



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Flórez Fuya, F. R.

'Like tears... in rain'. Etnografía semiótica de las identidades emocionales en las fiestas de El Valle
(Chocó-Colombia)

Revista Colombiana de Antropología, vol. 44, núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 191-221

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105012924007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

‘LIKE TEARS... IN RAIN’.

*Etnografía semiótica de las identidades
emocionales en las fiestas de El Valle
(Chocó-Colombia)*

F. R. FLÓREZ FUYA

UNIVERSIDAD JORGE TADEO LOZANO

franz.florez@utadeo.edu.co

Resumen

ESTE ARTÍCULO INDAGA CÓMO LAS EMOCIONES SE RELACIONAN CON EL SENTIDO DE PERTENENCIA histórico a un espacio y un grupo humano, tomando en cuenta las fiestas realizadas en el corregimiento de El Valle (Chocó, Colombia). Para el efecto se acude a la semiótica y a un modelo de signo triádico que puede ser más productivo que otros modelos interpretativos para vincular las emociones al ritual.

PALABRAS CLAVE: semiótica, identidad, emociones, fiestas, El Valle (Chocó-Colombia).

**‘LIKE TEARS... IN RAIN’. SEMIOTIC ETHNOGRAPHY
OF EMOTIONAL IDENTITIES IN THE FIESTAS
OF EL VALLE (CHOCO-COLOMBIA)**

Abstract

THE ARTICLE EXPLORES HOW EMOTIONS ARE RELATED TO THE HISTORICAL SENSE OF BELONGING TO A particular space and human group, taking into account the fiestas in El Valle (Choco, Colombia). The analysis draws on semiotics and a triadic sign model which may be more productive than other interpretive models for linking emotions to rituals.

KEY WORDS: semiotic, identities, emotions, fiestas, El Valle (Choco-Colombia).

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 44 (1), enero-junio 2008, pp. 191-221

Our revels now are ended. These our actors,
 As I foretold you, were all spirits, and
 Are melted into air, into thin air:
 And like the baseless fabric of this vision,
 The cloud-capped towers, the gorgeous palaces,
 The solemn temples, the great globe itself,
 Yea, all which it inherit, shall dissolve
 And, like this insubstantial pageant faded,
 Leave not a rack behind. We are such stuff
 As dreams are made on; and our little life
 Is rounded with a sleep'.

WILLIAM SHAKESPEARE. *La tempestad*, IV

Para Allen

PARACE OBVIO QUE LAS EMOCIONES HACEN PARTE DE NUESTRA MEMORIA e identidad, personal o colectiva. Menos claro es por qué y cómo ocurre tal proceso. Una respuesta parcial y limitada a esