la presencia del desarrollo se hace evidente a través de la imposición de una creencia universal sobre el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia de los subdesarrollados. Así, el desarrollo como cara amigable de la modernidad colonial inventa y dimensiona al subdesarrollado, al que hace imperativo combatir en todo tiempo y espacio donde este emerja con la misión de erradicarlo.

En el desarrollo puede advertirse un renovado discurso civilizatorio que se agencia desde las relaciones de poder. Inventar al “otro” como subdesarrollado y bajo el discurso de desarrollarse, lo que constituye básicamente es su infantilización, disminuyéndole la capacidad de producir bienes materiales de existencia a favor de su bienestar. El desarrollo se configura sosteniendo-promoviendo la creencia de proporcionar bienestar a los espacios y grupos sociales que se encuentran en una verdadera o hipostática situación de subdesarrollo. Dicha creencia establecida y mantenida de avance se produce a través de la construcción discursiva del desarrollo, en su capacidad de presentarse como el salvavidas de las poblaciones en situaciones de miseria.

De ahí que, Latouche (2007) vea al desarrollo como una impostura conceptual práctica en la idea del crecimiento. Su practicidad crea necesidades y como tal, va agudizando la pobreza en tanto que ella es su sostén. En ese sentido, “el desarrollo económico sólo puede llevarse a cabo apoyándose necesariamente en la pobreza. No sólo el imaginario económico inventa la escasez, sino que también la pobreza vivida constituye una condición del crecimiento” (Latouche, 2007: 57).

El crecimiento creciente que promete el desarrollo, además de establecerlo desde su formación discursiva que es amparada a través de técnicas de poder (Escobar, 2007), también se garantiza por la capacidad de anclarse bajo formas discursivas prácticas y efectivas que alimenta la creencia en la promesa del crecimiento, en los espacios construidos como subdesarrollados. Se puede decir, tal como lo muestra Rist (2002) en su texto *Las metamorfosis del mito occidental*, que ese desarrollo que se da a través de

una formación discursiva, soportada en la dinámica de la cientificidad, que constituye un régimen de representación; básicamente es la transformación del proyecto imperialista, que tiene que ver fundamentalmente con la expansión y el crecimiento de quienes ostentan el desarrollo.

Cabe notar que, la transformación del proyecto expansionista de Occidente que, a su vez llamó desarrollo, se convirtió en un elemento deseado y, también en esa cosa rara para los llamados “atrasados”. El desarrollo como máscara del proyecto contenía y contiene en su interior dos elementos claves; uno que hace que se desee y el otro que sea algo raro o extraño, que no se alcanza por medio del deseo, convirtiendo a las sociedades a quienes se les impone en colectividades deseantes de unas realidades que jamás o muy difícilmente llegan a construir.

En razón a lo dicho, Rist sostiene que, “el desarrollo aparece así como un término cómodo para describir el cambio social que deriva de un proceso económico en la medida en que tiene ya una variedad de significados cercanos, ligados a la expansión y al crecimiento” (Rist, 2002: 38). La idea de crecimiento que ostenta el desarrollo es en sí, una idea de futuro, del devenir del cambio y como tal se fundamenta como creencia. Ese desarrollo constituido hace de la creencia el motor o el mecanismo con el cual se operativiza la expansión y el crecimiento, siempre en beneficio de los promotores de esa cosa que no se sabe qué es, pero que se anhela. Todo esto nos muestra que el desarrollo como elemento impuesto desde arriba, es sólo una ilusión que jamás va a ser alcanzada por los sectores denominados “atrasados”, ya que es una idea de futuro redimible que se convierte en teleología, de ahí que su funcionamiento se base en recetas, secretos y que su eficacia se concrete a través de sus pastores.

Aquí cabe la pregunta ¿el crecimiento para quién o en relación con qué? Una respuesta sencilla es que el crecimiento es para quién utiliza el desarrollo, no al que le llega. Es desarrollo que no se verá o solo llegaran sus efluvios, es simplemente una promesa que se forma discursivamente, cuya formación discursiva se vuelve práctica a través de la planificación agenciada desde proyectos, los que en calidad de recetas, salmos o decálogos prometen futuros admirables para los disciplinados que se ciñen a sus enseñanzas u orientaciones. Estos últimos se salvarán y desarrollo será su “feliz” morada.

En ese caso, en los espacios, sociedades, sectores y actores denominados subdesarrollados, el desarrollo viene siendo solo y nada más que un proyecto susceptible, demasiado susceptible de fracasar. Como proyecto llega y se va, cual mal visitador de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico, promete y nunca se deja “ver”. Motivo por el cual se puede decir que el progreso y el desarrollo, junto a otros elementos se metieron en los sectores denominados subdesarrollados y la situación social, económica y cultural cambió.

El Pacífico: se quedó dormido y no apagó la vela

Antes se dedicaban a la explotación de las minas, pero en el día haciendo mal uso de la libertad adquirida, han dejado en su mayor parte este trabajo por vivir en absoluta independencia, en las orillas de los ríos, sembrando unas pocas matas de plátano, algunas de maíz y otras de caña, cuyos productos, unidos a los peces abundantes de los ríos, y a los zainos y cerdos del monte, que pueblan las selvas no inundadas, les dan un grosero pero seguro alimento. Como viven casi desnudos; con un simple guayuco los hombres, y las mujeres con una vara de bayeta sujeta a la cintura, si quieren hacer una muda de ropa para presentarse en el pueblo, van a las playas de los ríos a lavar las arenas auríferas, y en pocas horas tienen lo necesario para sus compras (Codazzi citado en Arboleda, 2010: 207).

A mediados del siglo XIX Colombia quería implementar proyectos de modernización y, para poder embarcarse en ese viaje, se dio a la tarea de inventariar los recursos naturales, la geografía, los grupos étnicos y las costumbres de la gentes en diferentes regiones del país (Arboleda, 2010) entre los que estuvo el Pacífico. Todo esto con el fin de avanzar en ese proyecto modernizador que se veía como vía hacia el progreso. El inventario sobre los aspectos característicos del país en términos de recursos naturales, geografía y clasificación de la gente, era la justificación propiamente dicha constituida bajo la construcción de un “otro salvaje” donde se encontraban los grupos de afrodescendientes que no garantizaban, y además obstaculizaban el progreso y con ello la modernización del país. De esa manera se justificaba la intervención, o sea, se identifica al “otro” como atrasado para determinar sus posibilidades de existencia por la vía del progreso, violentando los modos de vida histórica y culturalmente construido funcionales a los horizontes de vida, elaborados desde y por las comunidades.

Pero, en este primer momento, aunque se inventarió la región del Pacífico, no estuvo considerada como espacio que pudiera posibilitar el avance del proyecto de modernización, ya que estaba habitado por “salvajes”, que vivían del autoconsumo y no se encontraban, ni se iban a encontrar en la nota de la comercialización y mucho menos en el proyecto modernizador. Un inventario que reconoció, pero que al mismo tiempo negó e invisibilizó una región y a una población donde se ejercía procesos de producción diferentes que no iban en la vía de la renta y la acumulación de capital. El imaginario de lo salvaje, tanto del territorio como de los grupos humanos que lo compone, iba relacionado con la intervención económica extractiva implementada en la región. Al respecto y a manera de ejemplo dice Agustín Codazzi¹¹:

El negro desnudo con solo una paruma o guayuco, es el habilitador de estas feraces tierras que no conoce sino el corto trecho marginal de los ríos en donde tiene fabricada su choza sobre horcones para librarse de las frecuentes inundaciones. Su tierra cultivada se reduce a unas pocas matas de plátano, caña, yuca, cacao, algo de maíz que riega en el monte [...] No es solo la ocupación de los pocos sembrados lo que constituye el trabajo del negro, porque estos son casi nulos; el principal es la explotación de los ríos y quebradas para sacar de en medio de las arenas y piedras las partículas de oro y platina que arrastran casi todos y debían ser de gran producto si la fuerza del negro correspondiera a la voluntad de trabajar (Codazzi, 2002: 405).

La descripción del territorio y las comunidades posicionaba un discurso y unas prácticas de exclusión y explotación. Esto hizo eco en relación con el imaginario del Pacífico y sus pobladores como espacio incivilizado, que necesitaba una intervención acorde con la necesidad de modernizar el país, donde el progreso era el ideal al cual se debía llegar, y para ello tocaba civilizar esta región. Dicha idea iba acompañada de misiones evangelizadoras, que se encargaban de negar y atacar las prácticas culturales y religiosas, como uno de los elementos que hacían parte de dichos obstáculos para el progreso y el desarrollo. En consecuencia, escollos para la civilización y su inclusión definitiva al proyecto moderno de Estado-Nación colombiano.

¹¹Fue un geógrafo italiano que participó de una Comisión Corográfica por toda la zona de la Nueva Granada con la firme intención de posibilitar un conocimiento del territorio. Además fue contratado en el gobierno de José Hilario López a mediados de siglo XIX para inventariar gran parte de las regiones neogranadina desde aspectos sociales y científicos como los antropológicos, sociológicos, botánicos, cartográficos entre otros.

En ese sentido, para el siglo XX, después de la segunda guerra mundial y seguida del discurso de investidura presidencial de Harry S. Truman en 1949 donde se habla por primera vez de desarrollo, se inicia el “despliegue” de la “lucha” contra el hambre, a través de programas de alimentación y de modernización del campo. El hambre fue el pretexto que tuvieron las políticas del desarrollo para justificar el saqueo y prolongar la dependencia de los países denominados subdesarrollados.

Colombia se montó en ese bus del desarrollo a finales de la década de los cincuenta, con la implementación de la reforma agraria, en la idea de modernizar e industrializar el campo, a partir de asignación de tierras baldías a terratenientes, con la intención de que el capital privado contribuyera al crecimiento, desarrollo e integración territorial del país. En ese proceso de implementación de la reforma, se tomó muy en cuenta la cuestión de territorios baldíos como cabida-posibilidad para dicho proceso.

Escenario predilecto para incursión del capital sin mayores restricciones, y sin responsabilidades sociopolíticas, pues estar ante territorios baldíos, donde sus habitantes, eran una especie de prolongaciones de la naturaleza, que no poseían titulaciones legales expedidas por el Estado les eximia de compromisos con las zonas potencialmente explotables. Incluso, se tuvo la convicción, de que el capital y la intromisión de pobladores con acervos culturales diferentes a los de sus pobladores históricos, contribuiría sustancialmente a la mejoría de la región, otra vez, el colonialismo, esta vez, un su versión criolla, atravesada por las lógicas estructurales de dependencia económica de la nación, encuentra asidero en tierras afrodescendientes. Así los preceptos racistas de Codazzi y después del Padre Bernardo Merizalde del Carmen de la Orden de los Agustinos Recoletos, presentados en una edición entrecruzada donde ciencia, política y economía capitalista se mezclan a nombre del progreso, desarrollo y la construcción de nación, proyectaron anclajes en la región del Pacífico. Proceso que aún se mantiene con denotada vigencia.

En este contexto vuelve a parecer la región del Pacífico, esta vez reconocida o clasificada como territorio baldío. Esto es precisamente con el fin de legitimar la comercialización y explotación de la tierra y los recursos naturales de la región, todo en nombre del progreso y el desarrollo de la Nación. La dinámica de implementación de la reforma agraria invisibilizó de forma discursiva la existencia de grupos humanos que poblaban dichos territorios, además de negar unas maneras de producir, estructuradas

alrededor de las formaciones culturales consuetudinarias, donde el peso de las relaciones tradicionales, de parentela, la mano cambiada, las mingas y los cultivos colectivos, las lógicas del intercambio, sin mediación exclusiva del dinero y no guiadas hacia el capitalismo monopolizador y devastador, serían atropelladas en nombre del desarrollo de tipo tradicional que iban en relación con un desarrollo interno. Al respecto sostiene Oslender que:

Estos modelos tradicionales de uso y propiedad de la tierra habían sido ignorados e invisibilizados por una legislación (Ley 2 de 1959) que declaraba las tierras rurales sin titular en el Pacífico como baldías, o tierras públicas no ocupadas de propiedad del Estado (Oslender, 2008: 146).

Así, las tierras se adjudicaban a particulares que tuvieran la capacidad de explotar de manera “efectiva” y “racional” los recursos naturales de la Costa del Pacífico. Esos particulares fueron las multinacionales madereras y auríferas que funcionaban con capital nacional proveniente de comerciantes y terratenientes andinos, en conjunción con inversionistas estadounidenses, franceses, ingleses, pues las misiones educativas fueron caras amables de esta lógica. Max Seidel en Tumaco, los alemanes en Buenaventura, los rusos en Timbiquí y Guapi, franceses en Guapi. Se fue agudizando la dependencia y el establecimiento de la pobreza por la vía de la explotación inadecuada de los recursos de la región.

Toda esta incursión de capital extranjero en la Costa del Pacífico desarticuló, en cierta medida, la reproducción material de la comunidad que se basaba en la agricultura del autoconsumo o subsistencia (Castillo, 2007). En muchos de los casos pasaron a depender en gran medida de las multinacionales, ya que fueron su interlocutor comercial. Se producía para la multinacional, porque se estableció como la única posibilidad de comercializar.

Hay que decir que, la apertura a la inversión de capital extranjero en la región del Pacífico gestó la nueva cara (cierto nivel) del empobrecimiento, en su versión capitalista dependiente, en tanto que, el capital generado a su alrededor no se invertía en el espacio local, ni regional de donde se obtenía, estableciéndose una dependencia económica. Dependencia económica de tipo estructural que iba a ser fatal, porque llegó un momento en que dichas multinacionales trasladaron sus inversiones a otras regiones y sectores productivos, al considerar que ya no quedaba nada que explotar o que en su

defecto continuar las extracciones suponían baja rentabilidad. Después de ello, con quién iban a comercializar. Dejando la esperanza del desarrollo como espectro que nunca encontró materialización en la vida de los habitantes de estos territorios.

Así, se puede ver que ese desarrollo fracasó y con ello la idea de reforma agraria. Entre los años cuarenta y sesenta se gesta una nueva escuela de pensamiento económico (Guzmán, 1976: 218). Dicho pensamiento iba a posibilitar el cambio y, a generar y agenciar el desarrollo en América Latina. La CEPAL sería la que implementaría las estrategias necesarias para establecer y dinamizar el desarrollo del subdesarrollo, como diría Gunder Frank (2005 [1966]).

El desarrollo del subdesarrollo era basado en la planificación y, la CEPAL vino a ser como la catequista del progreso y el desarrollo. Planificar el desarrollo era la solución. En ese sentido, y asumiendo la política de la CEPAL, la costa del Pacífico considerada subdesarrollada entro en el juego de la planificación de su desarrollo. Hay que tener en cuenta que, la planificación se pensaba desde los proyectos económicos, que era otra de las maneras de intervenir y explotar los recursos a nombre de proporcionar un desarrollo rural propio.

La idea de planificar el desarrollo de la Costa del Pacífico como región subdesarrollada tomó fuerza a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, en el marco de la implementación de las políticas neoliberales de desarrollo y reconocimientos culturales de diversidad y diferencia. La costa del Pacífico nuevamente fue reconocida como zona estratégica en materia de biodiversidad, por ende económicamente explotable y de apertura al mundo, bajo las nuevas metáforas de lo sustentable y lo sostenible, gestando una nueva agenda de intervención desarrollista conocida con el nombre de Pacífico Siglo XXI. Desde la visión de la administración central y visionando su re-articulación al mercado-mundo el Pacífico apareció como el mar del siglo XXI.

En este marco político, el Estado central mira hacia la costa del Pacífico como una región rica en recursos naturales, que es imprescindible explotar. A esto se articula un discurso que hace énfasis en que la profundización de la globalización convertirá a la cuenca del Pacífico en el “Océano del siglo XXI”, con los mayores intercambios comerciales del mundo (Castillo, 2007: 176).

Así, la forma de apertura comercial en que se pensó al Pacífico no necesariamente estuvo encaminada al desarrollo de la región, sino, como diría Wallerstein (2004 [1972]) al *sistema mundo capitalista*. Quiere decir que las políticas de desarrollo implementadas en esta zona, no son pensadas en su desarrollo, sino solamente en su explotación. Dinámica que genera pobreza, ya que es solo un instrumento de extracción de los recursos naturales olvidándose que es un espacio contenedor y creador de vida.

El resultado de esta política, que es una de las formas que adquiere la globalización en la costa Pacífica, es una fuerte presión sobre las tierras, consideradas baldías por las “representaciones dominantes del espacio”, pero percibidas por la gente negra como el territorio que les pertenece (Castillo, 2007: 176). Las políticas de desarrollo implementadas en el Pacífico a través de la intervención estatal y la inversión privada, provocan ciertos procesos de reivindicación por el reconocimiento a la existencia de grupos étnicos que han existido y existen en el territorio. Esto se va configurando en el establecimiento de políticas de reconocimiento que juegan al ritmo del desarrollo, es decir, juegan el juego de la planificación a base de proyectos y programas. Sigue existiendo la pobreza y la explotación del territorio en manos de otros.

En este contexto las políticas de reconocimiento, propias de las reconfiguraciones de los Estados latinoamericanos, donde tomaron asiento las lógicas del multiculturalismo (neo) liberal, a partir de las cuales se hacen nuevas cartografías culturales y políticas, articuladas a las dinámicas del capital, estructuraron un campo en el que la economía política de las naciones se definía en las posibilidades de aperturas de sus sistemas políticos y reconocimientos de actores otrora invisibilizados, sin que esto supusiera unas prácticas de redistribución de las porciones de poder económico y representación social, como aspectos constitutivos de cualquier posibilidad de avance diferencial de unas sociedades cuya característica principal es la diferencia. Así la región del Pacífico colombiano, poblada por afrodescendientes reingresa a los discursos del desarrollo transformado en los últimos “otros”, lo que imposibilita ontológicamente el mejoramiento de su bienestar.

Mundo habitado

La espacialización geográfica y simbólica de la experiencia vivida y sentida de las comunidades afrodescendientes se ha centrado en el imaginario de la región del Pacífico. Así, viene siendo en cierto sentido, un espacio de la memoria histórica y cultural de sus pobladores configurándose y constituyéndose dentro de un escenario de disputa cultural y económica como lo es en sí mismo la idea de su desarrollo. Esta geografía imaginada y recreada como homogénea, trae sus particularidades internas que hacen de ella un entramado complejo de relaciones, sentidos y modos de vida diversos que son el resultado del proceso dinámico diaspórico característico de las comunidades afrodescendientes.

La zona del Pacífico colombiano está cargada de diversidad que va desde lo identitario hasta lo económico, como puntos nodales que establecen un sentido propio de representación y posicionamiento influenciados por las características ecológicas de los ecosistemas de la región. Esto quiere decir que, el estado ecológico del Pacífico, representa un punto fundamental en la constitución de las comunidades afrodescendientes, en tanto que, han posibilitado sentidos de apropiación, permanencia y existencia del territorio en su sentido histórico-cultural, haciendo -en ese mismo proceso- del ecosistema un recurso cultural y económico para ellas.

La vida de los habitantes de esta región está ligada a todo lo que significa el agua: el mar, el río, la lluvia, la humedad, la vegetación, la pesca, la minería de aluvión. Este ecosistema ha influido en la identidad y la organización social de los pueblos afrocolombianos e indígenas de la región. Los ríos se han constituido además en fuentes de comunicación entre una vereda y otras, se han tejido redes parentales intra-río y entre ríos y constituyen los ejes articuladores entre las diversas subregiones y entre los ecosistemas (Motta, 2005: 35).

El uso del ecosistema que le dan las comunidades dentro de la región son escenificadas de manera diversa en relación con las formas de explotación de los recursos y el sentido particularizado en las prácticas culturales. Gran variedad y diversidad de los recursos naturales (fauna y flora) que se presenta en la zona han hecho de ella un lugar de atracción y disputa entre las multinacionales y las comunidades que la habitan,

mediadas por el Estado. Aquí la idea no es remarcar un determinismo ecológico sino dejar por sentado que en la configuración de las identidades étnicas existe una relación fuerte entre el ambiente, las dinámicas económicas y las prácticas culturales dadas dentro de un proceso histórico-cultural de mediana o larga duración.

Básicamente el proceso histórico-cultural que se ha dado en la región del Pacífico colombiano estuvo y está marcado por dinámicas económicas centradas en actividades extractivas, con ellas de explotación de los grupos humanos que la habitan. Todo ello a nombre del progreso, que más adelante se va a convertir en desarrollo, en la idea de la modernización del país como se especificó anteriormente. Así, la dinámica extractiva es parte constitutiva del modo de vida que se ha establecido en la región, a raíz de las relaciones mantenidas entre las comunidades y actores externos, como lo son las compañías económicas e instituciones o asociaciones religiosas con el territorio.

El interés y existencia del Pacífico ha estado marcado –como se dijo anteriormente- por coyunturas económicas, que en primera medida fue objeto de los intereses existentes por el oro que es un recurso natural que contiene el sentido simbólico y material de la “riqueza”. Luego vienen los intereses por los recursos vegetales tales como: la madera, el caucho, el tabaco, la tagua, la arcilla entre otros. Los recursos marítimos y la autonomía alimentaria es clave en este nuevo proceso, el agua. Todo ello dentro del ritmo que implementaron las demandas europeas, norteamericanas y las nuevas exigencias de articulación de los mercados con el tridente nipón (China, Hon Kong, Paon) que posicionan al Pacífico en calidad de corredor obligatorio de divisas y productos; de allí la agudización del conflicto armado en Buenaventura y la región en esos últimos veinte años; esto quiere decir que estas coyunturas económicas, son las que han condicionado y condicionan los modos de vida de las comunidades afrodescendientes en la región (Whitten, 1992).

Está claro que estas actividades extractivas, que se dan en la región tienen como punto central los recursos naturales. Estos son elementos variables en términos de uso y relaciones, que se dan bajo condiciones ya sea de subsistencia, autoconsumo o producción capitalista. Así, se establece una clara dependencia con la naturaleza, de modo que, su deterioro hace que se fragmenten las relaciones y modo de producción existente, con ello se modifican los modos de vida y las prácticas culturales, la cuales han tenido en el territorio y las territorialidades que subyacen su escenario donde se

hace evidente la imbricación entre identidades, culturas y espacios, propios de los habitantes que anexaron a fuerza de las re-existencias territorios antes inimaginados como habitables en el proyecto de nación claramente andinocéntrico, católico, blanco-mestizo y androcéntrico como el colombiano a lo largo de su historia.

“La alternancia y simultaneidad de las actividades fueron garantía de una estabilidad económica” (Arboleda, 2010: 207) referenciada como una sociedad de autoconsumo, que fue en un momento el principio básico del modo de producción de las comunidades afrodescendientes en el Pacífico. Sin embargo, ese modo de producción económico está sujeto al auge y declive de la economía extractivista del sistema capitalista; es decir, que influye en la economía de subsistencia como lo denomina Whitten (1992), *desquebrajando la estabilidad económica de la región*.

La relación presente entre la economía de subsistencia y la economía extractiva, se da bajo condiciones de desigualdad ya que vienen sustentadas desde las políticas del Estado, orientadas claramente a favor del progreso y el desarrollo. Las desigualdades se sustentan en el discurso del progreso y desarrollo que benefician a las empresas nacionales y multinacionales agrícolas, organizadas en la actualidad en torno a la implantación del monocultivo devastador de palma aceitera y explotación minera de aluvión, lo que altera evidentemente el curso de los ríos y deteriora los ecosistemas de la selva húmeda tropical, además de la presencia, en aumento de cultivos ilícitos de coca y amapola, con su agravante de esterilización de la tierra en lapsos de tiempo relativamente cortos que aparece como otro agente dentro de esas relaciones desiguales y de dependencia económica. Por ejemplo dice Sánchez que:

La forma de inserción económica del extractivismo es el enclave, es decir, un lugar donde se instala una infraestructura básica, donde se establecen unas relaciones económicas y sociales en los que subordina a la población al centro extractivo y donde se hace la explotación de un recurso natural (oro, madera, tagua y raicilla) hasta que el recurso se agote (Sánchez, 2010: 281).

El entrar y salir de la economía del extractivismo se da en el juego dinámico entre la demanda nacional y global de los recursos naturales y su agotamiento, que en cierta medida ponen a girar alrededor de ella la fuerza de trabajo poco calificada y por ende mal remunerado y el uso determinado del territorio. El modo extractivista de las empresas nacionales y multinacionales, ha afectado sobremanera el sistema económico

tradicional de las comunidades afrodescendientes en el Pacífico; este se “caracterizaba por la apropiación comunitaria o familiar del territorio y por tener como base la agricultura, lo cual se combinaba y complementaba con actividades extractivas y pecuarias” (2010: 285).

En general, el Pacífico colombiano ha estado y está sometido a procesos de explotación y extracción de sus recursos naturales, gracias al carácter biodiverso de sus ecosistemas; como también de las comunidades afrodescendientes e indígenas diversas, que lo constituyen en un territorio vivido, que se encuentra lleno de memorias histórico-culturales sujetas a dinámicas cotidianas de subsistencia. En condiciones de asimetría y dependencia estructural, lo que redundará en una economía básica, en la que los habitantes están sujetos a desarrollar las actividades económicas sin la ilusión de alcanzar niveles de bienestar social que esbozen dignificación de sus existencias.

Ahora bien, en medio de esa diversidad que compone y constituye el Pacífico como escenario de “progresos” devastadores para la región, y su estado perpetuo de lugares de explotación y extracción de los recursos sin compromisos de reinversión en bienestar social de sus habitantes, comprenderemos que esta zona del país y en particular la sub-región Pacífico sur se posiciona en calidad de particularidad histórico-cultural de esa diversidad, que es sustentada en y desde la región. La presencia, existencia y permanencia de comunidades afrodescendientes en el Pacífico sur colombiano, que se extiende hasta la frontera norte con el Ecuador, habitado mayoritariamente por comunidades afrodescendientes, igualmente han estado mediadas por coyunturas históricas y económicas prolongadas, pero de cierto modo particularizado por características geográficas y culturales. Así, las coyunturas han ido configurando ciertos imaginarios y prácticas en relación con las dinámicas y procesos culturales, sociales y económicos de dichas comunidades.

Cabe aclarar que las comunidades de esta subregión del Pacífico no han estado al margen de dichas construcciones, aunque de algún modo se ha marginalizado o ha sufrido los avatares de la invisibilidad por múltiples razones. Son comunidades históricas sujetas a dinámicas de explotación, y a su vez de sobrevivencia, que marcan una particularidad histórica común con una variedad de matices dentro del país y sujeta a su construcción.

En medio de este panorama de procesos de explotación y dinámicas de desconocimiento, reconocimiento condicionado y exclusión, la comunidad afropacífica ha establecido formas y maneras de construcción cultural e identitarias a través de estrategias de sobrevivencia que pasan por el sostenimiento de imaginarios y símbolos que se intercambian y relacionan al ritmo de sus vidas cotidianas. En ese sentido, las prácticas religiosas han sido el punto de sutura que dimensiona los aspectos identitarios al establecer una forma de apropiación, presencia y vivencia del territorio en un proceso permanente de construcción. A través de ellas, se construyen los símbolos, imaginarios e ideologías que posibilitan un sentido común-unitario que los identifica colectivamente. Además, son unos de los elementos que expresa un relato histórico compartido que ha viajado internamente de boca en boca por los ríos (Vanín, 2010) del Pacífico, y en esa medida fortalece o constituye el carácter de la comunidad afropacífica.

Lógicas del río y espiritualidad afropacífica sur

“En el Pacífico sur colombiano, los asentamientos mineros que caracterizaban las dinámicas de poblamiento de la región en la época de la esclavitud, tampoco estuvieron exentos de la construcción de nuevas expresiones culturales” (González, 1999) y de subversiones religiosas. Estas prácticas culturales y religiosas han sido consideradas como expresiones que reflejan simbólicamente relaciones susceptibles de adaptación asumidas, apropiadas y aprehendidas. Alrededor de intercambios, negociaciones culturales y explotación económica, se fue consolidando un legado cultural y religioso que se ha mantenido en una dinámica de transformación establecida en una continuidad que se sostiene de generación en generación a partir de la oralidad, la recreación simbólica e ideológica de la cultura de la comunidad afrodescendiente del Pacífico sur.

La oralidad y el sistema simbólico se elaboraron –construyeron, dieron y sirven, se utilizan como mecanismo de transmisión, consolidación y conservación de la memoria colectiva ritualizada, configurando históricamente la construcción y constitución étnico-identitaria de los pobladores afrodescendientes del Pacífico en general y del Pacífico sur colombiano en particular.

Cuando se habla del Pacífico sur se está haciendo referencia a la zona costera del departamento de Nariño, pero específicamente lo comprendido desde Iscuandé hasta Tumaco donde se entrecruzan el mar y los ríos. Los ríos que confluyen en el Pacífico Sur son varios, sin embargo los que toman importancia son pocos entre los que se encuentra El Patía, Telembí, Mira, Magüí y Guelmambí siendo afluentes navegables, además de ser promotores de actividades económicas y culturales, es decir, que han sido y son canales de intercambio de todo tipo.

Los ríos más que ser una referencia geográfica son elementos culturales que marcan o definen los sentidos, sentimientos, formas, existencias, permanencias y memorias históricas de las comunidades afrodescendientes; dicho de otro modo, “han influenciados y dado forma de manera sustancial a los patrones de vida cotidiana en la región, y la manera cómo han desarrollado en series específicas de las relaciones sociales espacializadas” (Oslender, 2008: 133) alrededor de los ríos circundantes entendido como espacio acuático. Propiamente, definen o constituyen, de cierta manera, las características particularizadas de los modos de vida de dichas comunidades.

Las comunidades se encuentran interconectadas a través de esta red de aguas, significadas en condición de hilos naturales, desde los que se tejen los constructos simbólicos e ideológicos que toman asiento en la configuración de las identidades étnicas internas, que se expresan y forman dentro de dinámicas cotidianas tanto económicas como culturales reflejadas a través de sus modos de vida.

La comunidad de afrodescendientes del Pacífico sur que certifica una construcción étnica-identitaria entendida como particular, dentro del entramado de lo afrocolombiano, se sostiene bajo el ritmo de los ríos Patía, Telembí y Magüí fundamentalmente. Atraviesan los municipios de Barbacoas, Magüí Payán y Roberto Payán, y se convierten en ríos étnico-identitarios (Motta, 2005) al ser los elementos y canales que posibilitan la configuración y el fluido de lo común del entendimiento como comunidad en términos de lo imaginario, simbólico, ideológico y material (véase Mapa No. 1).



Mapa No.1: Mapa del área de interés del Pacífico Sur

Fuente: <http://barbacoasnarino.gov.co/apcfiles/36613333633238316561376165636435/Comollegar.JPG>

En este espacio, los ríos son ese elemento fuerte que permite la configuración étnico-identitaria de la comunidad del Pacífico sur. También han servido de rutas comerciales donde se dinamiza la economía de subsistencia a través de intercambios permanentes. Las relaciones y prácticas culturales se articulan bajo el ritmo de los ríos que también identifican los espacios como Abajo, Arriba, el Viejo dándoles también una particularidad a los habitantes de cada una de las zonas. Así, se va configurando un sentido colectivo étnico-identitario, sostenido desde sistemas de símbolos e ideologías que posibilitan la permanencia, existencia y apropiación del territorio como elemento común para las comunidades.

Al reforzamiento de lo común en términos de etnicidad se suma la religiosidad y unas maneras de creer, que se expresan a manera de espiritualidad que se especifican en prácticas de tipo cotidiano, pero que a la vez se han podido expresar y constituir gracias a los sistemas de las aguas que son fundamentales para la movilidad del creer, dado en función del santo. Por lo tanto, la religiosidad en conjunto con el sistema de ríos es ese instrumento que determina las posibilidades de instaurarse en calidad de espacio común desde la dinámica de las procesiones acuáticas. A partir de ahí se elabora un tipo de intercambio de conocimientos entre distintas generaciones, familias y personas involucradas en circuitos culturales, a través de la instauración de los conocidos paisajes

potencializados y puestos a prueba en el momento en que se escenifica, dinamizan y se recrea el sentido étnico-identitario de las comunidades en el Pacífico sur, al que se hace referencia.

La configuración colectividad de los afrodescendientes en esta zona se deposita en un entendimiento específico de lo común, presente en una dinámica particular de vida sustentada fundamentalmente en la práctica ritual-religiosa, expresada a través de la adoración y celebración de los santos patronos, lo que de alguna manera posibilita su existencia y dignidad en condición de re-existencia sociocultural desde sus maneras de creer, en ese continuado proceso de asirse a su territorio.

Dentro de la religiosidad como elemento central de la etnicidad aparecen los santos como eje articulador de las identidades y el entendimiento común de la comunidad. Ese entendimiento común se enmarca especialmente en la figura del Nazareno, donde su presencia se establece como vínculo colectivo de la espiritualidad en relación con sus modos de vida. En ese sentido, vienen siendo “mediadores en la red simbólica e ideológica” (Motta, 1998: 47) de la comunidad.

Nazareno bendito, aquí te traemos contigo vinimos y contigo nos iremos...

La práctica religiosa donde la presencia del *Nazareno* es el vínculo, toma gran importancia en el establecimiento de los procesos de articulación y construcción de la identidad étnica de la comunidad afropacífica a lo largo del Pacífico Sur y en los lugares en los que hace presencia esta comunidad a partir de sus movimientos poblacionales propios de estas diásporas internas y cortas en el sur-occidente colombiano. Lo que permite el agrupamiento de imaginarios y simbologías comunes en el acto mismo de la construcción étnica, expresada desde su ritualidad cotidiana representada-escenificada en las fiestas patronales y velorios a los santos, posicionados en condición de espacios y escenarios de socialización y diálogo con y entre ellos.¹²

Dicho de otro modo, brinda la posibilidad de proteger y dignificar la vida a través de la glorificación de su espiritualidad, acto materializado cotidiana e íntimamente por medio de su adoración; es decir, que ha facilitado y facilita la

¹² Nazareno está sentado junto con la trinidad, se hincó, se arrodilló y haciendo reverencia se paró (estribillo de arrullo afropacífico).

comunicación y participación de lo divino y lo humano en la configuración de su mundo vivo espiritual, material, simbólico e ideológico, escenificado específicamente en el acto de la religiosidad. Así, lo simbólico y lo material, se entrecruzan dando origen a la espiritualidad, propia de las formas de ser, sentirse y significarse parte de las comunidades afropacíficas en el sur de esta región, en donde el santo, monta, ordena y da vida a su comunidad, incluso posicionando normas que se transmiten de generación en generación, marcando compromisos indelebles entre comunidad y patrono.

Las comunidades afrodescendientes del Pacífico Sur, existentes en Barbacoas (Guelmambí), Magüí-Payán y Roberto Payán (Las Mercedes Chimbuza), usan conciben, sienten, viven y se relacionan cotidianamente con el Nazareno y los santos desde su sentido de actores o agentes sociales y culturales dentro de sus modos de vida, convirtiéndoles o entronizándoles en calidad de puntos de sutura de su marco étnico-identitario; es decir, que este hace presencia y se vincula como símbolo común-unitario en la vida cotidiana de la comunidad.

El santuario del Nazareno se encuentra ubicado en el municipio de Magüí Payan, este cuenta con una extensión de 2989 km² situado al centro-occidente de Nariño, contaba según el DANE de 2005 aproximadamente con una población de 16.394 con una proyección para el 2013 de 21.086 habitantes; la mayoría de su población se encuentra en la zona rural manteniendo la vida dinámica de los ríos. El Nazareno se ha territorializado imaginaria, simbólica e ideológicamente en el sistema cultural y social de la comunidad afropacífica a través de una historia llena de milagros y apariciones que ha pasado de boca en boca posibilitando su vinculación identitaria (Vanín, 2010).

En el último cuarto del siglo XIX, en que se registra la fecha de reconocimiento de este espacio, fue denominado como el caserío de Jesús, que concuerda con la cruzada misionera y el inventario hecho del Pacífico Sur. De algún modo, esto viene a ser relevante en cuanto a la vinculación de la presencia del Nazareno a la construcción étnico-identitaria como principio colectivo. Para el siglo XX, se refuerza su presencia dentro del imaginario como símbolo oficial. El Nazareno es un símbolo que encarna la memoria histórica de la comunidad del Pacífico sur, y se mueve al ritmo de los desplazamientos y destierros de la gente.



Fuente: Secretaría municipal de Planeación de Magüí Payán

Iglesia actual de Magüí Payán donde se encuentra la imagen de Jesús Nazareno ubicada en el parque central. Es uno de los espacios de encuentro de la población, además de ser el lugar donde se ubican las entidades administrativas. Cabe decir que, en las esquinas se encuentran situados grandes negocios cuyos dueños son forasteros tal como los llama la gente del lugar.

Ahora bien, es en este contexto en que gira el proceso de esta investigación. Por ejemplo, he visto que la presencia del Nazareno aparece en la memoria de la gente afrodescendiente del Pacífico Sur, al que se hace referencia como uno de los elementos móviles de entendimiento común étnico-identitario. *¡Es que Nazareno es un santo vivo!* expresión que se usa permanentemente al momento de hablar de la existencia, presencia y poder que tienen los santos y en especial el Nazareno en el Pacífico sur colombiano, además aparece como un protector infalible.

Lo fundamental es que este santo vivo, que forma parte del mundo cotidiano de las comunidades, se usa simbólicamente e ideológicamente como amparo y protección para vivir, además de tejer la espiritualidad de la zona; una espiritualidad que resulta de las redes acuáticas. La idea de vitalidad del santo que se repite una y otra vez, es asumida como una verdad que acompaña a los pobladores afrodescendientes del Pacífico en su día a día. Se sostiene tradicionalmente que el Nazareno es un santo que apareció en un fango y que ahí mismo donde apareció se construyó la iglesia, lugar sacralizado donde se encuentra actualmente. Lo que lo hace vivo es su aparición y la voluntad que tiene para actuar indistintamente en los asuntos de la comunidad que en muchos casos se siente como el poder milagroso de su gracia; por ejemplo en las fiestas, celebraciones,

dinámicas de producción etc., son voluntad de Nazareno, él solito es el que manda, según la visión de sus devotos.

El hacedor de cultura

El carácter vivo del Nazareno se da por múltiples variables que lo posicionan como un actor fundamental para la comunidad afropacífica. El milagro es uno de esos elementos que le permiten hacer presencia, entendido este suceso en ocasiones imperceptible, sentido como fuerza activadora de fe, que está presente en la cotidianidad de sus devotos como ayuda y respaldo. La voluntad y el poder de decisión de aparecerse en el lugar que desea, estar con quién desea y escoger a quién servirle en el preciso momento según la versión de sus más asiduos seguidores, que lo ancla con el territorio espiritual, comunitario y cultural de estos pobladores y hace que sea sentido e imaginado como un miembro más, además, tiene la virtud de que “la gracia de Dios” vive entre los que más lo necesitan, por ello es su santo y rector de muchas de las actividades que constituyen sus proyectos de vida individuales o colectivos.

En razón de ello y para reforzar un poco la idea del sentido vivo del santo. Me permito citar lo que me dijo uno de los pobladores al momento de hablarme del *Nazareno*, cuando le pregunté el porqué de su existencia, me dijo:

Nazareno es un santo vivo/ Nazareno llega usted/ pongamos a Payán/ al pueblo de Payán/ usted entra en la iglesia/ y desde que entra a la iglesia Nazareno esta con los ojos vivos con usted/ cuando Nazareno quiere salir a las procesiones de la iglesia sale/ cuando Nazareno no quiere salir a las procesiones/ Nazareno se pone grande y por la puerta de la iglesia no sale para fuera/ o sino/ cuando no quiere hacer eso manda sus aguaceros a la hora de la procesión/ bueno vamos a sacarlo en la banda pa' fuera pa' recorrer el pueblo/ Nazareno llega y ahí mismo el aguacero/ está haciendo sol ahí mismo viene el aguacero/ entonces Nazareno es un santo vivo/ hay que creer en él porque él es un santo vivo/ un santo que hace milagro/ a muchos los ha levantado de la cama estando enfermo sin ir onde medico.../ y por eso nosotros tenemos esa creencia en él y lo celebramos (Gustavo Valencia, 2008, entrevista).

Así, el Nazareno al igual que otros santos, santas y vírgenes, son objeto de celebraciones consideradas patronales, además de los arrullos o velorios realizados dentro de la unidad doméstica y fuera de ella. Las celebraciones que giran alrededor de los santos, se hacen con relación al día de su aparición o mito de origen. Dichas

celebraciones se hacen a ritmo de tambores y cantos sonoros expresados por mujeres y hombres, los que en trenzadas devociones, con expresiones musicales, en las que contestaciones, refutaciones y complementariedades se hacen plegarias para adorar su santo, construyen y reafirman un espacio común de sociabilidad que se media a través de los santos, en este caso del *Nazareno*.

La presencia del Nazareno como símbolo común-unitario viene siendo un elemento articulador que se expresa en los diferentes usos y maneras que le da la gente en la dinámica cotidiana, al ser protector y proporcionar cierto sentido de libertad y agencia a la comunidad. Las presencias del Nazareno constituyen básicamente un elemento de identidad cultural que se dinamiza en las cotidianidades insertas en procesos dinámicos de construcción histórica. En ese sentido, la presencia del Nazareno es vinculada a la construcción y constitución de una identidad cultural propia en el Pacífico Sur que pasa por lo étnico-racial.

CAPÍTULO III

DE RELIGIOSIDADES, SANTOS, VÍRGENES Y SANTIFICACIONES

Todas las culturas humanas se asemejan una a la otra hasta cierto grado y que las diferentes culturas simplemente valorizan de manera distinta los elementos comunes, que una pone el énfasis aquí y otra allá, y que las diferencias entre las culturas queda determinada por la disposición y relación recíproca de los elementos.

Janheinz Jahn



Fuente: fotografía del autor
Recorrido de la comunidad de Borbón (Esmeralda-Ecuador) con San Martín de Porres hacia la balsa (3 de noviembre de 2012).

En este capítulo pretendo mostrar, a partir de dos escenarios de devoción y práctica de las religiosidades afrodiaspóricas en América y el Caribe, particularmente desde el cubano y el brasileño, la manera cómo se han construido a partir de un sistema de creencias referente a los orishas unas identidades-étnicas afrodiaspóricas que en medio de todo contienen su particularidad tanto histórica como cultural. En ese sentido, han servido de paradigma para la interpretación y comprensión de otras realidades afrodescendientes de corte religioso y étnico identitario, además de ser funcionales a una serie de procesos políticos y sociales en esa idea de una ancestralidad de origen africano. Estos escenarios los he pretendido establecer a partir de la búsqueda por el sentido de la cubanidad o cubanía representada a través de la presencia de la Virgen de la Caridad del Cobre y los Orishas que encarnan simbólicamente y culturalmente lo (afro) cubano. Por otro lado, aparece el candomblé en Brasil como un escenario particular de identidad étnica que se presenta alrededor de lo negro-africano o afrodescendiente, que dota de sentido la práctica cotidiana de su religiosidad a través de la estrategia operativa de los santos y sus implicaciones étnico-culturales.

Antes, quisiera decir, que la presencia de los santos y vírgenes como símbolos articuladores en la búsqueda de las identidades étnicas pasa por un proceso histórico cultural específico ya sea de corte étnico o nacional que refleja aspectos y matices de la diáspora africana. En ese sentido, para comprender ampliamente el uso y apropiación de los santos y vírgenes en relación con la construcción de identidades étnicas afrodescendientes hay que tener en cuenta las particularidades históricas y culturales de cada una de ellas. Para ello, hay que separarse un poco de los paradigmas interpretativos generales como lo ha sido el proceso de lo yoruba en esa búsqueda de una africanidad o ancestralidad como sustento identitario “universal”, ya que lo que hacen es homogenizar y esencializar las diferentes realidades de los procesos dados de la diáspora africana haciendo que se pierdan muchas formas y sentidos como se ha hecho vida en los diferentes contextos.

Así, la religiosidad o el mundo religioso afropacífico sur ha sido totalmente construido a partir de tensiones y negociaciones con el catolicismo tradicional, manteniéndose -en cierto sentido- por fuera de las ortodoxias de la santería y los cultos africanos. En este caso, es importante mirar estas realidades a través de una “*diacronía*

profunda de la diáspora”¹³, en términos de que la multiplicidad de espacios, eventos, situaciones, en las que los afrodescendientes reconfiguran sus identidades, en este caso las de carácter religioso, por más que no se encuentren explícitas en un calendario Afrodiaspórico, se topan en fechas, tiempos y características, que hacen pensar en las conexiones diaspóricas que en miradas de larga, mediana y corta duración se convierten en diacríticos para pensar que la identidad afro en relación con la religiosidad. Esta presenta unos puntos de discontinuidad constante, producto de sus trayectorias y existencias diferenciadas ligadas a los espacios y tiempos propios de cada comunidad y/o individuo, factor que paradójicamente se posiciona como línea de continuidad, es decir, las discontinuidades de tiempos, espacios, y expresiones, que a simple vista desconectan, son más bien, los puntos de sutura de unas colectividades que encuentran en las expresiones de fe y religiosidad unos nichos infranqueables para rehacer sus proyectos de vida, bien sean individuales o colectivos.

De allí, que se pueda plantear, que aunque se quiera mirar estas expresiones ligadas al concepto de la ancestralidad, no en pocas ocasiones des-historizado y con serias posibilidades que fundirse en una suerte de esencialismo que propugna por los ostracismos culturales, en busca de conexiones puras e inalterables, pueda proponer, que si bien nuestras identidades y expresiones de tipo espiritual y religiosas, escenificadas en las miles de festividades, pertenecen a un sustrato ancestral, dicha ancestralidad es moderna. Dicha “*ancestralidad moderna*” (Arboleda Q, 2012), puede ser comprendida como el sustrato al que se recurre incontables veces y por distintas motivaciones en busca de generar nociones de sentido a las prácticas religiosas y sus trascendencias en las comunidades afrodescendientes; el asunto recae en el hecho de que cada vez que recurrimos a dichos sustratos, los componentes que absorbemos como los que sumamos están atravesados por unas racionalidades modernas, cuya intencionalidad está marcada por las preguntas que trascienden el simple hecho religioso. En ese plano, al interrogarse por quiénes somos, en qué nos convertimos y los cuáles van a ser nuestros atavíos que acompañen los recorridos iniciados o interrumpidos, resultan siendo complementos configurados en relaciones de poder y significación enteramente

¹³ Esta noción salió de un diálogo que sostuve en algún momento con Santiago Arboleda y Jhon Henry Arboleda dos intelectuales afrodescendientes colombianos, sobre identidad y etnicidad en contextos urbanos.

modernas y por ende susceptibles a ser historizadas y comprendidas en su origen, consolidación y desarrollo.

Entre la cubanidad y la cubanía

La cubanidad y la cubanía han estado sometidas a fuertes debates y construcciones culturales que obedecen a la nacionalidad, teniendo en cuenta las particularidades de lo que es y se considera ciertamente como cubano o perteneciente a él. Lo que queda claro, es que tanto la cubanía como la cubanidad se enmarcan en un sistema de representaciones simbólicas construidas o significadas a lo largo de los procesos históricos de Cuba en la búsqueda de una identidad sentida, vivida e imaginada que responda a un sentido colectivo. Esa búsqueda se centra en un interés por reconocerse y establecer unos parámetros de identificación y particularidad que incentiva a la pregunta referida sobre qué representa la cubanidad y la cubanía.

En una conferencia dada en los años sesenta del siglo anterior sobre lo cubano, Fernando Ortiz presentó el sentido cultural de la cubanidad y la cubanía, depositada en la manera como se construye y constituye humanamente lo cubano, haciendo esa distinción entre las dos denominaciones. Dice en tono personal: “pienso que para nosotros los cubanos nos habría de convenir la distinción de la ‘cubanidad’, condición genérica del cubano, y la ‘cubanía’, cubanidad plena, sentida, consciente y deseada” (Ortiz, [1964]: 4). Es decir que, la cubanía es la que representa la especificidad de lo cubano y por ende es una construcción de corte nacional.

En este caso en particular, tanto la cubanidad como la cubanía obedecen a un proceso de representación simbólica, que se ostenta en la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre, gracias a que, a lo largo de la historia de Cuba, se le ha llenado de contenido y significación. Una significación que responde a las necesidades históricas de la población en la construcción de una identidad nacional. La Virgen de la Caridad del Cobre, es concebida y considerada como la imagen manifiesta de Cuba al ser su patrona “universal”.

Todo este reconocimiento ha estado enmarcado en un proceso de legitimidad que oscila entre el pueblo secular que en su cotidianidad la vincula a diversos cultos, que incluso trascienden los marcos de las devociones católicas y la iglesia en calidad de institución que promueve y renueva las tradiciones que arrastran con el peso de patrona católica de esta nación del Caribe con fuerte presencia de ritos afrodiaspóricos reconfigurados históricamente.



Fuente:<http://www.aplopress.com/index-%202009.htm>

La Virgen de la Caridad asume simbólicamente las características de una Cuba mulata, construida en un escenario multiforme que comprende la relación étnico-racial entre lo indio, lo blanco y lo negro que se hace una como ella misma. Toda esta configuración étnica-nacional se encuentra amparada en una historia cultural donde la protagonista es la Caridad. Así, mientras Fernando Ortiz (2008)¹⁴ la considera como un estado de cubanidad dentro de un marco general de lo cubano; Olga Portuondo (2011) la presenta como un símbolo de cubanía que viene siendo la especificidad de lo cubano, que se evidencia en la presencia histórica material de la imagen en sus diferentes formas de ser asumida.

Por ejemplo, Portuondo muestra que la presencia de la Virgen de la Caridad se va componiendo de características identitarias definidas a través de la incorporación simbólica de lo criollamente constituido, que reposa en manifestación de lo mulato como un componente “real” de la cubanía. Por tal motivo, dice que:

Lo típico radica en esa incorporación e integración que no aprecia la menor grieta en la aceptación del culto como algo natural y dentro del ambiente histórico y geográfico de la isla de Cuba. Su vitalidad presente, indiscutible dentro de los criterios religiosos propios de la contemporaneidad, está dada por la íntima relación de la leyenda con el proceso integrador de la criollidad, luego de la cubanía (Portuondo, 2011: 61)

¹⁴ El texto que tiene como nombre: Virgen de la Caridad del Cobre. Historia y etnografía, es realizado a partir de los hallazgos inéditos de una investigación que estaba realizando Fernando Ortiz sobre Virgen de la Caridad del Cobre en los años veinte del siglo XX.

Tanto Ortiz como Portuondo muestran y rastrean, de algún modo, centrado en la cubanidad y la cubanía, los orígenes y las dinámicas de formación que ha vivido el pueblo cubano en relación con la imagen. La Virgen de la Caridad es para ambos un elemento simbólico central explicativo que evidencia dicha formación como pueblo. En ese proceso, los relatos de la iglesia y el de Juan Moreno como testigo presencial de la presentación de la imagen de la virgen, son elementos fundamentales que posibilitaron establecer esa dinámica de construcción simbólica de lo cubano a partir de ella, conjugada dentro del juego de una religiosidad “compartida”, basada en el creer existencial de su presencia.

La presencia de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre, obedece a la manera regular como han llegado los santos o vírgenes del santoral católico a los diferentes espacios de América Latina. En el mayor de los casos las efigies o imágenes son aparecidas de forma milagrosa, lo que toma relevancia a la hora de establecer su devoción como propia de un lugar. Además, dicha aparición tiene un sentido colectivo específico que las relaciona con los espacios y la población donde se configura o escenifica su aparición milagrosa. Así, la Virgen de la Caridad lleva consigo el rotulo de aparecida, en tanto que se le reveló a tres personas en un momento de angustia; las personas eran: dos de origen indígena y uno africano¹⁵, este hecho marca también la composición de un origen étnico que gira alrededor de su configuración como patrona al contener todas las características de la etnicidad cubana. Así pues:

Insertado el culto de la virgen de la Caridad del Cobre en el que hacer y pensamiento cotidiano de los cubanos desde el siglo XVII, el devoto asume esta advocación de la virgen María como algo naturalmente suyo, y no tiene memoria para elucidar desde cuándo le pertenece ni se ocupa de averiguar cuál es su origen, ni el porqué de la presencia de su imagen en el Cobre (Portuondo, 2011:89)

Quiere decir que, cuando la situación tiene que ver con la presencia y sentido de un santo o virgen en un espacio determinado, lo importante ahí es la magnitud con que se asume la fe y la devoción hacia cada uno de ellos. Por lo tanto, el asunto gira alrededor del manejo ideológico y simbólico de la espiritualidad, que pasa por una práctica

¹⁵ El fenómeno de las Vírgenes Mulatas como la Virgen de la Caridad del Cobre y las Vírgenes Mestizas como la Virgen de la Guadalupe funcionan como un dispositivo ideológico-simbólico de construcción de la nación como entrelace étnico-racial es decir como recursos culturales fundamentales para la construcción de la identidad nacional como mulata o mestiza.

discursiva que establece semejanzas en términos de la devoción. En ese sentido, la memoria colectiva en relación con la imagen no se mantiene a partir del interés por el origen, sino que lo importante y relevante es su sentido milagroso en el lugar.

De tal manera, se sostiene que la Virgen de la Caridad es una obra netamente milagrosa y cubana (Ortiz, 2008: 75). Ella tuvo la voluntad de aparecerse en ese lugar, para proporcionarle amparo a toda la población, en especial a “los menos favorecidos”. El origen de su aparición y los personajes a los cuales se les apareció responden a la necesidad de crear un sentido colectivo de apropiación, que tuviera, o en el mejor de los casos, asumiera la exclusividad a través de las diferentes maneras de interrelación étnica que se va encaminado en términos de su historia sociocultural a construir y constituir una “sola”.



Fuente:
http://www.corazones.org/maria/america/cuba_caridad_cobre.htm

Desde el punto de vista histórico todas las hebras de la urdimbre de la Virgen cubana pueden ser clasificadas en hispánicas, indias, africanas y criollas, según la oriundez de sus impulsos ideológicos. Esa imagen religiosa, como todos los demás fenómenos complejos de nuestra sociedad aluvial, ha recibido las aportaciones de esas corrientes espirituales, que hasta podríamos llamar étnicas, pues tanto valdría decir que a la formación del credo de la Virgen de la Caridad del Cobre han contribuido los pensamientos de la religión y de la magia de blancos, cobrizos y negros. Y aun digamos que aceptamos en la clasificación de aportaciones del término criollo, para clasificar estos hechos de ambiente cubano que son resultantes sintéticas de los otros elementos sustanciales más que la originalidad de algunos que nos sean propios y exclusivos; ya que, fuera de algunos factores históricos, que son cubanos por ambiente geográfico, todos los elementos intrínsecos de una creación religiosa son originariamente alienígenas (Ortiz, 2008: 76)

La presencia de la imagen se mueve dentro de un sentido práctico-ideológico, donde dinamiza una serie de factores que se dimensionan el sentido primordial de la etnicidad a través de su simbolización como mecanismo de unidad. La interrelación de elementos de lo católico, pagano y animista, tal como los nombra Ortiz, referente a lo hispano, indio, africano conjugado en lo criollo; obedece a una actitud que expone un sistema de clasificación y participación de los diferentes factores o componentes que se involucran

en la dinámica cotidiana de la construcción étnico-identitaria cubana. Lo ideológico y simbólico se presenta y sostiene en clave de un escenario de construcción de etnicidad que hace de ello su particularidad.

El encuentro de diferentes espiritualidades y religiosidades manifiestas en un contexto de interrelación, va acorde con el proceso dinámico y cotidiano de la formación y transformación histórica de una espiritualidad que se reclama como propia y que ha girado alrededor de la imagen de la Virgen de la Caridad como un elemento de identidad colectiva. Se puede sostener la idea de que “todos han coloreado a la Caridad del Cobre con su pigmentación espiritual, al pasarla de los altares de los blancos dominadores al corazón de los humildes dominados” (Ortiz, 2008: 77)¹⁶. Cabe decir que, el sentido relacional de la formación de la etnicidad en Cuba a través de la Caridad, responde a una suerte de criollización que se constituye imaginaria y simbólicamente, que al final reposa en lo mulato como constructo ideológico en términos culturales.

La imagen de la Virgen de la Caridad visualiza un color que representa la conformación étnico-racial de la población. Es un color que cada vez se va acercando al imaginario pensado y recreado a lo largo del tiempo. Ella ostenta la representación de una pigmentación variable que manifiesta una coloración o decoloración que se encuentra sujeta a la dinámica espacio-temporal. Dicho de otro modo, a la virgen le han ido cambiando sus matices espirituales en relación con la composición étnico-identitaria, al ritmo de las coyunturas culturales encaminadas a establecer la obra de la nacionalidad. Aquí, vale la pena decir que, dentro del proceso de identificación y construcción de lo nacional en relación a la establecimiento de la cubanidad y la cubanía a través de la virgen como símbolo cultural e identitario, ha existido una minimización del establecimiento de las relaciones raciales desde un patrón de poder pigmentocrático que niega o no se le da la relevancia a la práctica racista en dicho proceso.

Por otro lado, no se percibe una sintonía entre la presencia iconográfica de los personajes que participaron de su hallazgo, el relato o leyenda. En los relatos históricos y populares se sigue sosteniendo la presencia de los dos indios -como ellos lo llaman- y la del negro Juan Moreno, pero en la iconografía existe una ausencia o supresión del

¹⁶ Es importante reconocer que en el entre-juego y luchas étnico-raciales al interior de Cuba, cada colectividad étnico-racial le da sentido propio a la Virgen de la Caridad del Cobre; esto en la idea de no reproducir la lógica del mestizaje donde todo se conjuga en la identidad y cultura nacional.

indio como si no hubiese hecho parte de la magnificencia de la aparición. Ahí, la relación en términos de composición étnica-identitaria es otra, ya que en vez del indio se representan otras dos personas, uno mulato y el otro blanco, el negro se mantiene en su posición como parte fundamental en la configuración de la etnicidad cubana que pasa por lo amulatado de la imagen de la Virgen de la Caridad del Cobre.

[...] la que tiene por *mulata* a la Virgen de la Caridad. Es hoy la más popular. [...] Negra o Mulata, morena o parda, hoy predomina en Cuba la creencia de que el color trigueño de la efigie obrera es debido a su *sangre* africana. En general se cree que la Patrona de Cuba es mestiza, y es natural explicarse cómo ha podido difundirse esta creencia en el subsuelo cubano donde los cruzamientos africanos son tan antiguos, frecuentes e íntimos. Sin duda ella es un importante factor en la cubanización vernácula de la Virgen de la Caridad (Ortiz, 2008: 155)

En ese sentido y con la curiosidad que responde a un interés de investigación me di a la tarea de preguntar sobre la versión popular de la aparición de la Virgen que guarda una compañera cubana; ella apelando a una memoria histórica y haciendo uso de la tradición oral, contaba los hechos que marcan tal aparición y presencia de la imagen. La emoción la embargaba a medida que me hablaba de la Caridad o mamá Cachita, como le dije en algún momento, además asumía una actitud de orgullo dándole importancia a su existencia como patrona de Cuba. Al respecto me decía:

Se cuenta la leyenda de que de Santiago de Cuba de las minas del cobre, salieron dos indígenas, dos indios y un negro a buscar sal a las minas de la ciudad de Holguín en la bahía de Nipe, y cuando fueron a un cayó donde debían encontrar la sal para regresar a la playa los cogió una tempestad y en el proceso del camino, pues, encontraron la estampa de la Virgen de la Caridad del Cobre flotando con su ropa seca en medio de la tempestad, entonces le rogaron a esa imagen que encontraron y lograron pasar la tempestad en el cayó y, regresaron al otro día vivos y ahí en Nipe hicieron el primer monumento a la Virgen de la Caridad del Cobre, pero como se regresaban a Santiago de Cuba, entonces se llevaron a la virgen y por el lugar precisamente donde eran quienes la encontraron del Cobre, por eso el nombre de la patrona de Cuba (Arianni Batista, entrevista, 2011)

Aquí se encuentra claramente recreada y evidenciada la continuidad de una memoria colectiva “popular” cubana, que obedece a un carácter de identificación que pasa por todo un proceso de representación simbólica desde un discurso práctico como lo es la devoción tradicional hacia la Virgen de la Caridad del Cobre. Cabe decir que, la versión

de la aparición de la imagen que se mantiene en la memoria colectiva de los cubanos que sobrevivió en la tradición oral es la que construyó la iglesia católica a través de la invención del Capellán Onofre de Fonseca (1701), Julián José Bravo (1766) y Bernardo Ramón Ramírez (1782) vista como una continuidad.

El ejercicio de la política eclesiástica desde el siglo XVIII estableció una fuerte intervención en el proceso de composición étnica y cultural, a través del reforzamiento práctico-discursivo continuo de la devoción a la virgen como propia de lo cubano. Además, era la institución que le proporcionaba una “legitimidad” a la presencia y devoción colectiva de la virgen. La presencia y devoción a la Caridad le daba un plus a la iglesia en términos de reactivación de sus poderes en el escenario de la composición étnica y cultural en la que se encontraba Cuba; esto sin negar las diferentes tipos de apropiación que se le ha dado a la virgen en relación a la configuración étnico-identitaria de Cuba, donde el sector afrocubano muestra dicha diferencia.

Era tal la fuerza del culto y devoción hacia la imagen que estuvo vinculada a las guerras patrióticas e independentistas como una suerte de apropiación simbólica que servía de amparo espiritual¹⁷. Todo ello se utilizaba como medio por el cual se establecía la relación entre la iglesia, el ejército y el pueblo. Básicamente la simpatía popular que existía hacia la virgen le permitió a la iglesia la revitalización de sus poderes a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX; esta participó activamente de la simbolización y significación de la Caridad como elemento étnico-identitario que representaba una “unidad” nacional imaginada. Por ejemplo, “el último cuarto del siglo XIX, la ética patriótica del culto a la Virgen del Cobre se nutrió de su relación con las aspiraciones reivindicativas de los mambises en la manigua, y de la utopía de nación concebida por muchos durante la lucha, hasta que fue imposible desligarla de la personalidad nacional” (Portuondo, 2011: 227).

Así, algunos líderes del ejército Mambí le solicitan en 1915 a la Iglesia católica reconocer formalmente a la Virgen de la Caridad del Cobre como patrona de Cuba (Portuondo, 2011), lo que permitió sostener el espíritu y la fuerza libertaria del pueblo.

¹⁷ “A las puertas del siglo XIX, la creencia en la virgen de la Caridad ganaba prestigio. Ahora se nutría con la leyenda de las luchas de los obreros, sus siempre devotos, quienes habían conquistado la libertad ganada a la Corona. De boca en boca corría la historia de la tenaz lucha de los naturales de Santiago del Prado, forjada por los mismos hombres que habían levantado el santuario en honor a su patrona. La diáspora forzada y voluntaria contribuyó a extender la convicción de su potencia divina a lo largo y ancho de la isla de Cuba” (Portuondo, 2011: 186).

En ese sentido, se muestra un interés por reconocer fundamentalmente un símbolo nacional que representara esa unidad deseada. En 1916 el papa Benedicto XV declara a la Virgen como patrona absoluta de Cuba. De esta manera es como se fue institucionalizando la imagen con ese carácter simbólico identitario que recoge el sentido nacional del pueblo cubano.

La tarea estuvo también construida que se encarnó en la historia cultural cubana, a tal punto que muchos de los cubanos en la actualidad llevan consigo una imagen de la virgen en sus múltiples formatos; por ejemplo, medallitas, llaveros, afiches, estampitas, etc. Ellos creen en ella como patrona y la asumen como su protectora, además aparece siendo la redentora. En cualquier tipo de situación se aferran a la fe que les proporciona la presencia sentida de la Caridad. Al respecto dice Arianni: “para nosotros es como la madre, es una madre, siempre le decimos la madre, mamá Cachita”.



Fuente: Alexander Ortiz Prado
Formas de llevar o tener cerca a la imagen de la Caridad para su protección

La creencia o el acto del creer alrededor de la Caridad suponen la existencia de un proceso integrador armonioso de las prácticas culturales, identitarias y religiosas que se entremezclan a tal punto de no establecer o percibir, en muchos de los casos, la diferencia. Para Portuondo la presencia de Juan Moreno fue fundamental para la Iglesia católica, ya que permitió instituir todo un sistema de creencia y el acto de creer que tuviera los matices simbólicos de la población, con la idea de hacer de ello algo netamente propio y representativo. Juan Moreno resultó ser el elemento clave que reforzaba todo el trabajo evangelizador y administrador de la población por parte de la iglesia, gracias a que contenía o corporizaba la idiosincrasia de la criollidad, lo que

encajaba con el imaginario de lo mulato, siendo el resultado étnico-identitario de la historia cultural de Cuba.

Cabe decir que el fenotipo de Moreno sostiene la idea de una base étnico-racial que se vincula básicamente a la dinámica cultural del contexto. Dicho de otra manera, “la participación de Juan Moreno en el relato del hallazgo de la imagen de la Virgen del Cobre, [...] significa el vínculo de continuidad cultural entre el aborigen y el criollo” (Portuondo, 2011: 139). Juan Moreno y la Virgen de la Caridad del Cobre hacían la pareja completa para sostener todo un proyecto utópico étnico-racial que figuraba un posicionamiento simbólico, libertario y unitario.

La presencia de la virgen hacía parte de un proyecto político-eclesiástico que se basaba en políticas de integración y asimilación como una construcción de corte nacional. Es toda una invención creada desde arriba, pero sostenida desde la base popular que se reafirma y recrea cotidianamente el sentido de identificación alrededor de la devoción. Así se entiende que los que entraron en ese proyecto de integración y asimilación gradual fueron las personas afrodescendientes, porque la presencia indígena fue borrada del imaginario de la cubanía. Por ejemplo, Juan Moreno que daba paso a lo criollo y con ello al mulataje y la analogía de los santos de origen africano con los santos y vírgenes católicas era una manera de cooptar las expresiones étnico-religiosas y vincularlas a la idea de unidad nacional que es entendida como una voz de cubanía o cubanidad.

Sin embargo, lo que se dio dentro de esa dinámica cultural que giraba alrededor de las espiritualidades y las religiosidades no pasaba solamente por un proceso de integración o asimilación que se sostenía desde la iglesia y los poderes locales y nacionales en un solo culto como el de la Caridad; también se dio dentro de ese campo de disputa por lo nacional, un sentido y práctica religiosa paralela representada por un grupo étnico-racial específico que participaba de dicha construcción a partir de ciertas maneras de interrelación con un sistema religioso particular entendido como Santería¹⁸ de origen africano que hace parte de todo un proceso de reconfiguración étnica de los afrodescendientes o descendientes de esclavizados en Cuba.

¹⁸ Culto a los santos o práctica donde se venera a los orishas

Cuando hablo de una práctica religiosa paralela estoy haciendo referencia a una construcción y existencia simultánea de dos sistemas religiosos tales como el catolicismo y la santería que se encuentra en una dinámica de interrelación. Aquí es bueno aclarar que las interrelaciones siempre se han visto de manera unilateral, es el grupo afrodescendiente quien establece la interrelación y no es un proceso en doble vía. Dentro de la santería se ve la dinámica de interrelación a través de una similitud explícita entre las imágenes católicas y los orishas que son las deidades¹⁹.

Al respecto cito un estribillo de una canción afrocubana de Adalberto Álvarez y su e son que se llama: ¿Y tú qué quieres que te den? La cual muestra la manera como se emparenta y se establece similitudes entre las imágenes de ambos cultos:

Desde el África vinieron
Y entre nosotros quedaron
Todos aquellos guerreros
Que a mi cultura pasaron
Obbatalá las Mercedes
Ochún es la Caridad
Santa Bárbara Changó
Y de Regla es Yemayá
Va empezar la ceremonia
Vamos hacer caridad

El fragmento enuncia el proceso de desplazamiento que realizaron los santos del panteón yoruba desde África hacia Cuba como fieles escuderos o protectores de las personas que en un momento fueron esclavizadas y de sus descendientes. Todos esos santos se fueron insertando paulatinamente en medio de la presión eclesiástica y política que se encontraba en el ambiente ejercida por la Iglesia católica. Esto influyó en las formas de relación que se estableció entre los santos como elementos de recomposición espiritual y, a su vez, una reconfiguración étnico-racial que pasa por su manera particular de creer y posicionarse política, cultural y, por qué no, racialmente en un contexto de elaboración de identidad nacional, la que iba a salir enteramente signada por componentes de origen africano veladas en imágenes católicas, insertas en el ideario popular de la cubanía²⁰.

¹⁹ Utilizo esta palabra para hacer referencia a los santos y santas del panteón yoruba.

²⁰ “No levantes nunca la mano a una mujer. Ochún te está mirando, ella sí tiene poder. Quiere a Babalú, santo milagroso, pídele salud, pues sin salud no hay gozo. No busques problemas con la señora Oyá, pues

También fue importante la existencia de los cabildos para y de negros instaurados desde el siglo XVI (Bolívar, 1992 [1990]) para constituir ese sistema de creencia que se centraba en los santos; era el espacio que facilitaba ese proceso de recomposición y re-creación cultural que pasa por una espiritual ideológicamente protectora y libertaria. En razón de ello, dice Bolívar: “fueron asociaciones de africanos y sus descendientes de una misma etnia o tribu. Aunque la concepción colonialista la consideraba “una reunión de negros y negras en casas destinadas al efecto los días festivos para tocar sus atabales y tambores”, se trataba de asociaciones religioso-mutualistas” (Bolívar; 1992: 24). Aquello incidió fuertemente en los procesos de reconfiguración comunitaria o identitaria en un escenario donde se recreaban las memorias que encontraban un pasado y un presente común.

Así dentro del sistema de creencias de la santería Ochún viene siendo la Virgen de la Caridad del Cobre desde el sentido de la similitud de las virtudes, en las que se encuentra la fecundidad; pero que en últimas cada una representa una diferencia simbólica través de su comportamiento; la Virgen simboliza la maternidad vista como la madre de todas las personas cubanas, mientras Ochún es símbolo de la sensualidad y la coquetería como uno de sus atributos que se asemeja a lo humano; pero no se puede negar que dentro del contexto teológico yoruba, Ochún también viene a significar la maternidad universal entre otras virtudes den se encuentra el principio de la armonía. Bolívar (1992) sostiene que la práctica de la santería vino a ser oficialmente reconocida como práctica religiosa en el último cuarto del siglo XIX antes de la abolición de la esclavización.

Sin embargo, para Portuondo la legitimidad amplia de esta práctica religiosa de origen africano y la forma como se emparentaban y se establecían similitudes con los santos católicos se dio en diferentes momentos y de manera paulatina en cada espacio regional, es decir, en Occidente y en Oriente. Para mostrar un poco este caso cito la forma como Portuondo expone la situación:

En el occidente de Cuba, la Virgen del Cobre había ocupado un lugar dentro del panteón yoruba, equiparada a Oshún. Voluptuosa y sensual, esta Oricha era la dominadora de las aguas, y sus leyendas y mitos la identificaban como una virgen maternal en la sincretización religiosa:

para el cementerio a ti te llevará. Si quieres saber, oye bien, lo que va a pasar, pregunta al gran Orula, adivino estelar, oye, que todo lo sabe”... (NG la Banda; canción: “Santa Palabra”).

una mulata cubana cuarterona, de pelo crespo y grueso. (...) Al penetrar la religión yoruba en la región oriental hacia los años treinta del siglo XX, la Virgen del Cobre se incorporó a sus creencias. Reinerio Pérez, quien desempeñó un papel fundamental en esta acción, celebrada, en su centro de reparto Los Olmos, bailes y ceremonias ante el altar de sus santos la víspera del 8 de septiembre con ofrendas propias de su religión. (...) Al menos en el oriente del país, no se puede hablar de asimilación del culto a la Virgen del Cobre dentro de la Oshún yoruba; ambas mantienen paralelismo e interrelaciones. En todo caso, la participación de la Caridad en la santería y en otros cultos populares es una forma de expresar la fuerza de la cubanía dentro de estas creencias (Portuondo, 2011: 248-249).

La similitud entre Ochún y la Virgen de la Caridad y la forma como se fueron fundiendo las dos es asumida por el pueblo cubano al ritmo de sus dinámicas culturales cotidianas, que tenían que ver con las celebraciones u oficialización de los cultos, ya sea en la iglesia a través de la misa o en la casa de un santo desde el bembé. Los tributos y las ofrendas hacia cada una de ellas se entremezclan en el acto ritual. El 8 de septiembre que es cuando se celebra tanto Ochún como Caridad, se encuentran en un acto de unidad espiritual e identitaria de lo cubano, santeros y católicos todos agradeciéndoles y memorando sus existencias, pero marcando su diferencia ya sea étnica, racial o espiritual dentro de la iglesia. Es una creencia compartida, pero diferenciada en el mismo acto de creer.

Veamos como Arianni relata, a manera de ejemplo, la forma como se asume e interrelaciona la Virgen de la Caridad con Ochún estableciendo esa diferenciación, pero entendiéndola como parte fundamental de una cubanidad y cubanía. Aquí se refleja la configuración simbólica de una identidad de corte étnico-nacional que se instituye desde la relación emparentada de las dos deidades que aunque diferentes obedecen a lo cubano. Por lo tanto, dice:

Indistintamente de raza, de género, de creencias religiosas todos creen en ella; porque es que en la santería es Ochún, pero hay una mescolanza genial con ella, y lo mismo el día 8 de septiembre en la misa católica la ves llena de babalaos todos vestidos de blanco en su misa, que van hacen su misa, la procesión y de ahí se van pa' su bembé a celebrar a Cachita, y en el santuario católico, es católico pero está lleno de ofrendas que le han hecho ciento de santeros, y de hecho la flor que casi siempre se le pone, por ejemplo es el girasol, y el girasol es el de Ochún. Hemos llegado a un nivel en que no tenemos bien claro que es de una parte y que es de otra, como que es la misma; es la mulata hermosa, linda y sensual que es madre de todos los

cubanos que nos ayuda en todo, a la que le pedimos todo y el 8 de septiembre le hacen procesiones en todo el país.

La celebración es siempre a partir de las misas únicamente en lo católico, las oraciones y ese tipo de ritual; en la parte de la santería, pues, se celebra el 7 esperando el 8 en el bembé, no sólo se le hace a la Caridad del Cobre sino a todos los del panteón yoruba; el bembé con ofrendas de flores también, de comidas etc., pero las flores que se le pone de la santería casi siempre es el girasol en el número 5, porque ese es el número de ella; siempre las ofrendas tienen que ser de cinco, se le pone también muchos helechos porque dicen que propician la buenas energías y la favorece. Casi siempre está en lo católico desde el ideal de lo mariano, la virgen consagrada, la madre de nosotros los cubanos y en la santería está más un poco desde la mujer sensual que tiene mucho que ver con la cubana que es cariñosa, extrovertida; que es una mulata hermosísima, porque es mulata la Caridad del Cobre y, entonces un poco más humana para nosotros, para nosotros es las dos cosas: se llama Ochún, es de la miel y de los ríos... la Caridad del Cobre es la misma, se llame Ochún o se llame Caridad del Cobre es las dos cosas...(Arianni Batista, 2011, entrevista).

Lo que queda claro es que la Virgen de la Caridad del Cobre responde a una identidad cubana en su generalidad por el hecho de su sentido y significado como símbolo propio y representación colectiva de lo mulato que recoge los cruces ideológicos políticos y culturales, haciéndole un quite a la diferencia como un elemento constitutivo de lo cubano. Así, Ochún representa esa diferencia que pasa por la práctica religiosa de la santería; dicha práctica se encuentra claramente corporalizada de forma étnico-racial. Aunque las dos obedecen a lo cubano, cabe resaltar que cuando se habla o muestra a la Caridad se está representando a Cuba, pero cuando es a Ochún hace referencia a una santa de origen africano o a lo negro como una expresión particular de identificación.

Quisiera remarcar una diferenciación entre la presencia y existencia de las dos deidades que permite cierto matiz simbólico de la configuración étnico-identitaria que ellas posibilitan. La diferenciación consiste en que la Virgen de la Caridad del Cobre tiene la particularidad -de la estrategia evangelizadora católica- de ser aparecida como una obra milagrosa; mientras Ochún es una deidad creada con todas las características humanas actuando indistintamente. Aquí se presenta la dinámica entre aparecer y crear que representan la base de la construcción de la historia cultural de Cuba. Dos estados presenciales y vividos que se vinculan de la cubanidad y la cubanía desde su diferencia y composición étnico-racial.

Así se puede sostener que las relaciones de poder que se fijan en la representación, Ochún es venida de África, metida subrepticamente por esclavizados y celebrada de manera clandestina por mucho tiempo, la Caridad es “católica” impulsada por la iglesia y marca sin más la cubanía legítima. El juego entre lo universal-legitimado y lo particular-subalternizado, marcaron las relaciones tensas de donde surgen las identidades étnicas que se complejizan al hablar de la identidad cubana, por ende mulata hasta sus tuétanos.

Virgen de la Caridad “*aparecida*” como acto divino:

[...] Sucedió que saliendo del hato de Barajagua, a buscar sal a la bahía de Nipe, tres hombres, los dos de ellos indios naturales del país, llamado el uno Rodrigo y el otro Juan de Joyos, hermanos, en cuya compañía iba por tercera persona un negrito del referido pueblo, nombrado Juan Moreno [...]; estos tales, luego de que llegaron a la entredicha bahía de Nipe, se alojaron en un paraje que llaman Cayo Francés, y también Vigía; y como hicieron mansión allí aquel día, intentaron al siguiente salir a la costa en una canoa en solicitud de sal; lo que no pudieron ejecutar por los malos vientos y alteración del mar. [...] y con el sosiego que el mar tenía, entre la confusa luz descubrieron los tres navegantes a larga distancia un bulto blanco a manera de aquellos pájaros que vuelan casi tocando con las alas sobre las olas del mar; con esta novedad, cargaron más lo remos, hicieron un esfuerzo por seguir el bulto, que venía al encuentro del mismo camino que ellos llevaban. Ya más claro el día e inmediato a la visión, reconocieron que aquello que parecía un ave, era la imagen de María Santísima “ave de gracia llena: apareciéndoles también, venir volando hacia donde ellos estaban”. Con este caso maravilloso arrimaron la canoa, y tomándola en sus manos, la introdujeron en ella: traía un niño hermosísimo en su mano izquierda y en la diestra una cruz de oro. Absortos de todo lo visto, y más reconociendo que venía sobre una reducida tabla, que era la tabla donde navegaba sin fluctuarse en ella ni mojarse siquiera su vestido. Resueltos ya a seguir el viaje les detuvo ver que en la tabilla que venía (que se les quedó sobre el mar) estaban unas letras escritas de bastante proporción la que también tomaron y Rodrigo de Joyos, que sabía leer, vio que decían: “YO SOY LA VIRGEN DE LA CARIDAD” (Ortiz, 2008: 61-62)²¹

Ochún la diosa “*hecha*” humana:

Ochún, la bella entre las bellas, gustaba de pasearse por el monte. Cantaba y jugaba con los animales porque ella amansaba a las fieras y ni el alacrán la pica. Un día Oggún, el herrero infatigable que vive en la manigua, la vio pasar y sintió que se le traspasaba el corazón. Impetuoso y brutal, corrió detrás de la que soliviantaba su deseo,

²¹ Este relato que cita Fernando Ortiz es una transcripción hecha por el padre Ramírez del manuscrito del capellán Onofre Fonseca.

decidido a poseerla. Ochún, que estaba enamorada de Changó, huyó asustada. Ágil como el venado, en su loca carrera, atravesó los verdes campos de berro de Orisha-Oko, el que asegura la fecundidad de la tierra. Pero Oggún, enardecido y violento, estaba por darle alcance. Fue entonces que Ochún, desesperada, se lanzó al río. Arrastrada por el torbellino, llegó hasta la desembocadura donde se tropezó con la poderosa Yemayá, madre de todos los orishas. Compadecida, Yemayá la tomó bajo su protección, y le regaló el río para que viviera. Para alegrarla, la cubrió de joyas, corales e infinitas riquezas. Por eso es que Ochún vive en el río y quiere tanto a Yemayá. [...] Siempre acompaña a Yemayá. Vive en el río y asiste a las gestantes y parturientas. Se le presenta como una mulata bella, simpática, buena bailadora, fiestera y eternamente alegre, con el persistente tintineo de sus campanillas. Es capaz de resolver tanto, como provocar riñas entre orishas y los hombres (Bolívar, 1992: 116).



Fuente: Natalia Bolívar (1992); <http://elliobeweb.99k.org/oshun.htm>
Dos representaciones de la figura de Ochún

De africanos, negros y candomblé...

La construcción y constitución de la religiosidad afrobrasileña se presenta en medio de un escenario complejo de interacción marcado por un emprendedor proceso histórico-cultural, sostenido bajo el manto de las contiendas y tensiones sociales dadas permanentemente. Escenario donde aparece una variación de actores, grupos y colectividades que van activando los elementos de dicha construcción y constitución de unas maneras de ser y estar; presentada como forma de hacer presencia desde un sentido de re-existencia propia de los escenarios en disputas, ahí es donde se van configurando

las identidades y las particularidades a través de prácticas y significaciones del lugar en que se enuncian y viven.

Es necesario decir que Brasil no se sale del esquema de construcción de todos los países de América y el Caribe; donde su proceso histórico de formación y construcción se ha ido estableciendo a partir de dinámicas de explotación, sometimiento, opresión y, además, de resistencias dadas a través de múltiples opciones entre las que se encuentran las diversas maneras de creer, vista como una acción práctica, que le han dado la posibilidad a los diferentes grupos y comunidades de permanecer y existir. Dentro de ese marco se encuentran los africanos y sus descendientes, como un elemento en el cual se encarna gran parte de ese proceso de formación y construcción amparados en las dinámicas antes señaladas.

Los africanos y sus descendientes en la sociedad brasileña, primero se presentan como una solución de tipo económico desde una condición de esclavizados, para después ser un problema de tipo social y cultural en medio de la esclavización y después de su “abolición” a finales del siglo XIX. Todo depositado en sus apariencias y prácticas cotidianas o culturales diferenciadas que se enmarcan, para este caso, dentro de la concepción de religiosidad que poseen, es decir, en sus formas de creer, además del uso y apropiación del espacio como tal. “Gracias” a que es considerado como un problema, es que empieza aparecer un interés –de tipo académico, político y social– por entender sus dinámicas y variaciones sociales y culturales.

Desde ahí, se puede decir que los africanos y sus descendientes vienen a ser parte “constitutiva” e “imaginaria” del Brasil. Todo ello depositado en la práctica religiosa que escenifica significativamente sus maneras de ser y estar en el espacio. La práctica religiosa a la que hacen referencia y representan la presencia y existencia de lo africano como una huella histórica y parte del Brasil, viene siendo el *Candomblé* en sus múltiples formas de representación y variaciones étnico-raciales que lo componen desde un carácter diverso. En ese sentido, Sansi-Roca dice que “o candomblé faz parte do Brasil, da mesma forma que o Brasil faz parte do Candomblé” (Sansi-Roca, 2007: 158).

Aunque Sansi-Roca hable de la coexistencia entre el Brasil y el candomblé siempre se va a determinar a este último como lo africano o lo negro, mientras que a Brasil no; por lo tanto, su denominación étnico-racial representativa va ser otra. Cabe decir que, cuando se habla del candomblé, en cualquiera de los términos, se está

haciendo referencia a una identidad étnica particular que se ha construido al vaivén de los procesos histórico-culturales.



Fuente: <http://www.espiritualismo.info/candomble.html>

Candomblé: práctica cultural religiosa que se expresa en gran parte del Brasil

Como dije anteriormente, la religiosidad es ese nicho fundamental constitutivo de las identidades étnicas que posibilita la identificación y particularización de un grupo; por tal motivo adquieren total significación a la hora de ver las diferentes situaciones de identificación, apropiación, relación e interrelación que se tienen con los espacios, que de cierto modo imprimen todo un sentido propio visto como identidad étnica. Desde ese sentido, tiene relevancia la pregunta por la existencia y permanencia en el tiempo de las prácticas religiosas como elemento de identificación.

A los africanos, descendientes, negros y todas sus variaciones étnico-raciales los clasifican e identifican en un grupo particular a partir de sus prácticas culturales y sus rasgos fenotípicos, donde los ubican de manera constitutiva una otredad donde prima su carácter étnico-racial. Lo “otro” visto como un problema que en algún momento se convierte en la búsqueda de sus aportes a la construcción global de la identidad del país. Así, las prácticas religiosas son importantes porque es ahí donde se contiene el sentido del mundo que se construye y vive; es donde se crean mecanismos de supervivencia que se sostienen desde la práctica del creer.

El candomblé como la escenificación práctica de un creer particularizado y, que ha posibilitado diversas formas de construcción de identidad colectiva, pero que básicamente responde a la clasificación de lo africano y negro, es el elemento desde el cual se establecen los variados procesos de existencia, permanencia y aporte si se quiere, de ese “otro”. Dar solución al “problema” pasa por entender, o en el mejor de los casos, comprender a eso “otro” construido, representado y subalternizado. En ese marco y bajo esa práctica es donde se centra específicamente el interés y la significación de lo africano y lo negro en el Brasil.

En ese sentido, se pone en marcha el interés y la necesidad por comprender a los africanos y sus descendientes que se conciben al margen de la construcción étnico-identitaria del país, sin embargo, resultan ser un problema. Hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, aparecen los estudios de Raymundo Nina Rodrigues (2010 [1933]) sobre la existencia de los africanos en el Brasil; un Brasil subsumido en el caos y con la necesidad de una recomposición social y cultural en términos identitarios. Dicho estudio obedecía a un asunto de higiene social que clasificaba a un grupo específico como el causante natural del problema de construcción de identidad que aquejaba el país.

Nina Rodrigues sostiene que la solución del problema que los aquejaba se podría solucionar a través del blanqueamiento de la población en todo su sentido. Por ejemplo, dice en su momento que: “Os Negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado” (Nina Rodrigues, 2010 [1933]: 13). Esto resultaba ser una cuestión de expulsión de las diferencias a partir de todo un proceso de aculturación donde se sobrepusiera el sentido de lo blanco-europeo como proyecto etnocéntrico. Esa lógica ideal de sociedad a la que se buscaba llegar, se manifestaba con la necesidad de comprender “científicamente” el comportamiento de lo negro-africano como la representación de lo atrasado e impropio que resultaba ser un problema para construcción ideal de la nación, pensada hacia la vía del progreso²².

Silva (1994) haciendo un análisis de los estudios de Nina Rodrigues, vistos como pioneros sobre el asunto de los africanos y lo negro en Brasil, sostiene

²² La evidencia abismal de un racismo científico puesto en marcha a través de la naturalización discursiva de la inferioridad de lo africano y negro visto en muchos de los casos como sinónimos; además de justificar el desprecio, explotación de un grupo humano específico desvalorizando sus formas de ser, para excluirlas de la construcción de identidad nacional.

explícitamente que estos operaban de manera instrumental para justificar el estado civilizatorio de estos grupos y así responder a la causa del problema. Era todo un sentido depositario de encarnación literalmente de la situación sociocultural que los aquejaba. Por tanto, para Nina Rodrigues la práctica del candomblé era el escenario donde se representaba y expresaba todo el carácter de inferioridad y atraso de la sociedad. Es decir, que sencillamente sus formas y sentidos de creer era la clara representación de lo vetusto y ordinario.

Sua descrição dos terreiros foi feita basicamente como o intuito de confirmar suas opiniões sobre o estado mental “atrasado” dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a europeia, na qual o elemento negro não exerceu influencia (Silva, 1994: 36).

La resolución del problema era visto como un proceso evolutivo donde se pasa de manera natural de un estado a otro, visto en el sentido cúspide de la civilización europea. Este estudio asumido como pionero, trató de describir, además de clasificar, tanto las prácticas religiosas como los grupos étnicos existentes en una escala o nivel de “capacidad” psicológica que los posicionaba dentro de las relaciones sociales. Estas se consideraban como el volumen intelectual a la que respondían cada uno de los grupos étnico-raciales que componían la sociedad brasileña.

La práctica religiosa de la población africana y negra, como la llaman, responde a un sentido manifiesto de medición por grados que se representan en varias etapas de la “evolución” religiosa brasileña, determinadas por características étnico-raciales a partir del flujo de población africana en condiciones de esclavización y su continua dinámica de interrelación económica, social y cultural que sostuvo y sostiene a lo largo del proceso histórico de construcción de identidad colectiva.

Cabe decir que ese flujo de población africana que vino con la trata esclavista estuvo marcado por la diversidad o una heterogeneidad de tipo étnico-cultural; este punto Nina Rodrigues lo describe haciendo referencia básicamente a la capacidad intelectual que tenía cada uno de los grupos étnicos que llegaron a Brasil. Para Nina Rodrigues esa diversidad étnica marcaba un ritmo en la sociedad en términos de composición de una identidad étnica que se encontraba bordeada por unos niveles de

inferioridad y que todo esto era lo que generaba el problema social visto dentro del discurso civilizatorio.

“Todavía, se só deviam permanecer no Novo Mundo as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeais, dos Negros não convertidos (Nina Rodrigues, 2010: 241).”

La variación o mejor la diversidad étnica que proporcionaba la llegada de la población africana era bien constituida, y aunque señalaban sus diferencias, también establecían procesos de reconfiguración étnica mediada por la pertenecía a una cultura mayor que podría ser de origen Bantú o Yoruba, que posicionaba de manera específica las diferencias en relación con las prácticas de corte religioso; además, en medio de esta dinámica de recomposición o reconfiguración étnica, se emprendía una similitud que se daba en doble vía como un proceso de negociación estratégico que operaba como mecanismo de re-existencia.

Nina Rodrigues en su texto sobre *“Os africanos no Brasil”* hace claramente una distinción entre lo bantú y lo yoruba, donde veía un desarrollo religioso de manera desigual, sostenido en la idea de que lo bantú contiene en sí mismo, casi de manera natural, una carencia mística que la hace inferior; mientras que lo yoruba poseía un nivel mítico mayor que lo acercaba al nivel idealizado de la sociedad por su capacidad de inserción. Esto responde a toda una valoración y significación social de la religiosidad de origen africano que opera de manera directa en las relaciones entre los grupos étnico-raciales. En este punto quisiera decir que, esta valorización desigual de lo Bantú y lo Yoruba asociado a una adscripción de mayor negritud y primitivismo a lo Congo-Bantú también es un fenómeno que se da en Cuba.

Como ejemplo pondré una cita donde se observa la concepción jerárquica entre los grupos étnicos de origen africano que además establecen relaciones que posibilita realmente una mistura que permite instituir una identidad étnica a través de unas maneras “otras” de creer y de hacer “religión” centradas en la cosmovisión de corte bantú y yoruba. Así que:

“A mais atrasada seria a dos Tshis, a mais adiantada a dos Nagôs, intermediária a dos *Geges*. Um vez reunidos no Brasil e dominando a

língua nagô, naturalmente Geges, e *Gás* adotaram imediatamente as crenças e cultos iorubanos. E como depois da iorubana é a mitologia *gége-nagô* do que puramente nagô prevalece no Brasil. [...] Se em tempo existiram aqui livres de mescla as suas crenças e o seu culto, não posso afirmar agora. Nos atuais *candomblés* e terreiros géges predomina o elemento crioulo e mestiço e as práticas são como nos *candomblés* e terreiros nagôs um misto das duas mitologias (Nina Rodrigues, 2010: 256).

La dinámica entre el enunciado externo y la práctica de auto-denominación interna que hace referencia a un juego de interacción constante establecido entre lo externo y lo interno, reforzándose a través del proceso de la escenificación ritual-religiosa va dando los visos de una configuración étnico-identitaria. Parés (2007) entiende esta dinámica de interrelación como “denominación externa” y “denominación interna” que supone un nombramiento propio y el otro ajeno a la colectividad, de modo que, lo llama específicamente “denominaciones étnicas” y “denominaciones metaétnicas” (Parés, 2007: 25-26).

Las creencias y cultos que obedecen a la configuración de la identidad étnica en medio de esas denominaciones responden fundamentalmente a las interrelaciones e interacciones étnicas que instituye en un proceso histórico una práctica ritual-religiosa, como lo es el candomblé que recoge la heterogeneidad étnica, pero que sostiene un sentido de institucionalización amparada en la una continuidad de formación de *nación* como hecho continuado de la concepción que se tenía sobre las naciones africanas llegadas al Brasil. Se puede asumir lo que dice Parés en relación a la presencia de naciones de corte étnico-religiosas relacionales que obedecen a la construcción de una identidad étnica particular, y sin embargo diversa; de modo que se entienden “como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas” (Parés, 2007: 27).

Así, la institucionalización y legitimación, como la concibe Parés del candomblé se va constituyendo a partir de un estado de interacción que perpetúa y aglutina toda una concepción de patrones de creencias que se escenifican como prácticas de creer, que viene siendo un elemento clave en la idea de dimensionar todo un sentido de identidad étnica particularmente diversa que manifiesta una diferencia en las maneras de creer como práctica religiosa, dicha particularidad y diferencia se presentan a través de los elementos rituales de los diferentes tipos de Candomble que obedece a la configuración

de la nacionalidad religiosa en el que se encuentra la estructura diferenciada del creer en el Candomblé de Angola de línea Congo Bantú.

El candomblé y sus diferentes variaciones marcadas, dadas por las relaciones de tipo étnico, racial, clase y además por el espacio, señala como si fuese una carimba, la continuidad -sin negar sus transformaciones- de unas cosmologías y formas de creer africanas que vinieron a configurarse en Brasil al ritmo de su proceso histórico. Fue la manera de establecer una particularidad étnico-identitaria sujeta a diferentes troncos culturales interrelacionados, pero concebidas como una práctica ritual propia de africanos (negros) y sus descendientes.

Todo ello construido y establecido a partir de intercambios de varios tipos que conjugaban religiosidades, costumbres, tradiciones (Ramos, 2007 [1934]); pero lo más importante es que compartían una situación de explotación y opresión vital, en términos de una identidad común, que sirvió para el establecimiento progresivo del candomblé y otras formas de expresión religiosa como un escenario de resistencia cultural (Parés, 2007) e identificación étnica-racial. Debemos decir que el candomblé no es la única práctica religiosa que responde a una identidad étnica en Brasil, ya que existen otras que se reconocen en ese mismo proceso cultural que involucran formas de apropiación espacial y de interacción social; ellas son la macumba, la umbanda siempre vistas como una variación de tipo ritual y espacial; además de ello, aparece una concepción de religiosidad construida desde lo católico con un sentido de herencia africana (Silva, 1994; Ramos, 2007 [1934]), a esta última Bastide (1985 [1960]) la denomina como una forma de catolicismo entendida como una religión de cofradías. Así, el Brasil responde a un espacio donde cuyas prácticas religiosas facilitan la emergencia dicha identidad étnico-racial.

Estas expresiones de religiosidad de origen o herencia africana responden una particularidad en las maneras como se vive y se siente. Esa particularidad básicamente relaciona la experiencia corporal del creer con el uso de la palabra (Bastide, 1967). Es en la práctica-ritual donde se entrelazan y escenifican estos dos tipos de memorias colectivas como lo corporal y lo oral, siendo una característica de identificación de las religiosidades antes dichas. Es decir, que constituyen todo un sistema de símbolos que pasan por esa relación permitiendo un sentido ideológico propio que muestra la diferencia y diferenciación de las identidades étnicas.

Teniendo en cuenta la diversidad de las expresiones religiosas surgidas del tronco africano, se puede decir que es el candomblé el que aparece de manera paradigmática y se presenta como una caja de resonancia que incorpora gran parte de la herencia africana y su expresión como tal. Por último, el candomblé se concibe como un aparato regulador, organizador y administrador de la espiritualidad afrobrasileña; ahí, se pretende manejar los ritmos de cambio y transformación de las prácticas y con ellas la identidad étnica de la población afrobrasileña. En este punto, quisiera resaltar lo dicho por Bastide, quién en algún momento habló de la verdadera *religión africana* haciendo referencia a las religiosidades del mismo origen que hace presencia en el Brasil en contraposición a las que representan la “civilización” (católica).

A verdadeira religião africana é, ao contrário, expressão de uma ordem, de uma harmonia entre os homens e as coisas, dos homens entre si, como objetos. As participações são o conjunto das malhas sutéis que ligam esses compartimentos do real, uns com os outros, a fim de tecê-las em uma túnica inconsútil; constituem o cosmo organizado (Bastide, 1967: 12).

¿En esa disputa por el reconocimiento y legitimación donde las religiosidades al ritmo de las identidades étnicas cambian, se transforman, trasmudan y se reconfiguran, que cabe la necesidad de hablar de una verdadera religión? Mi respuesta inmediata sería que no es posible, ya que ellas responden a una serie de factores y coyunturas que las dinamiza al punto de marcar sus ritmos; se podría hablar de una constante reconfiguración y resignificación de las prácticas religiosas que obedecen a la identificación histórica-cultural de la identidad étnica afrobrasileña.

Aunque digo que no se puede hablar de lo verdadero de una práctica religiosa, si se pudiese hacer de su particularidad a partir de unos procesos de configuración que la va constituyendo al ritmo de los tiempos en que vive; así mismo, es el sostén de una identidad étnica que se enmarca en una diversidad. En ese caso el candomblé sí responde a las características que plantea Bastide, porque establece la armonía entre los seres humanos y las cosas representadas en la simbolización de la naturaleza a través de una concepción del mundo que responde conjuntamente a sus realidades y los comportamientos.

Cabe recordar el estado diverso con que se fue configurando y recreando las religiosidades afrobrasileñas en general y el candomblé en particular, dentro de una

dinámica progresiva de institucionalización (Parés, 2007), pero que no se puede ver como una cuestión fija. Las religiosidades afrobrasileñas junto con el sentido étnico, nacen a la par de la trata y la implementación brutal del modo de producción esclavista, que se desarrolló a partir de una división espacial del trabajo tales como *la hacienda, el ingenio y las minas*.

Estos escenarios de producción fueron importantes para la configuración de las religiosidades reforzadas dentro de un carácter de construcción de identidades étnicas afrobrasileñas, que se fueron denominando *naciones y hermandades* como un acto de reproducción y resignificación del pensamiento africano a modo de re-existencia cultural y social. Cada uno de los escenarios fueron determinantes para establecer la diferencia particular y sus combinaciones de tipo étnico-cultural, referenciadas a través de la identificación y las auto-identificación, las cuales Parés (2007) las ve como “denominaciones étnicas” o “denominaciones metaétnicas” para entender las formaciones étnico-identitarias dadas en esa interrelación entre lo interno y externo, lo propio y lo ajeno como mecanismo de resistencia.

Se podría decir que el candomblé es la religión que se fue desarrollando en gran parte en las haciendas, los ingenios y las plantaciones, mientras que en las minas se desarrolló, según Bastide, la religión de cofradías que tenía una fuerte relación con el mundo de lo católico dentro de un contexto netamente urbano (Bastide, 1985: 164). Todo esto como garantía en medio de un campo de disputa en el que se presentaban procesos de resistencia, negociación y apropiación de los espacios socio-culturales donde las identidades étnico-religiosas se presentan de manera útil como estrategias de participación y configuración de las relaciones sociales. Al respecto dice Parés:

...os africanos desenvolviam “estratégias identidade” nas quais os atores sociais, em função da sua avaliação da situação, utilizam seus recursos de identidade de maneira estratégica, geralmente com o intuito de atingir algum objetivo. Por exemplo, um escravo ou liberto *podia identificar-se, dependendo do contexto e do interlocutor*, como savalu, jeje, mina ou africano, indo da categoria mais particular á mais genérica. As diversas categorias de identidade funcionariam, por assim dizer, de forma superposta, ou como as bonecas russas encaixadas umas nas outras (Parés, 2007: 15 énfasis introducidos)

Las identidades étnicas africanas se insertaron en un proceso de interacción que les permitió, en medio de unas dinámicas específicas de identificación, la configuración de

modos de vida que se fueron generalizando; sin embargo, se establecieron como un grupo étnicamente constituido a partir de sus construcciones y escenificación particularizada de una práctica ritual-religiosa específica que recoge todo el proceso histórico cultural de las poblaciones afrobrasileñas.

El candomblé ha sido la práctica ritual-religiosa que se concibe y recoge de manera general la herencia de lo africano. Es y ha sido tradicionalmente una religión negro-africana (Amaral y Silva, 1993: 99) con múltiples variaciones sostenidas en el tiempo. Ha mantenido el sentido de identificación e institucionalización cultural de una identidad étnico-racial, que se expresa en la escenificación ritual de la práctica religiosa misma. Por tanto, es una “dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação ‘étnica’ estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais” (Parés, 2007: 15). Eventualmente desde esa particularidad étnico-racial se ha extendido ampliamente a muchos sectores de la sociedad brasileña.

Como ya se mencionó, la institucionalización del candomblé pasa por la construcción de nación a través de una lógica de continuidad africana vinculada a un mecanismo de hermandad o familiaridad, que fue y es fundamental para su configuración y permanencia como religiosidades de matriz africana. El conjunto de naciones que constituyen la comunidad del candomblé obedece a una suerte de reconfiguración o recomposición étnico-identitaria, que representa el reencuentro entre “hermanos” de un paisaje cultural similar propio de la memoria colectiva. Así mismo, es un centro nodal donde confluyen imaginarios de lugar, símbolos comunes, ideologías encontradas y modos de vida en diálogos, además de relaciones interétnicas.

Para recrear este momento, veamos lo que nos dice Vivaldo da Costa Lima (1974) sobre el candomblé, haciendo referencia al concepto de nación dentro de la dinámica de constitución de la práctica ritual-religiosa; así pues, candomblé:

É de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de *santos* ou *orixás* e associadas ao fenômeno da possessão ou transe místico. Transe que é considerado, pelos membros do grupo, como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la. [...] *Candomblé* é sinônimo de *terreiro*, de *casa-de-santo*, de *roça*. Na Bahia, na linguagem do *povo-de-santo*, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra *candomblé* conserva sua conotação de sistema

ideológico em outras situações referenciais. “Ir ao candomblé de X” ou “ser filho-de-santo do terreiro de F” são expressões correntes que se igualam em significação (Lima, 1974: 66-67).

El candomblé entendido como nación, viene siendo fundamentalmente todo un sistema de organización “institucional”, que homogeniza o aglutina la expresión de los procesos de configuración de la identidad étnica de la población afrobrasileña; sin embargo, está compuesta de un conjunto diversos de naciones que se diferencian a través de la composición étnica y territorial de los diferentes grupos que entran en el marco de una religiosidad negra-africana. “Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia. Em outras palavras, nação passou a designar uma ‘modalidade de rito’, ou uma ‘forma organizacional definida em bases religiosas’” (Parés, 2007: 102).

Cuando se hace referencia a una diferenciación étnica, casi siempre se toma como elementos centrales las concepciones hereditarias de los grupos Jeje y Nagó y sus diversas combinaciones culturales. Estos grupos son tomados como ejes específicos que dimensionaron toda una idea de religión e identidad. Pero debemos saber que dicha relevancia, además, tiene que ver con la importancia que se le dio desde los trabajos etnográficos a lo yoruba, como especie de un “yoruba-centrismo”²³ ya que se presentaba como el paradigma de la conservación y adaptación de lo negro-africano a la sociedad brasileña.

Las naciones de candomblé, llamasen jeje, nagó, angola, congo o caboclo en su sentido de variación étnica y territorial (Salvador Bahia, Rio de Janeiro o Sao Pablo), se configuran a través de significaciones simbólicas operativas que aparecen como los puntos de sutura de las identidades que se asimilan desde el carácter de lo común. Esas significaciones operativas tienen que ver con la existencia dinámica de las deidades como santos, ya sean orishas o vudús; así, a través de la vinculación ritual del santo se crea la institucionalidad sociocultural del candomblé.

Todo gira alrededor del santo. Él determina los comportamientos de los grupos que conforman cada una de las naciones y eso hace que se establezcan, además de

²³ Este postulado se presenta como un debate en términos de pensarse los procesos sociales y culturales de la diáspora africana en América; es un llamado a repensarse las interpretaciones que se han llevado a cabo en los diferentes escenarios de corte político, económico social y cultural.

constituir cotidianamente cualquier tipo de relaciones. Por ejemplo, existe: “casa de santo”, “padre de santo”, “madre de santo”, “hijo o hija de santo” que responde a una suerte de parentesco que se media a partir del santo como signo y símbolo. El santo obedece a una construcción de identidad étnica a través de una lógica parental que se establece como el vínculo comunitario.



Fuente: www.metroflog.com/PAISEBASTIANDEBARALODE

Imagen de un padre de santo, con sus respectivas hijas e hijos de santo

Dentro del candomblé el santo se hace y se presenta como actores autónomos (Sansi-Roca, 2007), los cuales crean redes familiares simbólicas que son desde donde se construyen y constituyen institucionalmente las naciones y con ellas las identidad étnica afrobrasileña. Hacer el santo es una práctica propia del candomblé y muchas otras religiosidades afrodescendientes; esta práctica-ritual religiosa marca la diferencia con las de origen católico en ese proceso de asimilación y construcción de identidad común, ya que mientras en el escenario católico los santos “aparecen”, es decir, que son aparecidos, como un sentido de redención que separa lo social de lo espiritual, en las religiosidades de origen africano los santos se crean o hacen como una manera de estar y simular los comportamientos de los seres humanos.

En esa forma de parentesco simbólico o redes familiares “el ego era la agencia que conduce y opera la figuración consciente entre la persona y uno u otro santo como perfiles alternativos de comportamiento (Segato, 1992: 156). Quiero sostener que el

santo, o mejor dicho, la presencia, es el que contiene y compone toda una memoria histórica siendo un componente útil de re-existencia y supervivencia de las identidades étnicas de los afrodescendientes como grupos subalternizados. El parentesco de santo (Parés, 2007: 102) marcó un proceso de reconfiguración étnica identitaria a través de la estrategia de redes parentales que involucra la idea de familia para institucionalizar las prácticas comunes de solidaridad y así proporcionar un mecanismo de resistencia cultural.

Cabe decir que el proceso de construcción y constitución del candomblé también estuvo marcado por conflictos étnico-raciales vinculados al problema de la clase. Este asunto lo trató Amaral y Silva (1993) en un artículo denominado: *A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*. Ahí se observa cómo se establecen las relaciones de tipo racial, las cuales están determinadas por las condiciones económicas y los niveles de escolaridad de sus participantes de la dinámica ritual. Estas condiciones determinan las diferencias dentro del candomblé, a tal punto de hacer una clasificación diferenciada en términos raciales; candomblé de blancos y candomblés de negros. Así se va posicionando una estratificación socio-racial dentro del candomblé ya sea de Bahía, Rio de Janeiro o San Pablo. Aunque se establezcan estas clasificaciones de tipo racial el candomblé sigue siendo una religión de negros o de origen africano.

En conclusión, las maneras y procesos histórico-culturales como se ha vinculado la presencia de los santos a la construcción étnico-identitaria en Cuba y Brasil en relación a la afrodescendencia viene a ser un elemento paradigmático para América Latina y el Caribe. Así que, resulta ser un ejemplo relevante para este estudio en tanto que posibilita ver las diferentes formas en que se han insertado y utilizado los santos. De esta manera, el Nazareno entra a ese juego que se presenta dentro de las diversas formas de adaptación y posicionamiento de las configuraciones étnico-identitarias dadas a lo largo de las dinámicas afrodiaspóricas a través de la religiosidad obedeciendo a un proyecto común, pero que marcan ritmos diferentes determinados a partir del contexto teológico devocional en que se dinamiza. El Nazareno de Magüí Payán es un claro marcador simbólico de la afrodescendencia y particularmente de la afropacífica sur.

CAPÍTULO IV

NAZARENO SUBIÓ AL CIELO Y DE ALLÁ VOLVIÓ A BAJAR

Ya es un costumbre de nosotros/ y esa costumbre lo tenían nuestros abuelos/ y de nuestros abuelos lo tienen los viejos de nosotros y seguimos nosotros en esa misma religión adelante haciéndole celebración adorando a los santos y haciendo el velorio/ porque esa es una fe viva que uno tiene con Dios/ y esa fe viva que una tiene con Dios hay que cumplirla y hay que celebrar los santos/ porque el que no cree en los santos que dice que no/ que es hecho de un hombre/ no/ lo santos no fue hecho de un hombre/ fue por el mismo Dios divino que ellos quedaron en la tierra

Gustavo Ángel Valencia



Fuente: Fotografía del autor

Una devota arrodillada frente al altar del Nazareno dos días antes de bajarlo al anda para la procesión del 6 de enero

Eran los últimos años de la década de los noventa del siglo pasado, después de la Constitución de Colombia de 1991 y la Ley 70 de comunidades negras de 1993 que obedecieron a una suerte de reconocimiento a la diversidad y la particularidad étnica de los derechos colectivos, cuando vi por primera vez una celebración a Jesús Nazareno²⁴. Fue en una visita que le hicimos a mi abuela y abuelo que viven en un caserío llamado Las Mercedes Chimbuza ubicado geográficamente en el río Patía Abajo que un momento fue jurisdicción de Barbacoas, pero que actualmente hace parte del municipio de Roberto Payán. Ahí pude ver una versión de la fiesta al Nazareno²⁵ en el cual toda la comunidad se encontraba en función de ella, a tal punto que en medio de todo, me pude dar cuenta que un grupo de muchachos del caserío donde también se encontraban algunos primos, estaban organizando una competencia de arrullo dentro del velorio que se le iba a ofrecer al Nazareno como una manera de integración generacional y continuidad comunitaria a partir de la fiesta.

En su momento, no sabía que arrullo obedecía a una manera de cantarles a los santos que para este instante iban a ser ofrecidos para el Nazareno. Mi abuela, mi abuelo junto con un tío y su esposa eran –y aún son- quienes organizan en el caserío todo lo que tiene que ver con la fiesta del Nazareno, la cual simultáneamente se desarrolla en gran parte del Pacífico sur colombiano, específicamente en Magüí Payán que fue donde se apareció. Ellos le prepararon en vísperas de su día, un altar bien adornado con flores, cintillos y velas para poderlo velorear en la noche antes de la procesión; tal era mi agrado por la fiesta porque veía a mi abuelo y abuela ser los encargados de mantener la creencia, además de sentir gran admiración ya que él era uno de los que tocaba los instrumentos y ella una de las cantadoras.

Esta misma experiencia la viví en la ciudad de Cali. Vi cómo familias llegadas en su mayoría del Pacífico sur a la ciudad hacían celebraciones a diferentes santos entre los que se encontraba el Nazareno. Me preguntaba permanentemente por qué siempre aparecía este santo, a tal punto de preguntarles a algunas personas que lo celebraban, si el Nazareno era el santo más representativo entre todos sus santos, la respuesta

²⁴Gran parte de este capítulo se basa en el diario de campo, por tal motivo la narración se encuentra en primera persona con el fin de mostrar las impresiones de la observación hecha durante el del trabajo de campo. También quiero resaltar que tanto el nombre del capítulo como los subtítulos forman parte de los arrullos y de diálogos que sostuve con algunos actores de la zona.

²⁵ Utilizaré indistintamente la denominación santo o imagen para referirme al Nazareno.

inmediata a dicha pregunta fue sí, es el Nazareno. La justificación de esta importancia del santo tiene que ver con la forma de asumirlo como vivo gracias a sus milagros.

Don Gustavo, de origen barbacooano que reside hace muchos años en Cali, quien en un dialogo sobre los velorios a los santos dentro de la ciudad, me dijo el por qué de la relevancia del Nazareno para ellos, haciendo referencia a la población afrodescendiente del Pacífico sur. Él asienta las características de existencia del santo en relación con la comunidad, específicamente afropacífica, vinculando al Nazareno a través de los milagros y la creencia en el sentido de una dinámica práctica y viva como identificación e identidad espiritual particular. En ese mismo sentido, venía escuchando dentro de la dinámica cotidiana de la creencia frases como: ¡Es que Nazareno es un santo vivo! Expresión que responde a la existencia, presencia y poder que tiene el Nazareno en el Pacífico sur colombiano.

Tal fue la motivación por el asunto que seguí participando de las celebraciones domesticas llamadas velorios que se les hacían a los santos en Cali, específicamente en el sector del Distrito de Aguablanca; esto hacía parte de un sentido devocional o afinidad que tenía la familia o un miembro de la misma por uno de los santos celebrados en la subregión del Pacífico sur, como resultado de un proceso diaspórico interno. Los santos que se presentaban en esas celebraciones o velorios eran El Nazareno, San Antonio, la Virgen de las Mercedes, la Virgen de Atocha y la Virgen del Carmen²⁶; pero, en medio de ello, el más representativo y trascendental seguía siendo el Nazareno de Magüí Payán como uno de los santos que recoge el sentido espiritual e identitario de la gente afrodescendiente de esta zona.

El Nazareno era y es el centro de la identidad étnica del Pacífico Sur que va desde Iscuandé hasta Tumaco, vinculado a partir del proceso histórico que vivió la subregión, que va de la Colonia a la República al ritmo de las coyunturas económicas y políticas. Específicamente el tiempo de la explotación minera fue importante en la construcción y configuración de la identidad étnica de la gente afrodescendientes como pobladores históricos del lugar; además de las dinámicas de misiones evangelizadoras. Por tal motivo, me puse a la tarea de ver un poco más de cerca el proceso y sentido de la

²⁶ Ver textos de Santiago Arboleda (2011). Pa' dónde vas Nazareno con esa pesada cruz.; Alexander Ortiz Prado (2009). "Veloriar es como ir a la gloria". Ahí se habla de la presencia de los santos en la construcción y reconstrucción de identidad étnica afropacífica en contextos urbanos en términos de una continuidad sostenida en medio de los procesos de la movilidad que ha sufrido la comunidad.

presencia de este santo en el Pacífico Sur y de manera especial en la gente. Así, *cuando el Nazareno volvió a bajar decidió hacerlo especialmente en Magüí Payán*. Su radio de acción se esparció por todo el sur del Pacífico a tal punto de convertirse en el patrón espiritual y étnico-identitario del lugar.

De camino hacia donde Nazareno

Igual que muchas personas me preparé para ir a visitar al Nazareno de Payán como lo referencian permanentemente para diferenciarlo de las otras advocaciones de Jesús que son múltiples y variadas; esto para las fiestas patronales del 6 de enero que se hacen en su honor. Payán como le dice la mayoría de la gente de la zona a Magüí Payán, obedece a un espacio específico ubicado geográficamente casi en el centro del Pacífico Sur. Para llegar hasta allá tenía dos posibilidades, una era por vía terrestre y la otra por la fluvial teniendo como referencia a Pasto o Tumaco, pero todos los caminos conducían a Barbacoas como lugar de paso para poder llegar hasta Magüí Payán donde Nazareno; así que decidí ir por tierra, en bus propiamente. El recorrido que hice para llegar donde Nazareno partió desde Cali pasando por Pasto hasta llegar a un punto llamado Junín que es el desvío que se utiliza para llegar a Barbacoas.

Las expectativas sobre el lugar y el santo eran muchas, por el hecho de haber escuchado una infinidad de cosas alrededor del poder milagroso del santo y su apariencia viva representada en la mirada. Eso no era lo único, había oído varios comentarios en relación con la seguridad de la zona específicamente sobre el camino que conduce desde Junín a Barbacoas llevando las expectativas a un nivel mayor, ya que es una zona azotada por el conflicto armado generalizado en el país. Barbacoas y sus alrededores se habían vuelto en los últimos años un atractivo para las actividades extractivas y los cultivos de uso ilícito; allí se han establecido una serie de actores que vienen a hacer más complejas las relaciones tanto adentro como afuera. Todo esto me resultaba preocupante pero no afectaba las ganas y la necesidad que tenía de llegar donde Nazareno; además pensaba sobre la existencia y presencia del Nazareno en medio del oro y la coca como los principales productos de comercialización de la actualidad que posibilitaban ciertos tipos de relaciones sociales que pasan por la sospecha y la zozobra.

Llegar donde Nazareno me resultaba curioso, pero siempre con la pregunta sobre el por qué de la existencia e importancia del santo en esa zona, qué lo hacía tan especial, cuál era su relación con la comunidad afrodescendiente del Pacífico Sur. Todas esas preguntas hacían más atractiva mi llegada donde él; me motivaba el sólo hecho de saber que por fin lo iba a tener de frente, mirándolo a los ojos para tratar de descifrar su misterio o simplemente para verlo una y otra vez esperando una manifestación de vida, como lo sostienen muchos de los pobladores del lugar.

Después de pensar sobre todos los pormenores de la ida a Magüí Payan, me lancé al viaje recordando un poco a James Clifford (1999) por su planteamiento sobre el trabajo de campo y el viaje, que tiene que ver básicamente con el ir y volver como una manera de extrañamiento. En un primer momento, creí que eso del extrañamiento no tenía que ver conmigo porque me asumía como parte de la comunidad por el sólo hecho de ser descendiente de gente del Pacífico sur. Pero para darme cuenta de lo extraño que yo le resultaba a la comunidad y de mi extrañamiento hacia ella no fue necesario llegar a hasta Barbacoas o Magüí Payán, ya que de camino hacia Barbacoas me lo hicieron saber.

La gente que se encontraba en el bus que abordé de Pasto a Barbacoas se conocía en su mayoría, y si no era tal el caso, existía cierta referencia entre ellos. Algunos se me acercaron y me preguntaron de qué familia era, y que si había ido alguna vez a Barbacoas, estas preguntas se hacían con la intención de saber con quién viajaban, por el hecho de que toda aquella persona que no conozcan o tengan alguna información inmediatamente se convierte en sospechosa por la situación compleja, en materia de seguridad que vive la zona. Para poder establecer cierto sentido de confianza comenté un poco sobre mi familia de Barbacoas y la zona rural de Roberto Payán; eso hizo que se fuera generando un ambiente de confianza a lo largo del viaje.

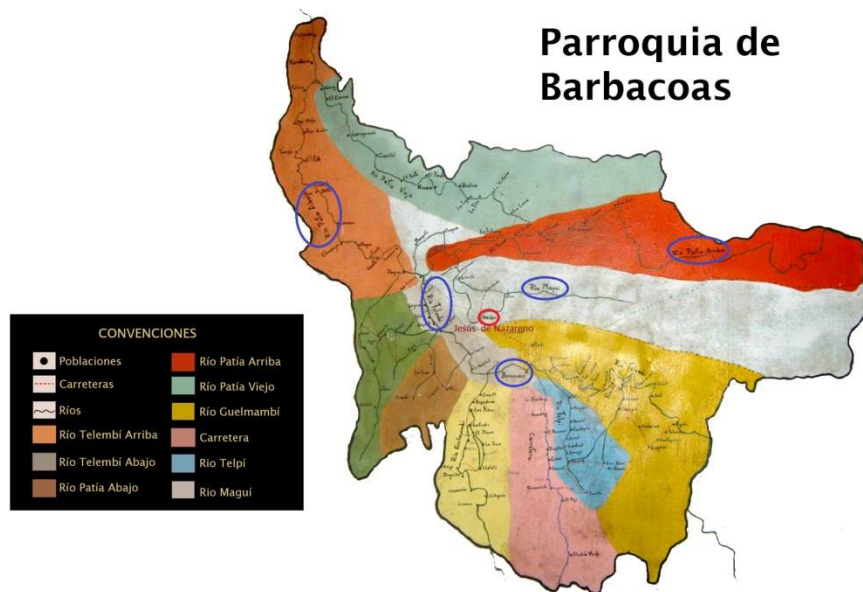
Llegar a Barbacoas es duro, decían algunos de los pasajeros, haciendo referencia a la carretera que conduce de Junín a Barbacoas que tiene varios tramos vistos como trochas, que hacen el recorrido complicado y tortuoso. El avance del bus confirmaba tal apreciación; la carretera era un desastre pese a los trabajos que se le venían haciendo. Lo tortuoso se reafirmaba para mí, ya que tocó sentarme en uno de los puestos de atrás – llamado la cocina - que es donde se siente intensamente el viaje por la irregularidad de la carretera. Iba con varias mujeres entre las que se encontraban tres jóvenes, una de

ellas viajaba con dos niños, y una señora adulta. Ellas sostenían un diálogo sobre la enfermedad, en una de esas, la señora empezó a narrar una situación que le sucedió en la cual se encontraba involucrado el Nazareno. Decía que Jesús Nazareno le habló a ella como dándole un consejo y pronosticándole su enfermedad, además de decirle lo que le iba acontecer, terminó diciendo *¡Nazareno es poderoso!* Cosa que me puso a pensar sobre el tipo de interacción que tiene la gente con el santo que obedecían regularmente a temas de salud.

Al estar en Barbacoas tocaba preparar el viaje hacia mi destino final: Magüí Payán. Para ir allá, también me recomendaban tener una serie de precauciones en tanto que no era conocido en él; así que, debí establecer como estrategia para ingresar a la zona una conexión informativa de mi presencia entre la parroquia de Barbacoas y la de Magüí Payán²⁷; cabe decir que, esta figura de parroquia en Colombia tiene que ver actualmente con una administración eclesiástica y no con una político-administrativa. Pero, como el interés era sobre el Nazareno debía acercarme a ellos como quienes actualmente se encargan de la imagen, además de pretender generar cierto conocimiento sobre mi presencia para que no existiera ningún tipo de sospecha.

La vía que utilicé para ir a Magüí Payán fue la terrestre, pero antes de ello, debí abordar una canoa con un motor fuera de borda, o como se le conoce, un motor para llegar al otro lado del río Telembí y poder acceder a un vehículo que me trasladara hasta el pueblo de Magüí. En ese espacio llamado el ferry por la existencia de un planchón que se utiliza para movilizar a los vehículos de un lado a otro del río, es donde se encuentra el transporte, figurados en vehículos como motos, camionetas y camperos, que son los que se utilizan frecuentemente para llegar al pueblo.

²⁷ La parroquia de Jesús Nazareno de Magüí se conformó en el año de 1997; antes de ello pertenecía a la parroquia Santa María de Barbacoas la cual también abarcaba a Roberto Payán; una parroquia que administraba todas las poblaciones de los ríos Patía, Magüí, Telembí entre otros. Así, la parroquia se crea con la intención de establecer un poder sobre la población, es decir, es un elemento de control utilizado para administrar a la población donde el control del Estado no llega (Miura, 2013)



Fuente: Parroquia de Santa María de Barbacoas²⁸

Mapa que muestra la antigua jurisdicción de la parroquia de Barbacoas compuesta por varios ríos que han posibilitado la configuración de la comunidad entre la aparición de los santos, la dinámica del comercio y la ausencia del Estado.

La carretera que conduce al pueblo es destapada. Se encuentra llena de vegetación a los lados y tiene cerca al río Maguí y algunos riachuelos, importantes y útiles para la explotación minera y agrícola. A lo largo de la carretera se hallan varias veredas entre las que estaban Pimbí, Yuraquí, Soledad y Lomapeña como puntos de referencia geográfica que conducen a Payán; cabe decir que antes llegar al pueblo se encuentra un retén del ejército con el fin de vigilar la zona por la presencia de grupos ilegales.

Como la intención era llegar donde Nazareno, me acerqué junto con un tío –que me sirvió de puente para establecer el acercamiento con la comunidad- donde el párroco como una de las personas claves para poder acceder a algunos espacios relevantes para saber sobre el santo. Uno de esos primeros espacios era la iglesia que es donde se encuentra la imagen de Jesús Nazareno; además en esta fecha, se convierte en el eje articulador de las relaciones sociales y culturales de la comunidad. El padre Gildardo Caipe Tovar como se llama el actual párroco, ya tenía conocimiento del propósito de mi

²⁸ Este mapa se encuentra graficado en una de las paredes de la Iglesia de Barbacoas. Esta es una imagen intervenida para poder establecer algún énfasis. los óvalos azules indican la referencia espacial que marca el curso de los ríos; por ejemplo: Patía Arriba, Patía Abajo, Patía el viejo, Telembí Arriba, Telembí Abajo, etc.

visita lo cual fue fundamental para poder ir introduciéndome en el imaginario que gira alrededor de la imagen.

Lo primero que supe por boca del padre fue que no existía información alguna sobre el Nazareno, me decía con insistencia que los únicos relatos que circulaban sobre él eran los que cuentan los habitantes del lugar y de otras localidades; relatos sostenidos de generación en generación, que se podían entender como la existencia viva de una memoria histórica que fortalece el sentido propio e identitario de la presencia del Nazareno en el pueblo y el resto del Pacífico Sur. El padre ya conocía los relatos a tal punto de reafirmarme que la gente ahí era muy devota del santo.

Como era de suponer, fui a la iglesia para ver al Nazareno, pero lo hice a la hora de la misa como un acto de respeto hacia él y el padre. En el transcurso de la misa, además de seguir todos los momentos rituales de esta práctica religiosa, me puse en la tarea de observar permanentemente a la imagen del Nazareno que se encontraba ubicado en la parte alta de la iglesia, específicamente en un nicho. En medio de ello, observé que para llegar y estar frente a la imagen del Nazareno es necesario subir por unas escaleras que tienen dos lados pero que llegan al mismo punto. En principio, creí que la construcción de las escaleras tenía un sentido ritual, pero después me di cuenta que no; solamente tenía que ver con la posibilidad de tener dos accesos para llegar donde Nazareno. Sin embargo, subí donde él por la derecha y bajé por la izquierda como simulando un sentido ritual.

Me paré unos minutos frente al Nazareno tratando de observarlo detalladamente, a la vez de mirarlo fijamente a los ojos esperando una reacción suya hacia mí, pero nunca llegó tal reacción; volví a preguntarme por qué la gente cree tanto en él, lógicamente la respuesta no se encontraba ahí. Por otro lado, quiero resaltar el color café del Nazareno reflejado en las manos y el rostro, que de algún modo proporciona cierta relación fenotípica con la comunidad acercándolo cada vez más, como un hecho vinculante e identificador de su constitución étnica. Pero lo que sí es cierto, es que esto no es tan relevante para la población, lo más importante para ellos es tener el amparo del santo, además de beneficiarse de sus milagros.

Mientras miraba al Nazareno en su nicho, se acercaron dos personas adultas, cada una con un palo que hacía las veces de bastón, lo utilizaban como apoyo para poder caminar. Al llegar a la cima del nicho, una de ellas se acercó a tocar el vidrio que

cubría al santo, seguido de ello se frotaba los ojos una y otra vez como si se estuviera aplicando una pomada para ayudar a superar la ceguera que padecía. Esa dinámica de frotar el vidrio del nicho y frotarse los ojos iba acompañada de unas oraciones que no alcancé a entender, ya que se trataba de una acción íntima entre el santo y ella. Esta forma de interacción íntima de la gente con el santo la observé varias veces, la cual suponía o simulaba una especie de dialogo-confesión.

Así, después de salir de la iglesia recorrí con mi tío el pueblo; él me mostró algunas partes del lugar, además de ir presentándome varios amigos con la idea de facilitar de algún modo mi estadía en Payán. Uno de sus amigos, de manera entusiasta, nombró varios personajes del pueblo que podrían hablarme de la presencia del Nazareno en la zona, entre los que se encontraba don Tulio Quiñones, quien fue el último síndico encargado de proteger o custodiar a la imagen del Nazareno, hasta cuándo se encargó la iglesia. Este amigo terminó diciendo que lo que se le pedía a Nazareno, el propio santo lo concebía, y de la misma manera se le debería retribuir como una manera de agradecer el favor recibido. Se puede decir que, esta práctica establece una suerte de reciprocidad que reafirma los lazos comunitarios en tanto se asume al santo como propio y actúa con y para la comunidad.

Después de ver a Nazareno por primera vez y después de haber escuchado tanto sobre su poder milagroso, pude observar en un primer momento que algunas dinámicas cotidianas de la comunidad gira alrededor de la imagen de Jesús Nazareno. Cada quien de manera diversa se inclina ante él mostrando reverencia y respeto hacia su presencia representada en la grandeza de su poder para con la comunidad, reflejada a través de los milagros y la protección que les ofrece manifestado de diferente manera mostrando lo común-unitario. La memoria del pueblo recrea frecuentemente la forma como Nazareno se vincula e incide en sus vidas cotidianas, básicamente en la salud y las calamidades naturales y domésticas. Desde ahí es que sostienen que Nazareno es poderoso y milagroso.

Nazareno supo que su fiesta se venía

El día del Nazareno se encuentra antecedido por la celebración de la novena la cual empieza el 28 de diciembre y termina el 5 de enero en la víspera del 6 de enero²⁹ que es el día de la fiesta grande como muchos la conciben. La celebración de la novena es una práctica relativamente reciente oficializada en la iglesia por el párroco de turno; cabe decir que, tanto la novena como la celebración de la fiesta del Nazareno, se llevan a cabo y de manera simultánea en muchas partes del Pacífico sur, ya sea en el pueblo o en las distintas veredas y caseríos.

Entre esos lugares se encuentra Tumaco, Barbacoas y Maguít Payán, este último como el lugar en el que Nazareno se apareció (*ver anexos 3*); en los otros dos lugares, la presencia del Nazareno se da a partir de una decisión del monseñor del Vicariato Apostólico de Tumaco, según me dijo el párroco de la parroquia de Payán. Sin embargo, en unos de los caseríos del Patía Abajo llamado Chimbuza la presencia del Nazareno se da gracias a que una persona les regala la imagen en forma de bulto a algunos devotos quienes deciden tener su santo. Quiero decir con esto que la celebración o fiesta del Nazareno no depende de la iglesia, sino de la voluntad de la comunidad y sus devotos. En muchos lugares en que se da la celebración, el padre no hace presencia, sino que ésta es oficializada por alguna persona de la comunidad que reza tanto la novena -si es el caso- y el rosario para darle inicio al velorio.

Regularmente la práctica ritual de las celebraciones al Nazareno en estos lugares de la zona se encuentra mediada por novenas, velorios y procesiones que son los actos centrales. Ahí se establecen cantos, rezos, mandas y penitencias que agradecen las acciones de buena fe del Nazareno para con ellos. Son esas prácticas rituales las que permiten el acercamiento real del santo con la comunidad como una manera de vinculación espiritual e identitaria.

Así pues, como supe al igual que el Nazareno que su fiesta se acercaba me instalé en el pueblo de Payán dos o tres días antes de la llegada del día 6 de enero que es cuando se da la procesión porque es el día en que apareció, para ver sus pormenores y

²⁹ Cabe decir que, en muchos lugares se celebra el 6 de enero como el Día de los Reyes Magos, que representa el momento de su visita al Niño Jesús. Esta epifanía que tiene que ver con la manifestación de Jesús no está representada en Payán y los alrededores del Pacífico sur como el día de los Reyes, sino que se asume esta fecha con la aparición de la imagen de Jesús Nazareno. Lo que podemos interpretar, es que estos dos momentos pueden ser análogos, ya que básicamente lo representan es la manifestación simbólica de la persona de Jesús a la comunidad.

diferentes formas de devoción. Es el día en que exhiben al santo por todo el pueblo como haciendo un reconocimiento a su presencia en el lugar. La gente camina con él legitimando su patronato y agradeciendo la gracia de Dios manifiesta a través de su hijo aparecido y reverenciado como lo fue Jesús Nazareno.

El día cuatro de enero para estar más cerca de lo que podría pasar alrededor y en relación con el Nazareno me ubiqué en la iglesia. Ese día llegué antes de la misa de las 10 de la mañana para así poder mirar todo lo que se llevaba a cabo dentro de ella; al momento de entrar pude ver la manera como se encontraba adornado el altar donde estaba el Nazareno. Lo primero que observé fue que al santo lo habían ubicado fuera del nicho donde se encuentra permanentemente. La imagen se hallaba en lo alto representando su reverencia en medio de unas cortinas doradas que formaban una figura de diamante; debajo de ella se situaba una especie de cuadro que tenía dibujado a dos personas afrodescendientes trabajando y otra de rodillas con la mano extendida como pidiéndole u ofreciéndole algo al Nazareno, todo dentro de un campo que visualizaba una manera de paraíso (ver fotografía de inicio del capítulo).

La ubicación del Nazareno en el altar simulaba estar en la cima de la montaña que se encontraba en el dibujo. Al dibujo y el Nazareno lo rodeaba un arco amarillo que representaba el sol como una señal de iluminación provocada por la presencia del santo. El resto de la iglesia se había adornado con ramos de flores todo amenizado con el color dorado, no sé si esto tenía que ver con los rayos del sol o el reflejo de la presencia histórica del oro en la zona o tal vez con el brillo que emana el santo.

Al lado derecho de la iglesia se localizaba un grupo de personas adornando el anda que es una urna de madera cubierta de cristales para poder visualizar el contenido; ahí es donde se pone al Nazareno para poderlo sacar a la procesión; ésta llevaba a sus alrededores arreglos florales de la manera en que se debe adornar todo espacio que se va a utilizar para exhibir un santo como el Nazareno. Es tal la importancia del anda que las cantoras en muchos de los arrullos hacen referencia a ella; por ejemplo, dice uno de ellos:

En la iglesia de Payán brilla el anda y los luceros
Lo sacan en procesión a Jesús de Nazareno
A Jesús de Nazareno consejo le voy a dar
En ver qué santo tan lindo y sale a peregrinar
(Arrullo afropacífico, 2013)

El acto solemne de la procesión tiene una gran significación para la gente de la población de la subregión del Pacífico sur. Para muchos de los peregrinos que llegan donde Nazareno, la importancia radica en tener la posibilidad de poder caminar a su lado, y así vincularse a la exhibición de su divina presencia y poder. Ellos llegan con la ilusión de participar de ese momento, además de hacerlo con un fin específico desde la práctica de la manda o acción de gracias en honor al santo. Por tal motivo, se sale a peregrinar en el hecho de la procesión.

Cabe decir en este punto, que para la iglesia la práctica de la procesión ha sido históricamente un mecanismo de cohesión y vinculación de la comunidad a la devoción del santo, usada a través de la exhibición³⁰ de la imagen que representa uno de los momentos vividos por Jesús, es la contemplación y devoción de su persona. La imagen es usada como catequesis mostrando repetidamente el padecimiento y transfiguración de Jesús; en ese sentido, el Nazareno de Payán como advocación de Jesús encarna el momento de Cristo resucitado y su procesión anual manifiesta un sentido de comunidad acercado a partir del milagro y el favor de Dios donde se configura todo un contexto teológico y devocional a través de la misma presencia del santo que pasa por su contemplación y devoción (Miura, 2013); además de ello, la iglesia lo asume como un proceso de imitación amorosa (Carmelitas Descalzos, 1991).



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Procesión de Nazareno el día 6 de enero de 2013 por una de las calles de Magüí Payán. La gente acompaña el recorrido del Santo por el acto significativo de su devoción.

³⁰ Ver documento sobre la cofradía que muestra la importancia y principio de exhibir o exteriorizar las prácticas de la santa religión (ABAEP/ Quito. Cofradía del Santísimo Sacramento, 1856)

Ahora bien, con la idea de acceder a una observación mayor me ubiqué en la entrada de la iglesia, desde ahí pude ver la llegada permanente de personas que venían de distintos lugares específicamente del Pacífico Sur, quienes tenían la intención de llegar hasta donde estaba la imagen, y participar junto con él de la fiesta grande del 6 de enero.

Vengo de Tumaco voy pa' Iscuandé donde Nazareno la fiesta del 6
La vida se acaba la muerte vendrá sin saber ni cómo ni cuándo se va
Vengo de Tumaco voy pa' Iscuandé, donde Nazareno la fiesta del 6
En Belén estaba cuando me acordé que la fiesta suya era en este mes
Vengo de Tumaco voy pa' Iscuandé, donde Nazareno la fiesta del 6
(Arrullo, afropacífico, 2013)

Lo que pude advertir fue que la mayoría, por no decir todos, lo primero que hacían al momento de llegar al pueblo era ir hasta donde se encontraba el Nazareno. Lo hacían de diferentes maneras, entre las que se encontraba entrar de rodillas a la iglesia y de esa forma avisar sobre la retribución del favor recibido. Un arrullo ejemplifica este momento, el cual dice: “alabado sea el santísimo sacramento del altar, ahorita acabo de llegar” (Arrullo afropacífico, 2013), como una manera de avisarle al santo su presencia; además se puede ilustrar la intención de los peregrinos al decir que: “Yo no soy cantor de aquí, yo he venido es de los cielos, vengo por cumplir una manda, donde Jesús Nazareno” (Arrullo afropacífico, 2013).

En esa ocasión me propuse ayudar - a la señora que me recibió en su casa - a vender unos productos que hacían alusión al Nazareno, en este caso tenía que ver con escapularios, cuadros, pulseras y velones entre otras cosas. Este tipo de ventas a las afueras de la iglesia son regulares cuando se acerca el día grande de la fiesta y tiene mucha concordancia con la peregrinación de muchos devotos. La comercialización de productos alusivos o no a la imagen siempre ha sido una actividad propia de la fiesta; al respecto cuenta una de las habitantes que:

Cuando la gente llegaba... difícilmente a la novena la gente casi no venía; la gente ya venía faltando dos o tres días para culminar la novena y empezar la fiesta, a veces venían con el objetivo de negociar, venían negociantes a vender a intercambiar productos porque el comercio de aquí era bastante difícil y era un comercio bastante paupérrimo por la dificultad, por la topografía en que estaba situado entonces la distinta gente. Por decir algo, del municipio de Barbacoas se trasladaba mucha gente con diferentes comercios, que también era difícil pero la gente con ese objetivo de vender llegaban acá y de la costa también venían la gente trasladando lo que es el pescado, lo que es el coco y a veces también el plátano para comercializarlo aquí; esto

se veía una cantidad de gente de todos los municipios que venían a rendirle culto al Nazareno y el comercio era bastante activo debido a la cantidad de millares, porque en ese tiempo podíamos hablar de millares de gente que venían aquí (Rosalba Araujo, entrevista, 2013).

Al decir Doña Rosalba ¡en ese tiempo! Está haciendo referencia a un momento específico donde los peregrinos llegaban en cantidad, pese a las dificultades topográficas de acceso existentes para llegar a Magüí Payán, y que esta presencia masiva de peregrinos tuvo un declive gracias a otra serie de dificultades que fue mayor. Muchos de los pobladores al igual que Doña Rosalba sostienen que esto se debió gracias a la presencia de grupos armados en la zona. Por ejemplo dice el señor Tulio Quiñones que:

La imagen ha sido venerada. Ha venido gente del Charco, de Salahonda, de Iscuandé, del Río Chagüí ahora es que poca gente viene por el asunto de que hay mucha gente mala ahora ¿no? De Tumaco, de Ipiales de la carretera toda esa gente en tiempo de fiesta venían y permanecían aquí sus varios días (Entrevista, 2013).

La peregrinación a ver a Nazareno siempre se ha mantenido, la cantidad responde a las coyunturas sociales y económicas del lugar; en este momento obedecía al conflicto, presencia de grupos armados, los cultivos ilícitos y la explotación del oro. Sin embargo, la gente sostenía que este año la afluencia de peregrinos fue mayor, y que responde al alto nivel de militarización que se presencia en la zona; esto de algún modo, le proporcionó cierto “estado de seguridad” a la gente para poder desplazarse hasta donde Nazareno. A su vez, la misma militarización de los ríos Telembí y Patía Abajo (ver mapa) como escenarios de tránsito o movilidad, afectó sobremanera a algunas personas, ya que estableció una serie de restricciones para poder movilizarse por los ríos que es el escenario que utiliza la comunidad para la actividad del pancoger como su modo de subsistencia. Para los militares, todos los que transitaban por ellos (ríos) eran vistos como sospechosos.

Lo que pude observar en esta situación fue la instauración de un escenario de hambre, la gente no podía ir al monte a proporcionarse el alimento por miedo o porque estaba prohibido. Era un diciembre triste, como lo asumía parte de la población, y enero asomaba con mayor incertidumbre debido a la presencia militar. Pero, en medio de ello, la gente seguía firme pensando en la fiesta de Nazareno porque resultaba una necesidad

mayor en términos de solicitarle socorro. Mientras tanto, todo en Magüí Payán transcurría de la mejor manera, la gente llegaba animada por la posibilidad manifiesta de estar frente al santo ya que les había proporcionado cierto beneficio personal o familiar.

Al parecer la obligación que se tenía obedecía a la necesidad de estar ahí junto al Nazareno. Eso estaba por encima de la novena y de la misma eucaristía; lo que se quería básicamente era llegar a la fiesta grande del 6. Los que no podían ir personalmente donde Nazareno, por cualquiera de los motivos, enviaba la manda con alguien, su presencia resultaba de manera distinta; tal es el caso de encender una vela o velón como una manifestación presencial diciendo, de algún modo, aquí estoy, esto es en tu honor. En ese sentido, eran muchas las velas representando una acción de gracias y con ella a muchas personas.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Lugar de la iglesia donde se colocan las velas y velones en honor al Nazareno como un acto de fe y agradecimiento.

El flujo de personas para visitar el altar del Nazareno era constante. Además, las personas se quedaban un rato contemplando la imagen, muchos de ellos estableciendo una especie de diálogo o confesión personal referente a su cotidianidad próxima. Entre el contemplar y dialogar con Nazareno la gente participaba de la novena y la misa que resultaban seguidas como una estrategia más de refuerzo evangélico de la iglesia

católica. El cuatro de enero entre la cinco de la tarde y las siete de la noche transcurrió la novena y la misa, resultaba ser la penúltima novena tornándose relevante por la víspera del día grande.

La novena es un suceso ritual previo al día de la fiesta grande llevado a cabo durante nueve días donde se exponen los acontecimientos, misión y visión de Jesús para con la comunidad; todo un hecho o una jugada más de evangelización³¹. Esta, además tiene que ver con la celebración -por la misma cantidad de días- del velorio que viene siendo básicamente una celebración de carácter doméstico que se realiza en diferentes barrios según la organización y la expedición de una solicitud por parte los habitantes, siendo una práctica que constituye y posibilita el sentido de la construcción étnica-identitaria de la comunidad. Según Matilde Ferrín -una mujer mayor que celebra todos los años la fiesta de Nazareno en el caserío Las Mercedes Chimbuza-, los velorios son la forma como se canta y se le tocan los instrumentos al santo, es decir, son el hecho mismo particular de cantarle (*ver anexos 1-2*). Todo esto responde a una particularidad en relación a la construcción de la identidad étnica de la comunidad afropacífica de la parte sur, ya que la forma de veneración toma sentido en el canto expresado en arrullos, mostrando la simultaneidad de cantar y orar como hecho propio de étnización y vinculación del Nazareno a través de otra manera de devoción. Cabe decir, que la práctica de los velorios nace simultáneamente con la devoción; mientras que la novena es básica y relativamente una actividad reciente en el pueblo. Al respecto cuenta la señora Ángela Angulo:

No se celebraba el novenario, así con el tiempo nosotros nos reunimos con una parte de jóvenes que participaban en la junta parroquial, entonces dijimos que cogiéramos la costumbre de nuestro vecino municipio Barbacoas, que celebrábamos la novena a como celebran en Barbacoas. En Barbacoas la atochita la celebraban así, todas las tardes la sacan y la velorean en un barrio, así la hacemos nosotros también para que la fiesta quedara más alegre llevara más sentido; entonces la celebrábamos así, entonces ahí cogimos esa costumbre de veloriarlo todas las tarde en cada barrio (entrevista, 2013).

³¹ Con la intención de reafirmar esta apreciación quiero poner una cita de la novena de Jesús Nazareno de Payán realizada por la Orden de Carmelitas Descalzos que dice: “queremos recordar, haciendo esta edición de la novena de nuestro Padre Jesús de Payán, los quinientos años de la presencia del Evangelio en nuestro pueblo. Sabemos que ellos son una toma de conciencia para corregir los errores del pasado y lanzarnos a la NUEVA EVANGELIZACIÓN” (Carmelitas descalzos, 1991).

Después de terminar la novena y la misa un grupo de asistentes llegó hasta la parte delantera de la iglesia donde se encontraba un cuadro de la imagen de Jesús Nazareno que figuraba como una especie de pendón. Se aglomeraron todos alrededor de la imagen, al momento de hacerlo se le entrega la imagen a algunas personas las cuales comienzan a desplazarse hacia la salida de la iglesia. El grupo de personas se iba desplazando con la imagen de Nazareno al ritmo de los instrumentos musicales que son el bombo, cununo y las sonajas acompañados de las voces de las mujeres que entonaban, en medio del recorrido, canticos en forma de arrullo alusivos al santo. Así:

Nazareno vino por el agua, por tierra vino, por tierra vino
Y con todos sus devotos se pasó el camino, se pasó el camino
A las tres Marías por tierra vino, por tierra vino
El monte calvario se pasó el camino, se pasó el camino
En busca del redentor por tierra vino, por tierra vino
Ya lo están enclavando se pasó el camino, se pasó el camino
(Arrullo afropacífico, 2013)

A manera de procesión la gente fue avanzando; a medida que avanzaban iba aumentando el nivel de las voces, al grupo de músicos y cantoras se sumaba el resto del público que se encontraba en la iglesia. Ese día el recorrido estaba dirigido hacia el barrio 18 de Mayo³² que era el encargado de hacerle el velorio a Nazareno, además venía a ser formalmente el barrio que ofrecía la última celebración en vísperas de la fiesta grande. El barrio 18 de Mayo aparece gracias a un proceso de reubicación a partir del gran incendio que sufrió Magüí Payán en el año de 1982, y como un hecho de salvaguardar la memoria le colocaron ese nombre que lleva marcada la fecha. Fue en ese momento que se quemó el templo de madera, y después se construyó el actual. En semejante incendio que arrasó con gran parte del pueblo el que sobrevivió a tal tragedia fue Jesús Nazareno como un hecho más que “demuestra su poder milagroso ante la comunidad”. Una de las cosas que se dice alrededor del hecho es que:

Se quemó la iglesia pero Jesús Nazareno no. En ese tiempo yo era síndico de la iglesia eso fue en mayo de mil novecientos ochenta y pico... la quema resultó de aquí detrás de una casa, de ahí, esta casa mía se quemó la mitad por allá la vieja que había y yo dejé el cuadro de Jesús Nazareno así en la puerta de la subida de la casa cuando ya la candela se esparció para arriba y le dije Jesús Nazareno ahí queda mi casa –se la dejo a él- si y yo me fui hacer movimiento para ayudar ahí

³² La gran mayoría de la gente sostiene este nombre del barrio; sin embargo, desde la administración pública lo marcan con el 19 de mayo. En este caso lo he asumido como lo reconocen los pobladores

a la iglesia cuando yo llegué la iglesia ya estaba prendida y por una puerta lo llevamos a la loma y no lo dejamos quemar (Tulio Quiñones, entrevista, 2013).

Se puede inferir que gracias a Nazareno el desastre no fue mayor y que la reconstrucción del pueblo estuvo mediada por él. El barrio 18 de Mayo al parecer en agradecimiento a Nazareno le ofrece el velorio en uno de los días de la novena, y que más que ser el último de ellos. La pequeña peregrinación con la imagen del santo parte de la iglesia hacia la casa que iba a officiar el velorio en esa noche. Todo el recorrido estuvo acompañado de música y canto a modo de arrullo que supone un hecho festivo; al llegar a la casa del velorio, instalaron al cuadro del Nazareno en un altar que tenía tres velas blancas, las cuales lo iban alumbrar toda la noche. Después de colocarlo en el altar terminaron ese momento con un estribillo que decía así: “Ha llegado Nazareno a la casa sagrada, y ahí mismito lo vamos a dejar, y ahí mismito se va a quedar” (Arrullo afropacífico). Ahí terminaba ese primer momento, porque el velorio empezaba a las nueve de la noche.



Fuente: Alexander Ortiz Prado
Velorio realizado en una casa del barrio 18 de Mayo de Magüí Payan en el marco de la novena de Jesús Nazareno de Payán.

El velorio³³ transcurre toda la noche con cantos siempre alusivos al santo (*ver anexos* 2). En medio de la celebración se reparte una serie de confites, cigarrillos, café, aromática y pan como una forma de sostener el velorio. Regularmente esta práctica no puede desarrollarse sin una bebida alcohólica que casi siempre es aguardiente, ya sea artesanal o industrial. Cuando llega el momento de repartir el aguardiente se voltea la imagen del Nazareno como un acto de respeto hacia él. Además de ser un espacio donde se celebra al santo, también es un espacio de socialización donde se establecen y refuerzan las relaciones comunitarias, asimismo la identidad étnica de esta población. En suma, el velorio representa de manera práctica y simbólica de construcción de una afrodescendencia particularizada en el acto mismo de la devoción a los santos. Se puede decir que es la expresión de procesos culturales de negociación históricamente constituidos. Caso especial con el Nazareno.

Así como se traslada la imagen de la iglesia al barrio cantando, asimismo se devuelve la imagen cantando y en peregrinación. Todo ello se hace a eso de las cinco de la mañana, el penúltimo día de la novena, que es la hora donde se oficializa la misa de gallo. Ese es el día en que se termina de finiquitar todo lo que respecta al día seis de enero. Es en este momento en que se afina el arreglo del Anda para poder recibir a Nazareno en un acto de solemnidad.

El cinco está vestido y el seis vamos a la procesión

“Aquí en este altar me vengo a hincar, con ramos de flores lo vengo a adorar” (Arrullo afropacífico, 2007). El día cinco la gente seguía llegando en gran cantidad, familias enteras se aposentaban en la iglesia con todo su equipaje mientras iban a ver a la imagen del Nazareno. Muchos se acercaban para recibir la misa de las diez de la mañana que era la segunda del día, ya que la primera había sido a las cinco de la mañana cuando se regresó del barrio 18 de Mayo a la imagen. Ese día, pude ver que se encontraba dentro de la iglesia un grupo de mujeres y hombres con instrumentos como bombos, cununos y sonajas que se utilizan en los velorios para adorar al santo. Al terminar la misa, este

³³ En uno de los caseríos donde se celebra al Nazareno la práctica se da de la siguiente manera: “primero se hace la luminaria abajo cantando... el velorio, cantando los arrullos con bombo, terminamos la luminaria subimos y rezamos el rosario a media noche, después de rezar el rosario ahora sí vamo a cantar hasta amanecer, por ahí a la una de la mañana repartimos café todo pan y eche trago y eche bebida y amanecemos cantando” (Matilde Ferrín, entrevista, 2013).

grupo de mujeres y hombres empezaron a cantar arrullo, lo primero que se me vino a la mente fue preguntarme por la reacción que podría haber tenido el padre Mera³⁴ al ver semejante “sacrilegio”. El padre Mera un misionero Agustino que llegó al Pacífico Sur a principios del siglo XX, se dedicó a perseguir los instrumentos y sus formas de uso en las celebraciones domésticas religiosas por todos los ríos, porque decía que hacían parte del diablo y lo que él iba a hacer era a “salvar almas”. Además de eso, representaba para la gente dos caras, la de dios y la del diablo por muchos motivos. Su misión obedecía a un proceso de reevangelización; tenía incorporado el sentido inicial de la iglesia católica, hacer de Dios un personaje útil para la opresión y el control.

Pero esa imagen del padre Mera ya no existía en la memoria de la comunidad y los instrumentos estaban ahí, haciendo presencia sin sentir la más mínima amenaza por parte de externos como lo eran los párrocos misioneros de aquel momento. Los arrullos se entonaban con mucho fervor, con la alegría y la intensidad con la que se le agradece a un ser querido por presencia y favor, celebrando su misma existencia. Los cantos se prolongaron un par de horas en la iglesia cosa que incentivó, de algún modo, la permanencia de muchas de las personas que asistieron a la misa. Como toda celebración patronal, se desarrollaban paralelamente otras actividades culturales referidas a desfiles, presentaciones de grupos de danza, la quema de castillos entre otras. La cantidad de devotos y curiosos que llegaron a participar de la fiesta fue un elemento clave para el comercio “devocional”.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Arrullos cantados dentro de la iglesia y presentaciones de grupos de danza en el parque central que obedecen a actividades paralelas en el marco de las fiestas patronales.

³⁴ Ver: José Miguel Garrido (s/f). Tras el alma de un pueblo. Vicariato Apostólico de Tumaco.; Santiago Arboleda Quiñones (2011). Adónde vas Nazareno con esa pesada cruz. Cali (Inédito).

Al estar fuera y dentro de la iglesia puede visualizar la existencia fundamental de una pequeña comercialización de la imagen de Jesús Nazareno colocada en objetos que tenían diferentes formas entre los que se encontraba el algodón que lo utilizan para los dolores; pero al final, el sentido venía siendo el mismo para los devotos, que era llevarse algo del Nazareno, ya sea para ellos o para un familiar. Mientras los comerciantes, que eran forasteros, hacían su “agosto”, los devotos veían la posibilidad en uno de esos objetos de tener la imagen cerca y con ella su protección. Cabe decir que la imagen adquiere valor al momento de ser bendecida, no necesariamente por el párroco, sino también por el mismo Nazareno con el sólo hecho de acercarle el objeto. Es en ese preciso momento en que se convierte en un objeto sagrado y útil, al proporcionar simbólicamente protección a través de una presencia permanente. Tener una imagen bendecida de Nazareno es tenerlo a él de manera auténtica en su divinidad.

Ahora bien, ese día el Anda ya se encontraba lista para recibir a Jesús Nazareno, pero esto iba a ocurrir en las horas de la noche cuando el templo estuviese despejado. Mientras llegaba ese proceso de bajar al santo al Anda para pasearlo al día siguiente, seguían otras actividades en el parque central tales como juegos y bailes. Sin embargo, puede observar que la iglesia nunca estuvo vacía y cumplía muy bien su papel de centro administrativo de la devoción del Nazareno. La iglesia era básicamente el centro de concentración de la comunidad en esos días; cuando no es el tiempo de las patronales, la comunidad transita poco por ese espacio, toma un poco de vida los domingos, aunque muchas personas van a saludar el santo todos los días, como dicen algunos, le dan su pasadita para orarle, pedirle o agradecerle algún favor.

En la vespertina al momento previo del día de la gran fiesta de Nazareno se reúnen los peregrinos y devotos para participar del último día de la novena a la que se le suma la misa. Esta novena no termina con el recorrido hacia algún barrio sino que su desarrollo se establece completamente en la misma iglesia, que se interrumpe al momento del recorrido y llegada de las balsadas por el río Magüí ya sea de arriba o de abajo que es una orientación al ritmo de río. Esta vez, se desplazaron, tanto arriba como abajo tres balsas completamente adornadas de modo que simularan un altar. Al interior de ellas venían las personas que le iban cantando arrullos al Nazareno, cada una marcaba su particularidad como efecto de la representación de uno de los sectores o barrios del pueblo de Payán en la idea de una competencia.

Lo que se puede observar hoy en día es que las balsadas según lo que cuenta la gente afropacífica se encuentran como una figura tradicional porque su uso no es el mismo que en tiempos anteriores. Se puede decir que su significación ha cambiado. Las balsadas, como un hecho particular y propio, en un primer momento se utilizaban para hacer las correrías con la imagen del santo, o en el mejor de los casos, con las potencias por todos los caseríos de la que en algún momento fue la parroquia de Barbacoas (ver mapa), con la intención de recoger recursos para poder realizar la fiesta de Nazareno. Las potencias representan a Jesús Sacramentado y se valoraba de la misma manera que al Nazareno de Payán; al respecto entonan las cantoras a ritmo de arrullo: “Jesús de Nazareno tiene tres potencias, el cielo, la tierra y la vida eterna” (arrullo afropacífico, 2007).

La señora Matilde contándome sobre este asunto, dice, que ella vivió el momento cuando se hacían las correrías con las potencias de Jesús Nazareno, ya que llegaban hasta el caserío de Chimbuza donde se encuentra ella, ubicado en Patía Abajo. Cuando llegaban las potencias al caserío, después de su estadía en un caserío cercano llamado Maque, se realizaba un velorio con el fin de recoger la “limosna” como signo de ofrenda. Luego de terminar el velorio en ese lugar, se dirigían en la mañana en balsa hacia otro caserío cantando: “Nazareno no es de aquí, Nazareno es de Payán, cuando llegue Nazareno, por Dios lo recibirán” (arrullo afropacífico, 2013). Además cuenta que:

se iba (las potencias) por ahí a las diez volver a lejos, ahí a Maque como era a canaleta en balsa a palanca; una vez nos tocaba ir a dejar los santos a Pumbí, las potencias que iban subiendo, cuando ya llegaron los motores poníamos los motores y pem, pem, pem, esas potencias venían de Payán; cuando ya venía el seis salía las potencias a correría pa’ cuando viniera la fiesta estaba en Payán... vereda en vereda iban veloriando hasta que llegaban a Payán... antes para la fiesta de Nazareno esto la motoriza que subía a Payán, no había carretera... esa gente subía cargadísima eso iba con negocio mejor dicho a Payán, ya ahora no sube nada... y hay veces que celebran hasta el 31 de enero hacen los velorios de Nazareno; enero es Nazareno... a veces también bajaba las potencias de Amparo lo mismo que el Nazareno; el Señor del Amparo de San José... las potencias también bajaban de Amparo, todo bonito uno ponía una bandera cuando venía la balsa cum cum, siempre venían con los síndicos de Payán (Matilde Ferrín, entrevista, 2013).

La función de las balsadas era vincular la comunidad a la devoción de Jesús Nazareno; no era un acto que obedeciera o favoreciera la evangelización católica, más bien posibilitaba la construcción étnico-identitaria de la subregión a través de la representación simbólica del Nazareno anclada al sistema y al curso de los ríos. Actualmente, las balsadas aparecen como una actividad más ligada a la fiesta patronal, donde se representa la llegada de la correría el día anterior al seis de enero. Así, en la noche del cinco se escenificaba el recorrido prolongado de las balsadas, y también se exponía en forma de espectáculo; la romería de la gente se instalaba a orillas del río para ver el traslado de las embarcaciones luminosas y llenas de una sonoridad especial.

En este caso, la balsada como se le conoce a la práctica del recorrido acuático de las embarcaciones, culmina con la llegada de la gente a la iglesia. Ese día se realiza una especie de velorio dentro de la iglesia; gran parte de los feligreses se quedan participando de la actividad -que se desarrolla por varias horas- integrándose a los cantos haciendo coro o con las palmas. Otros, entre los que me encontraba, estuvimos de noveleros y curiosos. Pero, todos no tenían la misma intención en tanto que había algunos que esperaban ansiosamente el momento de la bajada de Jesús Nazareno al anda y poder tener la posibilidad de estar muy de cerca para tocarlo.

Los arrullos dentro de la iglesia se prolongaron por varias horas, aproximadamente hasta las diez y treinta de la noche que fue cuando ya se iba apagando la intensidad de los cantos. De todas maneras, algunas personas seguían sosteniendo los cantos mientras otras se paraban delante de Nazareno para orar y conversar con él. En ese instante el párroco nos pidió el favor a algunos de los que estábamos sentados en la novelería que ayudáramos a ubicar el anda en una posición considerable para poder realizar el descenso del Nazareno. Lo que pensé al momento de ayudar a mover el anda fue que el acto del Nazareno para con la gente debe ser muy grande para verse en la necesidad de llevar semejante peso sobre los hombros. Quizá es también simular o imitar a través del anda llevar el peso de la cruz tal como lo hizo Jesús camino al monte Calvario como un hecho de reciprocidad amorosa.

El descenso del Nazareno hacia el anda es un momento solemne donde el santo baja a compartir con los mortales, a tal punto que muchos quieren presenciarlo. El párroco empezó a desalojar la iglesia para realizar dicho proceso. Varios devotos resistieron e insistieron pasivamente para poderse quedar y presenciar dicho

acontecimiento como si se tratara de la llegada del Dios verdadero encarnado en el propio Nazareno de Payán. Por mi parte, le solicite al padre quedarme a presenciar ese momento que me resultaba interesante e importante para mi búsqueda sobre la vinculación de la presencia del Nazareno a la construcción étnico-identitaria de la subregión del Pacífico sur; el padre sabiendo de dicho interés aceptó mi presencia para observar dicho acontecimiento. Por su parte, los devotos que resistían para presenciar el acto, les tocó –literalmente- ocultarse para que no los sacaran de la iglesia y poder estar en ese momento.

La expectativa por el descenso del Nazareno era colectiva; todas las personas que pudimos estar ahí teníamos diferentes intereses en la idea de estar viviendo este grato momento. Lo primero que se dio para empezar con el descenso del santo fue el desmantelamiento de las cosas de la silla donde se encuentra sentado todo el año, que para esta ocasión estaba ubicada en el altar y no en el nicho; además, sólo se le cambia de lugar cuando viene la procesión. Lo que se retiraba de la silla era básicamente las almohadillas o cojines donde se sentaba y apoyaba los brazos, sumado a accesorios que se le colocaban para salir a peregrinar por todo el pueblo tales como el cordón, el cetro entre otras cosas. Lo sorprendente en ese momento fue ver a una mujer coger uno de los cojines del Nazareno y abrazarlo cual si fuera el propio santo. Resultaba ser la representación de un hecho amoroso hacia el Nazareno. Cada uno de los devotos que hacían presencia tomó indistintamente un objeto y se lo pasaban por todo el cuerpo como recubriéndolo para su protección o darle salud.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Devota tumaqueña abrazando una de las almohadillas de Jesús Nazareno de Payán en el momento en que se prepara al santo para bajarlo; su expresión muestra el placer y el amor que le inspira este objeto como un elemento que representa en sí mismo la gracia y el poder del Nazareno.

La observación de este hecho me resultó significativa en tanto se ve todo el valor que la gente de la zona le adjudica a un objeto que ha sido parte de las cosas de la imagen. Los objetos implican cierto sentido de prolongación de los recursos espirituales que inspira y contiene el propio santo. Se valoran a través de una legitimación colectiva del contenido de divinidad del objeto por el sólo hecho de pertenecer al santo; ese sólo hecho lo hace divino y milagroso. Por tal razón, la gente en medio de su devoción no sólo adora al santo, sino también a todo lo que lo rodea.

Después de bajar las cosas que se iban a utilizar para ubicar al Nazareno en el Anda, que ya estaba lista, un grupo de hombres de apellido Quiñones que resultaron ser hermanos, subieron hasta donde se encontraba el Nazareno para poderlo bajar, vestir y ubicar en su posición habitual dentro del anda. Aquí la señora Mónica me dice que al santo “lo arreglan unos varones; la familia de los Quiñones que yo veo que participan ahí, porque antes no había sacristán en la iglesia. La administración devocional de la comunidad afropacífica sur es asumida por familias, teniendo como referente a los mayores de las mismas. Ahora las que mandan allí en la iglesia son unas mujeres, pero los hombres son los que lo van a preparar a él allá” (2013, entrevista). Esta práctica de

bajar, vestir y subir al santo, es una práctica que según me cuenta el padre Gildardo se ha dado de generación en generación, es decir que, ha existido todo un relevo generacional. Sin embargo, el señor Alfonso Quiñones que es actualmente uno de los encargados de realizar este oficio me contó que no necesariamente todas las personas de apellido Quiñones tienen algún parentesco; en ese sentido, nos explica un poco:

Prácticamente el que sí estuvo vinculado de la familia de nosotros fue el señor Jorge Tulio, él fue mayordomo en la iglesia y de ahí para acá ya entraron otros señores al manejo de él; cuando salió Jorge Tulio y Pedro Justo después entraron otros señores y ahora últimamente que entramos nosotros, prácticamente la familia nuestra no ha sido la que... el otro era Saúl Quiñones uno que también fue mayordomo de la iglesia –Saúl Quiñones era familia de ustedes?– No, ninguna relación, aquí existen muchos Quiñones que no somos familia, este pueblo se compone mucho de Quiñones, Angulo y así sucesivamente y no son familia todos [...] a mí me invitó un hermano vamos a ayudarme a vestir a Nazareno para bajarlo y yo pues con mucho gusto; fue un hermano Efraín, él fue el que me invitó por eso yo llegué hasta allá (Alfonso Quiñones, entrevista, 2013).

El señor Alfonso rompe con la idea de que la custodia del santo tiene que ver con un relevo generacional, en tanto que en Magüí Payán existe una cantidad considerable de personas con el apellido Quiñones. Esto obedece a un proceso socio-histórico específico que tiene que ver con el periodo colonial tardío establecido por la “nobleza” de la Audiencia de Quito en la segunda mitad el siglo XVIII (Büschges, 2007). El apellido Quiñones responde a una imposición –aunque algunos lo consideran como una herencia- representada como una carimba, es decir, una marca “sutil” a través del bautizo que respondía al reconocimiento de una propiedad, tal como eran considerados los esclavizados; sin embargo, este apellido³⁵ fue uno de los que terminó siendo una forma de identificación de la gente afrodescendiente de esta zona del Pacífico Sur; el apellido Quiñones responde a un proceso de apropiación, identificación y sentido de identidad étnica producida dentro de un proceso histórico y cultural.

³⁵... ¡Ni el mandinga, bantú, Yoruba, dahomeyano. Nombre del triste abuelo ahogado En tinta de notario? ¿Qué importa, amigos puros? ¡Oh, sí, puros amigos, venid a ver mi nombre! Mi nombre interminable, hecho de interminables nombres; el nombre mío, ajeno, libre y mío, ajeno y vuestro, ajeno y libre como el aire” (Nicolás Guillen. Poema “El apellido”).

Este lugar anteriormente no estaba constituido como Magüí Payán³⁶, sino que existía una serie de minas entre las que se encontraban la de “Santa Rosalía, Mirabé, Santa Ana, El Charco, La Aurora, Getsemaní, Miraflores, San Pedro, Calle Larga y San Juan de Dios” (Llano, 1998: 33). Pedro Quiñones oriundo de Barbacoas, que a principios del siglo XIX fue el tercer Marqués de Miraflores fue propietario de una de las minas que tenía como nombre Santa Rosalía ubicada específicamente en Magüí (Jurado, 1990; Serrano, 1995; Büschges, 2007); así que, la existencia en este lugar del apellido Quiñones tiene mucho que ver con su presencia como propietario de minas y de personas esclavizadas para la explotación de la misma. Quiñones y otros apellidos son el resultado de dicha situación, pero además muestra todo un proceso de resignificación a través de la identificación como algo propio que se suma a la construcción y configuración de una identidad étnica afropacífica.

Retomo el momento en que los hermanos Quiñones se disponían a arreglar a Jesús Nazareno. Ellos, después de haber despojado de algunos elementos al santo se dispusieron a realizar su descenso para poder vestirlo. Fue dentro de la sacristía donde efectuaron el cambio de vestido de la imagen, cosa que se hace de forma íntima y a manera de secreto; sólo ellos como los elegidos, pueden participar del acto y ver completamente la desnudez de Nazareno³⁷. Hasta ese día el santo llevaba un vestido de color plateado con algunos visos dorados que fue cambiado por una túnica blanca que tenía unas figuras bordadas. Mientras ocurría eso, las personas que lo esperaban en el anda seguían contemplando con mucha pasión las cosas del santo. Después de vestirlo se dirigen al anda para acomodarlo y dejarlo listo para el día siguiente. Al ubicarlo en el anda le colocan una capa roja como una manera de representar su supremacía. De ahí, el

³⁶ “Magüí, un río minero cercano a Barbacoas, fue muy importante para la extracción de oro y sus dueños eran principalmente barbacoanos, pero a diferencia de Barbacoas, se pobló únicamente de gente negra, de capitanes y cuadrillas de minas” (Llano, 1998: 32).

³⁷ “Son solamente estos señores los que cambian a Jesús Nazareno y los únicos encargados de tener un contacto más cercano con él, tanto que en el momento de cambiarlo la imagen es bajada del nicho y colocada en un lugar en la sacristía a puertas cerradas. Allí, se cambia la imagen de Jesús Nazareno donde ni siquiera el sacerdote es admitido para observar cómo es Jesús Nazareno en el resto de su cuerpo que llevaba cubierto con el vestido. Ellos dicen que la tradición es que, el sacerdote no puede ver a la imagen de Jesús Nazareno desnudo porque aquí se destapa una tempestad en el pueblo de Magüí Payan; cuentan que alguna vez algún sacerdote vio a Jesús Nazareno cuando lo estaban cambiando y se desató una gran tormenta de mucha agua, granizo, relámpagos incluso el río Magüí se salió e inundó el pueblo. Desde ahí ellos tiene esa tradición que el sacerdote no puede ver la imagen de Jesús Nazareno desnuda; son ellos entonces que desde sus comienzos se han encargado de cambiar el vestido la imagen de Jesús Nazareno” (Sacerdote Gildardo Caipe Tovar, entrevista, 2013).

Nazareno espera tranquilo el siguiente día para salir a peregrinar en compañía de la comunidad por todo el pueblo de Magüí Payán.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Momento en el que se está acomodando al Nazareno para poder sacarlo a la procesión el día siguiente. En esta actividad están participando los hermanos Quiñones y un joven conocido como “Chavo”, él fue quien trasladó al santo desde la sacristía hacia el anda; además, sostiene que es uno de los que le confecciona el vestido al santo.

Vestir el santo tiene una gran significación para la gente en cuanto que es uno de los elementos fundamentales que complementa el acto ritual en la práctica de presentar a la imagen ante el público. Es como decir que el santo debe salir bien presentado a la calle, lo cual implica cambiarle el vestido cada vez que va a realizar dicho proceso. El vestido es tan fundamental que la gente en agradecimiento se toma la tarea de regalárselo como un hecho recíproco y amoroso manifiesto en su materialidad. Aunque las explicaciones que da la gente sobre la importancia de vestir al santo son muy sencillas al decir que esta práctica se da por costumbre o tradición; se puede observar que el vestido tiene una gran relevancia comunitaria ya que ha sido tema de discusión al haber algunos reclamos de la gente que ha obsequiado un atuendo al Nazareno sobre el momento en que va a hacer uso de él. Vestir a Jesús de Nazareno hace parte de la ceremonia en tanto que se asume como un valor estético fundamental para poder salir.

Cabe decir por un momento, apropósito del vestido o de vestir a Nazareno, que la iglesia maneja ciertas apreciaciones que resultan ser un poco polémicas a mi

entender. Sostiene que no es necesario ponerle un traje a la imagen, ya que es una imagen bien elaborada y por ese hecho hay que exhibirla tal cual. Se olvida un poco, que la gente lo que está haciendo con el vestido es cubrir simbólicamente la “desnudez” del Nazareno como un acto de dignificación y esto hace parte de una tradición llevada por largo tiempo. Con todas estas cosas, este año siguió la tradición y el vestido del Nazareno esta vez para salir a la procesión fue blanco. El cinco terminó con Jesús Nazareno en el anda listo para el siguiente día hacer su recorrido.

Al momento de llegar el día grande de la fiesta como se le denomina al seis de enero todo estaba listo para empezar con las actividades. La iglesia limpia, el Nazareno en el anda, los comerciantes ubicados en sus lugares habituales y las personas engalanadas para la ocasión al igual que el Nazareno. Es el día que todas las personas esperan, es el momento cúspide de la devoción, la hora de terminar de cumplir con la manda, el anhelo de caminar al ritmo del santo como una expresión de agradecimiento y cariño. Algunas personas se dieron cita dentro de la iglesia para participar de la misa, mientras otras, lo hacían en el parque central esperando el momento de la procesión.

La oficialización de la misa y la procesión venían siendo las dos actividades especiales e importantes para el cierre o clausura de la fiesta patronal de Jesús Nazareno de Payán. La jornada asomaba favorable para las dos actividades. Esta vez Nazareno si quería salir a recorrer el pueblo, y no como muchas veces ha pasado que decide quedarse dentro de la iglesia como un acto de voluntad. Sostienen muchos pobladores devotos que Nazareno cuando no quiere, no sale; esa expresión de voluntad se manifiesta o escenifica a través de dinámicas naturales como el crecimiento del río Magüí o fuertes aguaceros. Por ejemplo, dice el señor Alfonso que: “crece Magüí que se hunde todo esto, entonces no se puede hacer la procesión”. Se entiende que es algo provocado por el santo. Este tipo de manifestaciones son las que hacen que la gente conciba al Nazareno como vivo.

La misa del día seis es especial. Ese día se celebraron los sacramentos del bautizo y la primera comunión. Muchas familias aprovechan esta fecha especial para que sus hijos o hijas cumplan con dichos sacramentos. Algunos sostienen que se decide realizar el bautizo o la primera comunión en este momento con la firme intención de entregarle al Nazareno su hijo o hija en un acto de protección. Anteriormente, para

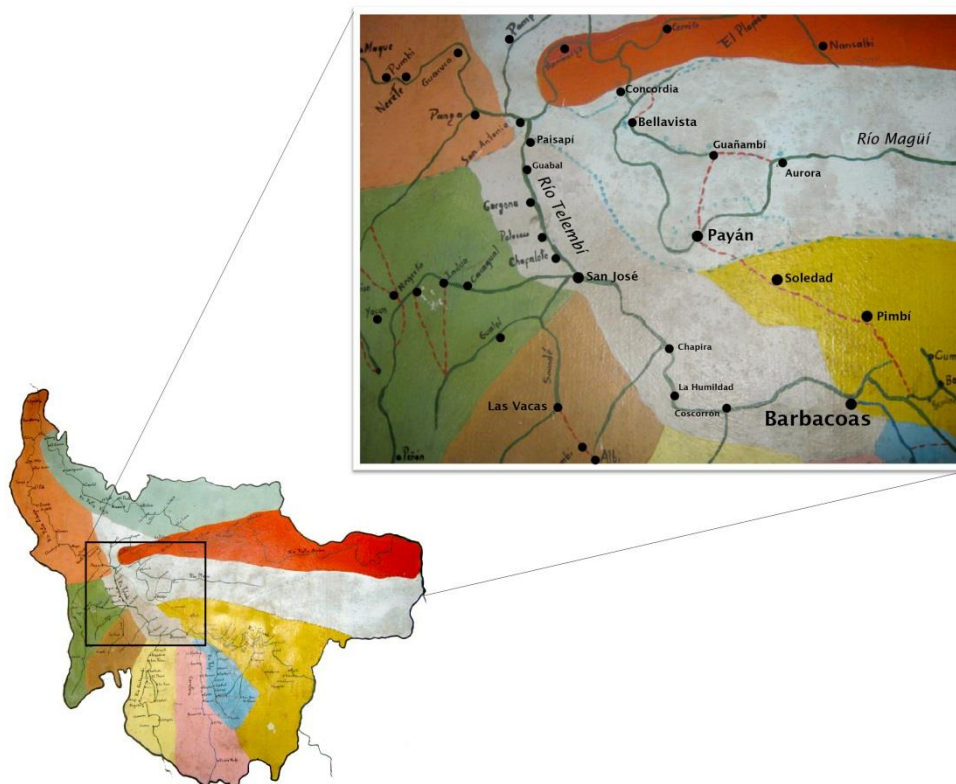
poder hacer bautizar a las personas se tenía que esperar una fecha especial tal como la Semana Santa o las fiestas patronales de Jesús Nazareno, ya que no existía párroco permanente hasta antes de 1997, fecha en que se decretó como parroquia de Jesús Nazareno de Payán. Los sacerdotes que pertenecían a la parroquia de Santa María de Barbacoas, sólo iban a Payán en esas fechas, sea por una acción misionera o por pedido de la población para las fiestas, la cual asumía los costos de los servicios sacerdotales.

Quiero comentar que me puse a la tarea de revisar los libros parroquiales de la iglesia de Santa María de Barbacoas concernientes a los bautizos oficializados en Magüí Payán para hacer un estimado de concordancia con la fiesta del seis de enero. Haciendo ese ejercicio, encontré que los primeros bautizos registrados aparecen desde el 4 de abril de 1920³⁸, pero sólo para el momento de la Semana Santa; mientras que para la fiesta del seis de enero aparece desde 1932³⁹. En estos documentos pude observar; por un lado, la generalidad de la existencia histórica de los apellidos Quiñones y Angulo en la zona -como me lo decía el señor Alfonso- en cuanto aparecen de manera frecuente en los bautizos; y por otro, el recorrido de las correrías de los misioneros por todos los ríos que concuerdan con la Semana Santa y las fiestas patronales de diferentes caseríos, que además entraban en el juego estratégico de la iglesia como reevangelización en la idea de “salvar y recuperar almas perdidas”⁴⁰ a través de los sacramentos (ver mapa). Esto responde a la incursión de la Orden religiosa de los Carmelitas Descalzos que remplazaron a los Agustinos Recoletos, que estuvieron hasta la década de 1920 (Merizalde, 2008 [1891]).

³⁸ AP/ Barbacoas/ libro 28/ folio No 247/ 1920

³⁹ AP/ Barbacoas/ libro B31/ folio No 273/ 1932-1933-1934-1937

⁴⁰ Ver los textos del padre Miguel Garrido, “La misión de Tumaco. Creencias religiosas” (s/f); “Evangelio a ritmo de currulao” (1999). En ellos muestra cómo la iglesia utiliza el conocimiento etnográfico adquirido en las correrías, para construir toda una estrategia pedagógica de reevangelización instrumentalizando el conocimiento y las creencias religiosas propias de las comunidades.



Fuente: Parroquia de Santa María de Barbacoas

Zona principal por donde pasaban las correrías tanto de los misioneros oficializando los sacramentos, como también el paso de las balsadas con las potencias o la imagen del Nazareno. Aunque esta dinámica se daba en toda la jurisdicción de la parroquia de Barbacoas.

Así pues, la misa empezó a eso de las diez y treinta de la mañana alargándose hasta las doce y treinta del medio día, debido a que se realizaron varios bautizos y primeras comuniones que hicieron que se prolongara. Después de todo ello, se dio cabida a la realización de la procesión. Muchos aprovechaban para comprar algunos objetos que hicieran alusión al Nazareno –entre los que también estaba el algodón- y poder hacerlo bendecir del padre encargado de la misa, para llevar algún obsequio a los familiares que no pudieron hacer presencia en la celebración o simplemente con la idea de tener un recuerdo de ese momento.

La romería en las afueras de la iglesia esperando la salida del Nazareno era mucho mayor a la que se hallaba dentro. Todos se encontraban “vestidos de domingo”; es decir, que estaban vestidos de la mejor manera para participar dignamente de la procesión. A medida que se acercaba el momento de la salida de la imagen iba llegando

mucha más gente. Las expectativas y las ganas de ver salir y acompañar a Nazareno se incrementaban sobremanera.

De un momento a otro se empezó a oír el sonido que emitía la banda de guerra; de inmediato la gente se fue desplazando hacia la puerta de la iglesia, en tanto que resultaba ser un aviso de la venida del santo. En ese instante se me vino a la memoria unos de los arrullos que escuché en un velorio, que hacía alusión específica a dicho momento: “en piraguas tiran tiros/ y en Payán las oraciones/ a Jesús de Nazareno/ lo llevan en procesiones” (arrullo afropacífico, 2007). Era el momento esperado por todos; se concebía especial y de forma exclusiva estar ahí. Cada persona o familia tenía sus motivos para caminar junto a la imagen, pero lo que sí es común a todos es su relación con los milagros, ya sea para agradecerle por haberlo concebido o para solicitarlo. Una señora señalando al Nazareno me dijo: “es que ese santo sí hace milagros”, y es una frase que se repite permanentemente.

En la procesión se exhibe, o mejor aún, se escenifica de manera sentida el creer a partir de demostraciones manifiestas de sacrificio y adoración. Así, fue apareciendo primero la banda de guerra como marcando el paso del recorrido y anunciando la presencia del “supremo”. Seguido de ello, y en medio de la multitud asomaba el Nazareno en el anda sobre los hombros de varios devotos que participaban de esta manera en la idea de cumplir con una promesa al santo. El resto de las personas, que eran muchas, se iban ubicando atrás del anda dispuestas a caminar al lado de la imagen con el fin de cumplir su objetivo en relación con ella.

El recorrido de la procesión se realizó por las principales calles del municipio teniendo una duración de dos a tres horas aproximadamente. En medio de la procesión algunas personas que decidieron quedarse en casa se asomaban a los balcones al momento de pasar el santo; algunos aprovechaban para recitarle una décima, otros para ofrecerle una oración o hacerle una petición, a veces hay hasta consignas políticas. En la procesión se marcaban tres espacios: el primero, tenía que ver con la marcha y sonoridad que le imprimía la banda de guerra sumado al anda con Jesús Nazareno y sus cargadores; segundo, se encontraba la gran mayoría de la gente unos sosteniendo un diálogo y otros solamente en silencio cumpliendo con el recorrido; en el tercero, se

hallaban las cantadoras y cantadores junto con los bomberos y cununeros ofreciendo sus arrullos en todo el recorrido con mucho fervor.⁴¹



Fuente: Alexander Ortiz Prado

A modo de adoración, las mujeres junto con los hombres van entonando y ofreciéndole en medio de la procesión los arrullos al Nazareno. A un lado se encuentra un hombre tocando el cununo como si estuviera estableciendo un contacto directo con el santo.

Subir, subir Jesús, subir a descansar,
Yo vengo cansado madre de tanto caminar
Allá viene San Demonio con su grande papelón
Ya viene a prestarles alma y alma para el perdón
Subir, subir Jesús subir a descansar,
Cansado vengo madre de tanto caminar
(Arrullo afropacífico, 2013)

La gente en su caminar seguía amparada en los milagros de la imagen como un hecho de fe. Los arrullos iban escenificando discursivamente los diferentes momentos vividos y diálogos sostenidos por Jesús de camino al Calvario; por ejemplo, diciendo: “allá arriba en el monte Calvario la virgen María se le apareció” (arrullo afropacífico, 2007). También en una dinámica de creatividad establecían una relación directa de esos momentos y diálogos con la vida cotidiana del espacio mostrando su especialidad al ser escogido por el Nazareno para vivir ahí. Por tal motivo, se alababa y adoraba sentidamente a pesar del agotamiento que producía la caminata, porque lo importante era estar en la gracia del santo y dignificar su presencia.

⁴¹ Personas que tocan los instrumentos tienen como nombres bombo y cununo

Ese “tanto caminar” que expresa el arrullo arriba colocado, tiene que ver explícitamente con el sacrificio; un sacrificio que supone un sentimiento amoroso de Nazareno hacia la comunidad, cosa que se vuelve recíproca en cuantos muchos de los devotos peregrinos asumen esa misma labor de sacrificio hacia el propio Nazareno como una acción de gracia a través de hechos expresamente manifiestos tal como realizar la procesión sin zapatos.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

Una señora devota que realizó toda la procesión de Jesús Nazareno descalza como un acto de reciprocidad hacia el santo por algún favor recibido. También es una muestra de devoción sentida expuesta.

La demostración o exhibición de la devoción hacia el Nazareno se da de múltiples maneras como cargar el anda, caminar sin zapatos o realizar el recorrido de la procesión todos los años. A mi entender, la devoción se manifiesta en dos escenarios; por un lado, está lo público que es la escenificación del sacrificio y la dinámica de la ofrenda que son variadas entre las que se encuentra la realización de los velorios; y por el otro, se encuentra lo privado o íntimo que es el establecimiento de una relación directa con el santo a través de las oraciones y diálogos específicos. Casi siempre la devoción tiende a materializarse a través de una acción de gracias.

Así, transcurrió la procesión por todo el pueblo. Las acciones se mantenían. Los cargadores del anda se relevaban al igual que las cantadoras y los tocadores como un

hecho de participación y entendimiento común. Este recorrido se daba a modo de encuentro entre familias, o se podría decir que, es una manera de involucrar generacionalmente a los miembros de la familia a la devoción del Nazareno como una manera de establecer la identificación de lo común entre la comunidad.

La procesión terminó con la entrada del Nazareno a la iglesia. A él lo sacan de frente por el lado derecho de la iglesia y lo entran de espaldas como una forma de mantener su mirada sobre los devotos por el mismo lado. Después de ello, se siguió cantando por un rato en el templo hasta terminar la jornada. Ese día la fuerte lluvia vino después de la procesión como confirmando su aprobación por parte del Nazareno. Por último, quiero decir que la práctica de la procesión se mantiene por tres días; la primera es la de la fiesta grande, la segunda una petición familiar, y la última es la procesión de los fiesteros del pueblo (Tulio Quiñones, 2013, entrevista). Además, se considera enero como el mes de Nazareno, donde muchos se permiten hacerle su velorio.

Como una bendición escogió este lugar

La comunidad de Magüí Payán junto a gran parte del Pacífico Sur sostiene, dentro de su imaginario, que la presencia del Nazareno en Payán responde a un hecho milagroso y, como tal, una bendición para los pobladores de dicha zona. Es en sí, una forma de asumir el carácter voluntario de la aparición del santo como un acto de protección. Así, dentro de los relatos, se puede ver básicamente un proceso de formación de la comunidad que se mueve alrededor de la existencia y permanencia del Nazareno. El Nazareno de Payán reconoce la localización específica de una de las advocaciones de Jesús que la hace propia de la comunidad afropacífica sur. Ante todo, quiero decir que como hecho histórico, la presencia del Nazareno está sujeta al sentido funcional que le dio la iglesia a las imágenes. Así, aparición de las imágenes eran utilizadas para aglutinar y dinamizar la producción de comunidades con la intención cohesionar y facilitar el control de la población. Teniendo en cuenta que en la primera mitad del siglo XIX, las comunidades afrodescendientes en esta zona se encontraban en situación de esclavizados, y por ende, había muchos intentos de sublevación, además de la existencia de una posible dispersión de la comunidad por toda la orilla del río; así que fue necesario para los administradores que apareciera Nazareno. Aquí se muestra, el sentido dinámico de la identidad étnica, lo cual una imagen en representación de Dios, pasa de

una función de control por parte de los que tienen el poder, a ser en miembro vivo que ofrece protección, bienestar y libertad a la comunidad; pasa del opresor al oprimido.

El Nazareno al igual que muchas de las advocaciones de Jesús es aparecido y milagroso; dos elementos fundamentales para establecerse en el lugar como un símbolo común-unitario. Lo relacionan con todas las prácticas cotidianas a través de la creencia sobre su poder. Todos los días hay gente visitándolo en su templo, para pedirle la bendición antes de ir a trabajar o simplemente para agradecerle o solicitar un favor. En ese sentido, una de las señoras con las que dialogué me dijo en relación con la creencia en Nazareno:

Creemos en la imagen de Jesús Nazareno por las diferentes manifestaciones, por decir algo, hay una manifestación real vivencial nosotros nos hemos mucho amenazados por las Farc muchas veces; sin embargo, la fe nos sostiene. Las Farc no ha podido entrar aquí a hacernos nada, y esa es la fe que a nosotros nos sostiene, el NAZARENO. Nosotros cuando hablamos y hacemos un comentario frente a esa situación lo primero que decimos, no, aquí nos respalda, aquí estamos bajo el amparo de Jesús Nazareno que no permite que las Farc entre aquí... él media a todo... él es un mediador frente a todas las necesidades y la gente va y le pide sus favores y sus beneficios son obtenidos (Rosalba Araujo Benalcazar, entrevista, 2013)⁴².

Así que la existencia o presencia del Nazareno se ha dado bajo el amparo de la fe, la que es sostenida en el hecho del milagro. El milagro es el que responde a la acción de la protección y al establecimiento de la bendición. Pero, cómo llegó la imagen a este espacio; es una respuesta que tienen todos los pobladores al decir que, es un santo aparecido y milagroso, que decidió estar ahí y no en otro lugar. Esa es la respuesta a la existencia del pueblo de Magüí Payán que se dio gracias a la voluntad del santo.

⁴² Es conveniente saber que dentro de las filas guerrilleras que operan en la zona se encuentran muchos devotos de Jesús Nazareno que cumplen con mandas y ofrendas como acciones de gracias por algún beneficio ha obtenido. Así pues, apoyan y aportan a la realización de la celebración del Nazareno, haciendo que este también sea un mediador del conflicto armado que se vive en el contexto.



Fuente: Alexander Ortiz Prado

A la izquierda se encuentra la imagen de Jesús Nazareno de Payán ubicado en el altar en los días de su fiesta; está sentado en una silla que tiene en el espaldar una barras en forma de arco que simulan el esplendor del sol; en su cabeza sostiene una corona que representa las tres potencias, padre, hijo y espíritu santo que también significa “el cielo, la tierra y la vida eterna”; en su mano derecha sostiene un cetro en forma de caña. Anteriormente le colocaban un algodón en la mano derecha; en la mejilla izquierda tiene la marca de una bofetada; su color ha variado con el pasar de los tiempos. Al otro lado, están algunas de las placas dadas en acción de gracias por parte de algunos devotos como una manera de responder al milagro recibido, además de hacer visible su agradecimiento.

Cada persona sostiene una manera de narrar la aparición o llegada de la imagen al lugar; pero en este caso, quisiera citar la narración del señor Virgilio Santos Quiñones, cuya edad es de ciento un años; cosa que lo convierte en una autoridad en términos de permanencia de la memoria colectiva de la comunidad en relación con el al santo como patrón del lugar. Al respecto me contaba que:

Aquí se llamaba anteriormente Julio Plata. La historia de él era que había un tipo que pescaba con una varita desde el principio. Es el principio para llegar este Señor aquí. Estaba por este río con una varita cogiendo pescado, entonces subía y bajaba él en esta vega, en este pedazo de aquí ende está la plaza. Ahí en ese pedazo, y hacían bulla y hablaban; y él le daba miedo cuando le estaban haciendo esa cizaña, entonces escapaba ligerito de ese pedazo hasta que se escondía y quedaban haciendo bulla ahí. Pero esto era una montaña, una vega hoy, ya es un pueblo y pedazo de ciudad ya va siendo. Era una montaña y él subía y bajaba, vea allá bajo en Getsemaní en unas tantas vueltas, como unas cinco vueltas allá. Dizque había un pueblo un corregimiento él era de allá. Este señor fue a informar allá a ese caserío –suspendo- él salto un poquitico, cogió un poquitico pa'l monte y se fue con una pausa viendo quién era que hacía ese ruido allá; ya está viendo que era este Señor, pero en cuerpo, en bulto. Mejor dicho, ya lo ve en un arbolito sentado a ese señor, a un *santo*; ahí un santo que llama Jesús Nazareno. Lo ve sentado ahí y él se puso a mirar eso, no se aguantó y ahí mismo se embarcó en el potrillo y

siguió pa' bajo, fue a informarle allá bajo y de allá se vino la gente, porque allá sí había gente; vinieron a ver bien al santo que está ahí. Un santo que estaba sentado en un arbolito, - eso fue El Todopoderoso que lo sembró ahí Cristo porque ese viene del cielo de Cristo el Todopoderoso Dios- cogieron y lo bajaron de ahí y lo llevaron pa' llá a una capilla que había allá Getsemaní. Pero al otro día no amaneció allá, otra vez estuvo acá. Lo dejaron ese día pero por la noche no se sabe a qué hora se vino otra vez. Se sentó ahí. Tres veces hicieron eso, esa es la creación de ese Señor. A las tres veces no se aguantaron y vinieron e hicieron un rancho ahí, una capilla, un rancho así largo y lo metieron ahí, ahora sí paró ahí. De ahí lo llevaron pa' Barbacoas, de allá se vino, lo llevaron pa' más allá. Pa' donde lo llevaban él no paraba allá, de allá se venía. Bueno, ahí hicieron la Capilla. La gente se fue rodeando por aquí, todo esto de rancho por aquí por aquí se fue haciendo la sección; una sección campesina y se fue criando esto. Así como hacer un campo, casa por aquí, casa por allá, así mismo se fue aumentando la iglesia y se fue creciendo —el mil es que no me acuerdo- la iglesia la han venido haciendo hasta que la subieron más pa' casito. Yo conocí hasta que estaba en paja, una hoja que hay en el monte que se llama cresta de gallo la una, la otra se llama sapo y se fue subiendo hasta que pasó a hojas de zinc que había anteriormente en 1900. Ya estaban haciendo ranchos de zinc, aquí la misma cosa que en madera. 1930 ya estaba rancho de madera, de piso, paredes de guadua, de chonta, de palma; así hasta ahora ahí donde se ven la altura de la iglesia de Jesús Nazareno. Es un santo que lo trajo Dios Todopoderoso, lo sentó ahí. Dios fue que la estampó ahí en esa peña, pero en bulto, en sombra no hay santo ¿por qué? porque en sombra nadie lo iba a coger y Dios no lo conoce nadie, a Dios lo conoce, pero él se transforma; por eso hizo santo en bulto para que la comunidad pudiera tomar a él (entrevista, 2013).

El señor Virgilio señala varias cosas que posicionan el acto divino de la aparición y permanencia del Nazareno en Magüí Payán. La primera, tiene que ver con que la presencia del santo es un acto de Dios, es su creación misma. La segunda, muestra la capacidad y voluntad de la imagen de estar en el lugar donde se apareció. La tercera, pauta la necesidad de construir una comunidad para responder a dicho acto divino. Por último, se encuentra referido a su materialidad en la idea de establecerse como algo tangible y visible en el que se pueda creer.

La señal de la insistencia de la imagen de quedarse ahí al momento de su traslado hacia otros lugares, fueron las huellas y las sandalias que dejó por el camino como una forma de indicar el recorrido que conducía al lugar donde se lo habían llevado

y poder encontrarlo para llevarlo al lugar donde deseó estar: Magüí Payán⁴³. Ahora bien, los oficios de las personas que vieron por primera vez la imagen varían en los relatos; por un lado, se sostiene que eran mayordomos encargados de cuidar los animales; por otro, que el que lo halló fue un pescador. Las dos versiones no niegan la condición de esclavitud, tanto de los mayordomos como del pescador.

Lo curioso del asunto, es que siendo este lugar una zona minera donde la mayoría de las personas ejercía dicho oficio no exista una versión que involucre al minero. A finales del siglo XVIII, momento en que se sostiene apareció la imagen de Jesús Nazareno (Garrido, s/f: 219), la explotación minera se mantenía propiamente por manos esclavizadas (Jurado, 1990), se podría decir, que dichas versiones se encuentran comprendidas en las diferentes intervenciones de Jesús en su proceso evangelizador como pastor y pescador.

Independiente de quién encontró a Nazareno la comunidad valora el poder milagroso de la imagen que es el elemento fundamental para ellos. El conocimiento de la milagrosidad del santo se dio a conocer por todos los ríos de la zona gracias a la práctica de las correrías, esto resultó importante para la conservación y reafirmación de su devoción, además de constituir un sentido común como símbolo identitario. A través de ellas, se exhibía la imagen por distintos caseríos que se encontraban ubicados a la orillas de los ríos. De esa manera se fue instalando la fe hacia el Nazareno donde se asume su bendición y protección para con la comunidad.

Las correrías también conocidas como balsadas, estaban a cargo de la figura del síndico⁴⁴ quién se encargaba de los cuidados de la capilla y la devoción del santo. Así que, “él era el que hacía las fiestas. Todo estaba a cargo de él; citaba al sacerdote y el sacerdote venía, pues él ponía sus precios de su misa; cobraba su plata de su misa y todo una sola, cobraba su plata de su misa y zas, se celebraba la fiesta”. Éste personaje era importante, ya que no solamente tenía ese oficio sino que también ejercía la práctica de

⁴³ Según datos históricos que señala la novena de Jesús de Nazareno, este lugar fue fundado en un primer momento por Faustino Herrera como el Caserío de Jesús en el último cuarto del siglo XIX, que después vino a llamarse Payán como muchos se refieren actualmente, constituyéndose finalmente como el municipio de Magüí Payán (Carmelitas Descalzos, 1991: 5).

⁴⁴ Ver la etnografía de Nina S. de Friedemann (1966-1969) sobre la religiosidad desarrollada por la comunidad afropacífica en la zona de Barbacoas, en la cual expone los diferentes momentos de la práctica religiosa y los actores que participan de ella, como los síndico y los fiesteros que de algún modo son los que sostienen material y espiritualmente la devoción, y con ello la memoria en materia de religiosidad de la comunidad.

la medicina tradicional. Asimismo, las correrías exhibían la imagen o las potencias con el fin de recoger recursos para poder realizar las fiestas patronales que se daban anualmente. En cada caserío se recibía al santo con canto y de la misma manera se despedía.

En estos lugares se realizaban específicamente los velorios en su honor y con el fin de recoger dinero; es todo un hecho de celebración domestica previa que resultaba fundamental, ya que en ese espacio entraba la práctica del fiestero quien era el que daba algunos aportes –también llamados limosnas- para la realización de la fiesta grande en el lugar donde se apareció la imagen. Los fiesteros en sí, son devotos que posibilitaban le escenificación de la fe hacia el Nazareno. Las correrías duraban varios meses por la extensión del recorrido por todos los ríos y eran realizadas por los síndicos. Me contaba la señora Rosalba:

Había gente, los corregidores de ese entonces se nombraban dos señores. Un señor Elías y un señor Aurelio eran los que salían hacer correría con la imagen, con el objetivo de recoger prebendas que más tarde serían utilizadas para la construcción, el arreglo o el sostenimiento del templo; entonces ellos en esas correrías se llevaban hasta el año porque como no había un medio de comunicación moderno entonces lo hacían en canoas, era un medio de comunicación tortuoso porque llegaban a esta vereda, después para trasladarse a la otra. Ellos salían con un tiempo prudencial de tal manera, para cuando ya se acercaba las fiestas patronales ellos ya estaban aquí, pero esas correrías demoraban años porque se hacían correrías por todas las veredas... y las veredas del municipio son, bueno en ese entonces no había muchas habían como unas 48, en ese entonces los señores andaban por todas esas veredas, en las veredas de *Patía el Viejo* en las Veredas de *Patía arriba* en las veredas de *La Aurora* en las veredas de *Miraflores*, no lo sacaban a la imagen sacaban a las potencias (ver mapa); las potencias eran unos distintivos que los tiene Jesús Nazareno que están situados en la cabeza de Jesús Nazareno, son reliquias las potencias de Jesús Nazareno, con eso se hacía el recorrido entonces la gente adoraba y veneraba y, también con el cuadro de Jesús Nazareno; en cuadro no en bulto (entrevista, 2013).

Así, los representantes de la iglesia sólo participaba en los momentos de las fiestas patronales, momento que aprovechaban para ejercer la práctica del bautizo y el matrimonio. La figura del síndico estuvo vigente hasta el año de 1997, cuando se decretó la parroquia de Jesús Nazareno de Payán. Desde ese momento la iglesia se hizo cargo de la administración del santo. Los fiesteros siguen vigentes aportando para la fiesta, pero ahora en términos más locales. Quisiera decir que la figura de síndico la

iglesia la transformo en catequistas en esa idea permanente de “salvar almas” a través del evangelio de Jesús. En ese sentido, la imagen de Nazareno es y ha sido usada por parte de la iglesia como catequesis (Miura, 2013). El párroco actual Gildardo Caipe Tovar sostiene que:

La imagen de Jesús Nazareno al revelarse y al encontrarse aquí en este pueblo nos ha ayudado a nosotros en la evangelización, en el crecimiento de la fe del evangelio el amor hacia la iglesia y por tanto ha sido de gran ayuda para nosotros ir avanzando ir purificando también esta religiosidad que pudiéramos llamarla popular del pueblo de Magüí Payan en torno a la imagen de Jesús Nazareno pero es lo que tenemos y es lo que debemos de ir depurando si pudiéramos llamarlo así para que un día podamos celebrar esta fiesta como Dios mismo quiere de una manera religiosa (entrevista, 2013).

La iglesia sigue en la idea de depurar, purificar y evangelizar a la población para establecer el cambio en las prácticas religiosas de la comunidad afropacífica y “poder salvar sus almas”; como lo intentaron con la orden misionera de los Agustinos Recoletos a finales del siglo XIX y en el siglo XX con los Carmelitas Descalzos por todo el Pacífico Sur (Llano, 1998; Merizalde, 2008; Arboleda, 2011). Por tal motivo, intenta centralizar la fiesta, y con ella, su forma de adoración o el sentido de su devoción. Sin embargo, se puede notar que la iglesia sigue siendo auxiliar a la devoción y cuidado de la imagen, ya que la gente continúa siendo la que decide sobre el Nazareno y sus diferentes formas de adoración. Los velorios, las procesiones y las mandas son la manifestación de fe que se le tiene al Nazareno por los milagros que reparte a la comunidad como la forma de bendición. La presencia del Jesús Nazareno de Payán se sostiene y vincula a la comunidad del Pacífico Sur a partir de su poder milagroso, es decir, por sus milagros. “Es que Nazareno es un santo Milagro”.

Jesús Nazareno hermoso dame esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud,
Nazareno doloroso () de su pasión
No olvides Jesús mío que no era sin tu persona
Jesús Nazareno hermoso dame esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud
Una cruz lleva en el hombro un madero muy pesado
Jesús Nazareno hermoso dame esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud
Por aquí pasó María tres horas antes del día

Con el rosario en la mano rezando el ave María
Jesús Nazareno hermoso dame esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud
Nazareno es chiquitico pero grande su poder
Cuando él hace su milagro a nadie da a saber
Jesús Nazareno hermoso dame esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud
A dónde va Nazareno con esa pesada cruz
Que llevándola en mi alma fortaleza da y virtud
(Arrullo afropacífico, 2013)

CONCLUSIÓN

Quisiera pasar el puente pero me voy a caer

*Dame la mano María, dame tu mano José/ Ahí
se lo voy a dejar hasta el año que viene/ mi
maraca ha perdido el sonar/ yo este arrullo no
lo canto más, no lo canto más/ ya mi lengua ha
perdido la voz/ mi maraca ha perdido el
sonar/yo este arrullo no lo canto más no lo
canto más...*

Arrullo afropacífico

Esta conclusión que viene siendo el epílogo de este trabajo o ejercicio de investigación, obedece a la pregunta inicial sobre cómo se vincula la presencia del Nazareno a la construcción étnica-identitaria del Pacífico Sur colombiano teniendo en cuenta las diversas maneras en que ha sido asumido, apropiado e aprehendido. En términos generales, la imagen se ha asumido históricamente como un santo vivo que responde a las dinámicas de la comunidad, gracias a que es apropiado como el patrón espiritual de la región; y por último, su aprehensión pasa por el recurso del milagro como el eje central de la vinculación del santo a la construcción de la identidad étnica. Estas maneras, se encuentran sujetas a unas tecnologías culturales que se constituyen en formas de negociación y mecanismos de construcción de una identidad étnica sujeta a la presencia de una imagen religiosa como el Nazareno, que se espacializa y “encarna” el sentido de lo común-unitario en relación a la construcción étnica-identitaria de la comunidad afropacífica Sur.

La presencia y vinculación del Nazareno a la construcción de la identidad étnica de los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur se dinamiza a través de un proceso de negociación sociocultural fuertemente relacionado con la iglesia católica como una de las instituciones de administración y control moral. En medio de ello, existe una secuencia histórica y cultural que activa la composición de los elementos simbólicos e ideológicos del contexto en que se manifiesta el santo, y así, ir dando respuesta a las maneras, formas y sentidos que le han posibilitado posicionarse como un elemento común-unitario que delimita la constitución vivida de una etnicidad espacializada.

En ese punto de la espacialización de la etnicidad, toma relevancia, para este trabajo, los casos de Cuba y Brasil en tanto que posiciona unas maneras de vinculación e inserción de los santos a la construcción de una identidad étnica diferenciada. La espacialización étnica de cada una de estas realidades obedece a procesos históricos-culturales particulares que se anclan a la configuración simbólica de la comunidad afrodiaspórica como una más, -no como paradigma interpretativo- de las formas de religiosidad que se construyen dentro de campos de disputas como reflejo de las relaciones de poder que se centra en una dinámica étnico-racial que delimita las interacciones socioculturales, en el sentido de una identificación colectiva particular. En este caso, la presencia y vinculación del Nazareno a la construcción de la comunidad afropacífica Sur dimensiona la particularidad de la etnicidad y se posiciona dentro de los elementos simbólicos que dinamizan el proceso de construcción heterogénea de la afrodescendencia en América Latina y específicamente en Colombia.

Ahora bien, se puede sostener básicamente, que la presencia del Nazareno además de posibilitar una de tantas formas de construcción étnico-identitaria en el Pacífico sur –a la que obedece este estudio-, también ha permitido establecer, delimitar y dimensionar el espacio del paisaje colectivo de la comunidad en términos culturales y sociales, pero dentro de ritmo de las coyunturas económicas y políticas. Éstas coyunturas se presentan dentro del juego promisorio del progreso, desarrollo y la política de reconocimiento en términos espaciales y culturales que involucra los modos de vida de la comunidad con actores económicos y eclesiales que en últimas delimitan el escenario en que se dinamiza la identidad étnica de la comunidad. Dicha delimitación geográfica que pasa por una construcción imaginaria y simbólica responde a una suerte de articulación de los sentidos y significaciones colectivas con respecto a la imagen como perteneciente al lugar. Es decir que, el Nazareno de Payán como imagen, “generó en torno de ella un consenso [...] sacralizaba la tierra en que había aparecido y sostenía la afirmación” (Gruzinski, 2006) de una construcción comunitaria, y en ese sentido étnica identitaria racialmente constituida dentro de un campo de disputa.

La idea de Pacífico Sur se encuentra fuertemente relacionada con los procesos económicos de corte extractivo, vinculado a la presencia eclesial y espiritual basada en la imagen del santo como símbolo de redención y recurso de catequesis. Es decir que, cuando se habla de esta subregión se está haciendo referencia al espacio que

corresponde desde Iscuandé hasta Tumaco pasando por Barbacoas. Esa relación espacial, además de estar histórica y antropológicamente documentada, es relatada una y otra vez en los arrullos recorriendo de velorio en velorio todos los ríos que los articula, una forma de cantar que describe la relación del territorio; por ejemplo, uno de ellos dice: “vengo de Tumaco voy para Iscuandé, donde Nazareno la fiesta del 6”. Es una manera de exponer, además de la presencia del santo, el carácter móvil y alcance de su devoción.

El asunto de la movilidad y radiación de la imagen que vincula el sentido común de la devoción a la construcción étnica-identitaria se enmarcan dentro de un proceso interno de desplazamiento. Este proceso se puede comprender desde el sentido de diásporas cortas (Vanín, 2010) que permiten dicha articulación identitaria hacia la devoción del santo, en tanto que, “significaron y significan los recorridos internos de la región, en busca de recursos naturales y parentelas nuevas” (2010: 7), enmarcándose en ese contexto de la supervivencia que conjuga intercambio económico, parentela y espiritualidad que permite el establecimiento del paisaje sociocultural del Pacífico Sur y con ello el de la comunidad.

Alrededor del Nazareno se creó un circuito de movilidad a través de una estrategia metodológica que permitió el entendimiento común sobre la imagen; dicha estrategia tenía que ver con las balsadas como la manera en la cual se acercaba, vinculaba y apropiaba la existencia misma de la devoción del santo. Dentro de las formas y maneras como elemento particular se encontraban los velorios que eran y son los que constituían la particularidad de la devoción y apropiación; además, reforzaba el carácter de solidaridad en relación al beneficio común que les proporcionaba, entendido como protección y/o auxilio. Éstos, eran y han sido celebraciones o fiestas domésticas permanentes que iban y van estableciendo la presencia del Nazareno en la región y más allá de ella.

Por su parte, la iglesia católica tanto en su conquista o reconquista evangelizadora en esta zona utilizó al igual que la comunidad afropacífica el sistema de los ríos. Los recorridos que hacían en esa misión tenían como nombres correrías, que era una práctica misionera que no solamente obedecía a la idea de evangelización, sino que también a la de civilización queriendo establecer la relación Dios-desarrollo, todo un acto de colonialidad; es decir que, la iglesia se insertó en el territorio con el

propósito de “domesticar” a la población a través de las imágenes de los santos con el fin de facilitar una mayor explotación, además de proporcionar datos etnográficos y cartográficos sobre la zona que va desde los Jesuitas pasando por los Agustinos Recoletos hasta los Carmelitas Descalzos. Las correrías se justificaban a partir del discurso de la recuperación de “almas perdidas”, ya que se consideraba que la población de la región se encontraba en ese estado de olvido espiritual. Esta práctica y recorrido se realizaba al ritmo de las fiestas de los santos patronales donde se aprovechaba para officiar los santos sacramentos.

Muchas de estas correrías terminaban donde se encuentra el Nazareno, mientras que las balsadas por el contrario empezaban y terminaban donde apareció la imagen. Quiero decir que, las balsadas eran como una especie de hilo que iba tejiendo y dando forma a la identidad étnica que emerge como una red. Ahora, las balsadas aparecen como un elemento simbólico más dentro de la fiesta que se le ofrece anualmente a la imagen. Así, los santos y vírgenes, pero específicamente el Nazareno como la imagen que representa la persona de Jesús va configurando todo un contexto de devoción y participación colectiva. A ello se le suma la práctica del velorio que viene siendo uno de los escenarios particulares de contemplación y devoción que posibilita ciertos valores que se manifiestan en actos de solidaridad y encuentro, los cuales van configurando la forma de las relaciones socioculturales de la comunidad afropacífica Sur.

Ahora bien, la presencia de la imagen del Nazareno como elemento principal común-unitario configura o genera dentro de su dinámica misma, todo un escenario o contexto teológico y devocional que responde desde la práctica ritual de la eucaristía y el velorio a sus dinámicas sociales y culturales. Esto constituye toda una base ideológica que expresa simbólicamente la configuración étnico-identitaria de la comunidad donde se establecen ciertos parámetros comunes de comprensión de la práctica y sentido de creer. Estas prácticas que se repiten una y otra vez, son el dispositivo étnico-identitario con el que la presencia del Nazareno se refuerza, siendo este el símbolo central y las prácticas rituales los símbolos auxiliares como lo entiende Turner (1999).

Dentro de esa dinámica de las fiestas en honor a los santos que reconocen cada uno de los espacios de la región, el Nazareno es el que convoca y moviliza siendo

considerado como el más grande y milagroso entre todos. Él es el referente simbólico de la espiritualidad tanto para la iglesia como para la comunidad. La fiesta o día del Nazareno es la que inspira sentimientos, gracias y mandas que se encuentran en un escenario ritual donde el milagro es el eje que vehicula y vincula la presencia de la imagen con la configuración de la identidad étnica de la comunidad. La fiesta y el milagro son los mecanismos por los cuales se establece una dinámica de reciprocidad que celebra un entendimiento común que garantiza la continuidad de la comunidad afropacífica Sur en relación a la imagen.

En ese sentido, debo decir que, la fiesta patronal aparece como el escenario donde se establece una dinámica cultura que refuerza cotidianamente el proceso de construcción del estado étnico-identitario de la comunidad. Así, “La fiesta, por tanto, como parte del ritual pasaría a ser una necesidad para la pervivencia de la misma sociedad” (Roma, 1996: 205). Dicho de otra manera, esta práctica ritual asume una funcionalidad cultural en cuanto a la forma como se vincula la presencia del santo a la identidad común de los afropacíficos, es la manera de vivir la identidad y reconocerse en ella (Roma, 1996), a través de la conciencia del calendario festivo religioso (Anderson, 1991), donde se da cabida a diferentes relaciones y prácticas sociales y culturales.

La práctica de la fiesta escenifica performativa y simbólicamente la producción ideológica de la espiritualidad y con ella la de la identidad étnica, a partir de la rutinización de dinámicas como la novena, los velorios, la procesión y el ocio cotidiano de la rumba y los juegos deportivos; todo un circuito de elementos que dimensionan el sentido y la significación de lo común-unitario que recae en la devoción al Nazareno. El interés común hacia la devoción de la imagen que se expresa en la participación de la fiesta, la convierte, siguiendo a Coronel (2007), en un signo étnico-identitario.

Además de la fiesta, se encuentra el milagro como una expresión simbólica que permite el vincular de manera activa y práctica la presencia del santo a la construcción étnico-identitaria de la comunidad afropacífica. Es a partir de la significación del milagro que se va generando una devoción compartida, y con ella toda una práctica ritual que parte con el día de la aparición. En el mismo instante en que se revela, es que comienza a verse la imagen como milagrosa, además de la idea de escoger ese espacio para establecer su santuario hace que se piense simbólicamente en su estado vivo. El

milagro de la imagen del Nazareno está fuertemente relacionado con el lugar y el radio de acción de su devoción, es decir que, en la dinámica del milagro es como se refuerza la presencia del santo.

Los milagros logran hacer patente esos vínculos en momentos extraordinarios. Sin embargo, para quienes han seguido los procesos confesionales, sacramentos y disciplinas, esta visión es ya una forma rutinaria de entender los fenómenos sobre el espacio, y un modelo para la acción (Coronel, 2007: 189).

Desde el milagro se promueve la devoción colectiva sobre esta advocación particularizada de Jesús, es la manera como se articula la espiritualidad a la imagen, la expresión práctica y relatada de la identidad étnica. Este elemento simbólico que dinamiza culturalmente la comunidad afropacífica sur, es el que sutura ideológica y simbólicamente la imagen del Nazareno a ella. Las expresiones de admiración, respeto y agradecimiento hacia el Nazareno se repiten frecuentemente como una manera ritual que obedece a la manifestación y la rutinización de un modelo de adoración dentro de un marco devocional propio de las relaciones e interacciones de la comunidad.

Así, la imagen del santo se ancla al territorio y al imaginario colectivo de la comunidad, pero también, se presenta como un sentimiento que opera individualmente; como dice uno de los pobladores, el milagro y poder del Nazareno no se ve, sino que se siente. *“Nazareno es chiquitico pero grande su poder, cuando él hace su milagro a nadie da a saber”* (arrullo afropacífico), el milagro termina siendo un elemento simbólico que se relata y pasa de boca en boca, de río en río posibilitando fundamentalmente la construcción étnico-identitaria de la comunidad afropacífica sur.

Aunque el santuario del Nazareno se encuentre en Magüí Payán, el Nazareno resulta siendo de todos; simboliza la protección y el amparo territorial que es mantenido propiamente por la comunidad, es la manera como se reconoce algo propio y se particulariza haciendo de esto una forma de identificación y establecimiento, que de algún modo, presenta un parámetro, límite o una frontera étnico-identitaria. Este asunto muestra cierto sentido de particularidad que se manifiesta en la práctica-ritual de la devoción. La aparición del Nazareno y su proceso simbólico e ideológico de territorialización amparado en el milagro, son los que determinan las características particulares de su vinculación a la construcción y constitución étnico-identitaria de la comunidad afropacífica sur.

Por otro lado, la procesión es uno de los elementos básicos funcionales hacia la vinculación moral de la presencia del santo. Contribuye a la construcción o configuración de la devoción como acto performativo que tiene que ver con la exhibición, manifestación y presentación de la presencia de la persona de Jesús, mientras que los devotos prefiguran de manera variada la escenificación del sacrificio que representa simbólicamente un hecho de reciprocidad con la imagen; es la forma como se va estableciendo la relación. Así, tiene que ver con la representación de la materialidad de la creencia o la práctica del creer.

Ahora bien, la figuración material de la imagen del Nazareno sólo viene a tener relevancia en el hecho mismo del milagro, en la idea equivalente de su aparición y manifestación a la comunidad afropacífica Sur. En este caso en especial, que tiene que ver con la configuración étnico-identitaria de un grupo afrodescendiente, y dentro de la materialidad del santo, el color de la imagen se encuentra en un segundo plano, ya que no es la manera como la gente la reconoce como propia; además, en términos de establecerle un color desde un sentido étnico-racial, la imagen no representaría dicho grupo, sino que estaría más cercano a lo “mestizo” por su apariencia. En ese sentido, cabe decir que, el Nazareno en principio no se establece como un santo afrodescendiente, sino que su presencia y dinámica devocional dentro de la zona se ha ido configurando y constituyendo identitariamente de forma étnico-racial con la comunidad misma.

El postulado anterior me lleva a presentar la última parte de la conclusión de este trabajo. Tiene que ver básicamente con la pregunta muchas veces sentida sobre la existencia de lo específicamente afrodescendiente dentro de la práctica-ritual religiosa en que se presenta el Nazareno de Payán. La particularidad no consiste en la determinación esencial de lo que podría pertenecer a una herencia africana en sí mismo. Ésta tiene que ver propiamente con los procesos históricos variables en que se han dado las realidades de corte diaspórico a las que ha estado sujeta la comunidad afropacífica Sur.

Dentro de las observaciones y diálogos que sostuve con la gente de la población, en ningún momento se hizo referencia ni implícita o explícitamente a lo africano, ello se mostraba de otra manera, como una especie de negociación sociocultural dentro de los marcos ideológicos y simbólicos de la iglesia católica. De esta manera, se va

expresando el sentido y significación de modo diferente de creer y establecer una espiritualidad; una especie de desencajamiento de los patrones homogenizadores de sus prácticas y con ellos de la misma comunidad. Lo afrodescendiente no está constituido naturalmente, sino que se construye y reconstruye en las dinámicas y procesos histórico-culturales. Lo importante del asunto es poder interpretar el contexto en el que se ha configurado y reconfigurado la comunidad afropacífica sur como grupo étnico en relación a la imagen. En este sentido, quiero plantear que, lo fundamental no son los contenidos de la africanía sino el punto de las identificaciones étnico-raciales como también las formas estético-culturales de corte Afrodiaspórico dentro de una religiosidad que en gran medida se encuentra marcada históricamente por lo católico.

Así pues, el escenario ritual en el que se presenta el Nazareno de Payán se construye bajo los parámetros ideológicos de la iglesia católica la cual ha introducido histórica y sistemáticamente unos patrones de creencia que interaccionan con las dinámicas socioculturales de la comunidad. La presencia del santo responde a todo un contexto teológico y devocional que se impone, pero que se va reconfigurando a favor de la comunidad desde un proceso de adaptación y apropiación. En este hecho, existen puntos de encuentros y diferencias entre la manera como la comunidad percibe el santo y la reapropiación funcionalmente evangelizadora y catequizadora que le da la iglesia actualmente a la imagen.

En ese sentido, la vinculación de la presencia de los santos a la construcción étnico-identitaria de las comunidades afrodescendiente en la región del Pacífico y en especial la Sur, parte, como se dijo anteriormente, de un contexto teológico devocional basado en técnicas y tecnologías de administración de poblaciones que utilizó la iglesia para evangelizar, “salvar alma” y colonizar los espacios; cuyas técnicas y tecnologías que se repiten en diferentes espacios tienen que ver con la implementación de la forma y momento en el que aparece el santo como un acto de manifestación, la procesión que responde a la exhibición de la imagen, el milagro como el recurso de vinculación y la novena que relata los momentos de la persona de Jesús.

Así, en relación a ello, lo particular de la vinculación de la presencia del Nazareno a la construcción y constitución de la identidad étnica de los pobladores afrodescendientes del Pacífico Sur obedece a las maneras propias de ser, pensar, hacer

y nombrar la práctica ritual que se dinamizan dentro de ese contexto de interacción y disputa. Por tanto, dicha vinculación de la presencia del santo responde a un proceso de resignificación “que se concretan en elaboración y formas de gestión efectivas comunicados condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida” (Arboleda, 2002: 23); estas están relacionadas propiamente con los velorios, arrullos y balsadas que viendo siendo formas de administración propia de la espiritualidad en conjunto o negociación con los patrones de la iglesia católica.

Por último, la presencia del Nazareno y su vinculación a la construcción y constitución étnico-identitaria de la comunidad afropacífica se encuentra mediado por un proceso de formalización y ritualización de la práctica ritual-religiosa que se ampara en un imaginario devocional dinamizado a través del milagro. En ese sentido, termina diciendo Virgilio Santos Quiñonez: “*Yo sabiendo que Jesús Nazareno viene de Cristo; es que arriba de ahí no hay nadie... arriba de Cristo no vive nadie*”. Así, queda seguir preguntando ¿Quiénes han estado y siguen construyendo su mundo abajo de él?

“Yo no soy cantor de aquí
Yo he venido es de los cielos,
Vengo por cumplir una manda,
Donde Jesús Nazareno...”

BIBLIOGRAFÍA

- Amaral, Rita de Cássia y Goncalves Da Silva, Vagner (1993). “A cor do axé: Negros e brancos no candomblé de São Paulo”. En *Estudos Afro- Asiáticos*, n. 25, p. 99-124.
- Anderson, Benedict (1991). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arboleda Quiñones, Jhon (2012). *Buscando mejora. Migraciones, territorialidades y construcciones de identidades afrocolombiana en Cali*. Quito: Abya-Yala.
- Arboleda Quiñones, Santiago (2011). *Pa’ dónde vas Nazareno con esa pesada cruz. Religiosidad e identidades de población afrocolombiana*. Cali: Inédita.
- _____ (2002). “Paisanaje, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”. En: *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*.
- _____ (2010). Caminar y andar en la vida de los afrocolombianos. En: Roberto Burgos Cantor (Ed). *Rutas de libertad: 500 años de travesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Barth, Fredrik (1976) [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, Roger (1971). *As religiões africanas: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. Sao Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Bastide, Roger. “Religiões africanas e estruturas de civilização”. Conferencia pronunciada durante el 2do Congreso Internacional de Africanistas, realizado en Dacar en diciembre de 1967. Disponible en: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Religioes-africanas-e-estruturas-de-civilizacao.pdf> Consultada en mayo del 2013.
- Benjamín, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Versión electrónica en <http://diegolevis.com.ar/secciones/Infoteca/benjamin.pdf>
- Bolívar, Natalia (1990). *Los Orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1999) [1991]. *Pensar nuestra cultura*. México, D.F: Alianza Editorial.
- Büsches, Christian (2007). *Familia, honor y poder*. Quito: FONSA.
- Castillo, Luis Carlos (2007). *Etnicidad y Nación: El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.

- Clifford, James (1999). *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología. Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Colmenares, Germán (1979). *Historia económica y social de Colombia Tomo II. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800*. Medellín: La Carreta.
- Colombres, Adolfo (1997). “La hora del bárbaro” *Antropología Aplicada*. Patricio Guerrero (Comp) Quito: Ediciones UPS
- Coronel, Valeria (2007). “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contexto y subordinación para el colonialismo interno criollo”. En: Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (ed). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549 – 1773*. Lima: Institut français d'études andines - IFEA; Pontificia universidad católica del Perú - PUCP; Universidad del Pacífico.
- Da Costa Lima, Vivaldo. “O conceito de “NAÇÃO” nos candomblés da Bahia”. Ponencia presentada por el autor en el *Coloquio Negritude et Amérique Latine*, promovido por el Gobierno de Senegal y la UNESCO, realizado en Dacar, del 7 al 15 de enero de 1974. Disponible en: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p65.pdf Consultada en mayo del 2013.
- De Certeau, Michel (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires. Katz Editores.
- De Granda, Germán (1973). *Chigualo en el litoral Pacífico del departamento de Nariño (Colombia)*. Talleres gráficos Vda. de Bermejo. Madrid.
- Del Pino, Ponciano (2003). “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes”. En: Carlos Iván Degregori, ed. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia en Perú*. Lima: IEP
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Norma, Bogotá.
- Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988). *Raza, Nación, Clase. Identidades Ambiguas*. Madrid: IEPALA.
- Figueroa, José (2004). *Realismo mágico, vallenato violencia política en el Caribe colombiano*, capítulo 2. P 101 163 Hay versión electrónica de la tesis en proquest, <http://gradworks.umi.com/3350469.pdf>
- _____ (2007). “Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el postmodernismo” *Revista Colombiana de antropología*, versión electrónica en http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1050/Numeros/15281_Numero_1.pdf
- Foucault, Michel y Deleuze, Gilles (1997). —Los intelectuales y el poder Gilles Deleuze entrevista a Michel Foucault en *Microfísica del Poder* Foucault, Michel

- Edit. La Piqueta. Madrid 1977 varias versiones electrónicas:
<http://ceguch.8m.com/foucault.htm>
- Frank, Andre Gunder (2005 [1966]). “El desarrollo del subdesarrollo”, en *El nuevo rostro del capitalismo*. Monthly Review Selecciones en castellano, n° 4, pp. 144-157.
- Friedemann, Nina S. De (1966-1969). “Contexto religioso en área negra de Barbacoas (Nariño, Colombia)”. *Revista Colombiana de Folclor* Vol. IV, No 10: 63-75
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha (1986). *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Editorial Planeta. Bogotá.
- Garrido, José Miguel (1980). *Tras el alma de un pueblo. Folklore religioso del Vicariato de Tumaco*. Bogotá.
- _____ (s/f). *La misión en Tumaco. Creencias religiosas*. Tomo III. Biblioteca Carmelitano – Teresiana de Misiones
- Garrido, José Miguel y Bernarda Gallego (1999). *El evangelio a ritmo de currulao*. Santafé de Bogotá: PRECOLOMBI.
- Gayatri Spivak (2003). “¿Puede Hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* en:
<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105018181010>
- Geertz, Clifford (1997) [1957]. “Visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados.” En Rueda y Moreno comp.: *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. Quito: PUCE y Abya Yala.
- _____ (1997) [1971]. “Ideología como sistema cultural.” En Rueda y Moreno comp.: *Cosmos, Hombre y Sacralidad*. Quito: PUCE y Abya Yala.
- Goffman, Erving (2001). *Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gonçalves da Silva Source, Vagner (1994). “O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras”. En *Revista de Antropologia*. Vol. 36 . Pp. 33-79.
- González Zambrano, Catalina. *Música, identidad y muerte entre los grupos negros del Pacífico sur colombiano*. Artículo. En:
<http://cge.udg.mx/revistaudg/rug27/babel27.pdf>.
- Gruzinsky, Sergio (2006). *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Guzmán, Gabriel (1976): “Características generales de la CEPAL”, en *El desarrollo latinoamericano y la CEPAL*. Barcelona: Planeta, pp. 209-222.
- Halbwachs, Maurice (2005). “Los marcos sociales de la memoria” en Gilberto Giménez. *Teorías de la Cultura*, México: UNAM
- Hall, Stuart (1999). “Identidad cultural y diáspora”. En: *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar.
- Jurado Novoa, Fernando (1990). *Esclavitud en la Costa Pacífica*. Quito: Abya-Yala.
- Kelvin Santiago-Valles (2010). “Regímenes globales-raciales. Repensando trabajo, “raza”, e imperio en el largo plazo histórico”. En Mosquera Rosero-Labbe, Lao-Montes, y Rodríguez Garavito, ed. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Lecturas CES.
- Lao-Montes, Agustín (2007). Hilos decoloniales. Trasn-localizando los espacios de la diáspora africana. En: *Revista Tabula Rasa N° 7*. Bogotá.
- _____ (2012). *Hacia una Analítica de formaciones Étnico-Raciales, Racismos y Política Racial*. Capítulo 2 Contrapunteos Diaspóricos. Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica (Manuscrito Inédito).
- Latouche, Serge (2007): “La impostura desarrollista”, en *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria, pp. 53-63.
- Llano, María Clara (1998). *La gente de los ríos Junta del Patía*. Bogotá: ICAN.
- Llobera, José (Comp) (1988). [1975] *La etnografía: Lévi Strauss. Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- Lotman, Iuri y Boris A. Uspensky (1979). “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”. En *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra
- Max S. Hering Torres (2010). “Colores de Piel. Una revisión histórica de larga duración”. En Mosquera Rosero-Labbe, Lao-Montes, y Rodríguez Garavito, ed. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Lecturas CES.
- Maya, Adriana (1996). África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. En *Historia Crítica*. N° 12. Departamento de Historia, Universidad de los Andes. Bogotá
- Merizalde Del Carmen, Bernardo (2008 [1921]). *Estudio de la Costa colombiana del Pacífico*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

- Miura, José María (2013). “Las hermandades y cofradías y las formas de religiosidad. Advocaciones y manifestaciones públicas”. Conferencias públicas presentada en Posdoctorado en Historia UASB, mayo 29, en Quito, Ecuador.
- Motta, Nancy (2005). *Gramática ritual*. Cali: Universidad del valle
- _____ (1998). “Tradición oral y religiosidad afrocolombiana en el litoral del Pacífico”. En *Revista Hispanoamericana*. Edición N° 24. Cali.
- Nina Rodrigues, Raymundo (2010). *Os africanos no Brasil*. En Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais – www.bvce.org
- Ortiz Prado, Alexander (2009). “*Veloriar es como ir a la gloria. Reconfiguraciones y construcción de identidades culturales de la comunidad afropacífica alrededor de los velorios a los santos en algunos sectores del Distrito de Aguablanca en Cali*”. Tesis de Pregrado, Universidad del Valle
- Ortiz, Fernando (1964). Cubanidad y cubanía. En *Islas*, v. VI, n.2. pp. 91-96. Disponible en: <http://www.fundacionfernandoortiz.org/downloads/ortiz/Cubanidad%20y%20cuban%C3%ADa.pdf>. Consultada en mayo de 2013
- _____ (2008) [1979]. *La virgen de la caridad del Cobre. Historia y etnografía*. La Habana. Colección Fernando Ortiz: Textos complementarios
- _____ (2008). *La Virgen de la Caridad del Cobre: Historia y etnografía*. José Antonia Matos Arévalo (Comp.). La Habana. Imprenta Federico Engels.
- Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Parés, Luis Nicolau (2007). *A formacao do candomblé: História e ritual da nacao jeje na Bahia*. São Paulo. Editora Unicamp.
- Portuondo Zúñiga (2011) [1995]. *La virgen de la Caridad del Cobre*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Quijano, Aníbal (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar.
- Ramos, Arthur (2007). “O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise”. En *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.* São Paulo, v. 10, dez. n. 4, p. 729-744.
- Rappaport, Joanne (2007). “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. En *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, volumen 43, pp. 197-229.

- Rist, Gilbert (2002). "Las metamorfosis de un mito occidental". En: *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 37-58.
- Rita Ramos, Alcida (2007). "¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?" En *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, volumen 43, pp. 231-261
- Rodrigues, Neide dos Santos (2010). "O Candomblé e a cultura afro-brasileira". En *Revista Tempo, Espaço e Linguagem*. (TEL), v.1, n.2, maio/ago., p.103-110.
- Roma, Josefina (1996). Fiestas. En: Joan Prat y Ángel Martínez (Ed). *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel
- Roseberry, William (1989). "Introduction" y "Marxism and Culture" en *Anthropologies and Histories*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press: 1-14 y 30-54.
- _____ (2000). "Cuestiones agrarias y cuestiones sociales," en *Memoria*, Año 2000, No. 8: 65-86
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. España: Debolsillo.
- Sánchez Gutiérrez, Enrique (2010). "La explosión de lo diverso". En: Roberto Burgos Cantor (Ed). *Rutas de libertad: 500 años de travesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Sansi Roger (2009). "Fazer o santo": dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras". En *Análise Social*, vol. XLIV (1.º), Pp.139-160
- Schneider, Jane (1991). "Spirits and the Spirit of Capitalism." En Wolf, comp. *Religious Regimes and State Formation: Perspectives from European Ethnology*. Albany NY: SUNY Press.: 181-219
- Segato, Rita Laura (1993). "La religiosidad candomblé en la tradición Afro-Brasileña". *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 2, junio. D.F.: FLACSO-México. pp. 133-164.
- Serrano, Vladimir (1995). *Los Serranos en Quito. Historia y genealogía*. Quito: CEDECO.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Todorov, Tzvetan (2008). *Los abusos de la memoria*. España: Paidós.
- Tukufu Zuberi y Eduardo Bonilla Silva (2010). "La verdadera historia de la cacería. Hacia una sociología con conciencia racial". En Mosquera Rosero-Labbe, Lao-Montes, y Rodriguez Garavito, ed. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Lecturas CES.

- Turner Víctor (1987). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI
- _____ (1999) [1967]. “símbolos en el ritual Ndembu.” En *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. España: Siglo XXI.
- Vanín, Alfredo (2010). *El Pacífico en fondo negro*. Cali. Inédito.
- Wade, Peter (2000). *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Wallerstein, Immanuel (2004 [1972]). “El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo”. En: *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal, pp. 85-114.
- Whitten, Norman E (1992). *Pioneros negros: la cultura Afro-Latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro de Cultura Afro-Ecuatoriano.
- Wolf, Eric (1982). “The Rise of the Social Sciences,” y “The Uses of Marx,” en *Europe and the People without History*. Berkeley CA: University of California Press, Cap. I: 7 –23.
- Wolf, Eric (2001). “Introducción,” “Conceptos polémicos,” y “Coda,” en *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. México D. F.: CIESAS, Capítulos 1, 2 y 6: 15-95; 351-371.

DOCUMENTOS

Carmelitas Descalzos. Novena de Jesús Nazareno de Payán, 1991

ARCHIVO

ABAEP/ Quito. Cofradía del Santísimo Sacramento, 1856

AP/ Barbacoas/ libro 28/ folio No 247/ 1920

AP/ Barbacoas/ libro B31/ folio No 273/ 1932-1933-1934-1937

ENTREVISTAS

Ángela Soledad Angulo, 2013

Arianni Batista, 2011

Evert Peña Banguera, 2010

Gildardo Caipe Tovar, 2013

Gustavo Valencia, 2008

Jesús Alfonso Quiñones, 2013

Jorge Tulio Quiñones Tenorio, 2013

Matilde Ferrín, 2013

Mónica Ordoñez, 2013

Rosalba Araújo Benalcazar, 2013

Virgilio Santos Quiñones, 2013

Grupo focal con mujeres del Caserío Las Mercedes Chimbuza (Roberto Payán- Nariño)

ANEXOS

Anexo 1: Arrullos afropacíficos (transcripción de un cuaderno que me facilitó la Señora Filomena Angulo en la ciudad de Cali en el año 2007).

1.

Oh padre amoroso
Oh Jesús amado
Centro de la gloria
Rey de los milagros

Vos librate al hombre
Del lobo feroz
Con tu gran milagro
San Francisco sos

En el monte al hombre
Se le apareció
... San Francisco
... en paño

Padre Jesús...
Escuchando estuvo
San Francisco al hombre
Acompañado anduvo

Tres años pasó
Olvidando al cielo
Por sacar esta alma
De aquel cautiverio

San Francisco bendito
Ya gracias te doy
Con tu gran milagro
En el cielo estoy

2.

Miren cristianos a Jesús
Que está triste adolorido
Pensando que el hombre tiene
De amor mal correspondido
En la calle de amargura
Llegó al calvario rendido
Pensando que el hombre tiene
De amor mal correspondido

El Señor está en la cruz

De pies y manos ha sido
Clavados con duros clavos
De amor mal correspondido

Y la corona de espinas
Que traspasó sus sentidos
Con tan afiladas puntas
De amor mal correspondido

Miren triste a la memoria
Convida este pan conmigo
No te puedes condenar
De amor mal correspondido

3.

Padre aquí me ves
Hijo ingrato he sido
Más arrepentido
Yo vengo a tus pies

Ay triste de mí
Ay qué desconsuelo
Pequé contra el cielo
Pequé contra ti

De vivo pesar
Herido me siento
En ayes de mi aliento
Perdón aclamad

De hoy más desprendido
De Dios ofendido
Perdón te pido padre
Oh mi Dios querido

Por ti viviré
Por ti solamente
Con sangre ardiente
Amor hallaré

4.

Venid, venid, pecador

A observar con atención
Nuestras culpas como han puesto
En la cruz al Redentor

Nada la falta de vida
Apenas tres horas son
Y son horas angustiadas
Y es un siglo de dolor

Al pie de la cruz su madre
Traspasada de dolor
En sus dulces manos puso
Alza los ojos habló

Mi madre me da los hombres
La hija de los hombres soy
Mi padre me desampara
Solita en el mundo estoy

Pecador vive contrito
No con tanta libertad
Que has de ver a Jesucristo
Al que cuenta vas a dar

El más malo de blasfemias
Las penas al Redentor
Jesús padeció...
Y tú no temes que...

Esta doy por despedida
Dijo Cristo en su agonía
Todos juntos como estamos
Los llevo en mi compañía

Al mundo manifestado
En tono de vivas llamas
Bien muestra cómo nos ama
En caridad abrasada

De la lanza y la abertura
Nos muestra franca la puerta
Que para todos abierta
Nuestro refugio asegura

Con la corona ceñido
Y pues amante explicas
De espinas nos significa

Te lastima nuestro olvido

Hijo en la cruz te has mostrado
Amoroso y complacido
Pues apenas concebido
Fue tu amor crucificado

...diendo a tal sagrado
Y ofrecido al Padre Eterno
Oíd con amor paterno
Los ruegos del novenario

Que en nosotros reinarás
Dijiste principalmente
Cumple amansamente
Tan propicias preferidas

5.

Si los hombres conocieran
Las finezas de Jesús
A su amor correspondieran
Con eterna gratitud

Oh cristiano que dulzura
Allá el alma en visitar
A Jesús con ternura
Nos da audiencia en el altar

No dejemos solitario
Al dulcísimo Jesús
Ya que quiere en el sagrario
Ser del hombre vida y luz

Es Jesús sacramentado
Nuestro amigo son igual
Y es que así lo asegura
En la lucha contra el mal
Él nos llama noche y día
Como tierno y buen pastor
Vamos pues con alegría
A inflamarnos en su amor

6.

Dime Jesús de mi vida
Tu primer padecimiento
Dime Jesús de mi encanto
Si lo que digo no es cierto

Tu primer padecimiento
Dime mi dulce Jesús
Que moriste por el hombre
Crucificado en la cruz

La primero bofetada
La dio marco en la mejilla
Y la Virgen lo adoraba
Hincadita de rodillas

El padre estaba en el cielo
Reparando de su muerte
Que los judíos le han dado
Esos cimbrones tan fuertes

Subiste otra vez al cielo
Aturdido donde Herodes
Y nuestro Padre te envió
Siempre a morir por el hombre

Jesús estaba rodeado
De judíos sin compasión
Y todos cayeron muertos
Al ver su resurrección

Moriste en el calvario
Y anduviste en Belén
En los cielos y en la tierra
Perdonadnos...

7.
Corazón bendito
Padre de piedad
Servidnos de guía
En la eternidad

Siendo omnipotente
Dios mismo crió
En tu seno Virgen
Prenda de su amor

Esta prenda quiso
Nacer en Belén
Y morir clavado
En Jerusalén

Al subir al cielo
Dios te consagró
Faro de consuelo
Para el pecador

Porque eres la estrella
De claro fulgor
Te aclamamos reina
De todo el amor

En nido de gozo
De fe y alegría
Te ofrecen tus almas
Oh madre en tu día

Anexo 2: Arrullos afropacíficos en audio (Velorio celebrado a Nazareno, enero de 2006 en el Barrio Bonilla Aragón de la ciudad de Cali-Colombia).

Anexo 3: imágenes la procesión y celebración en Barbacoas y Chimbuza (Roberto Payán)

Barbacoas



Las Mercedes Chimbuza (Roberto Payán)

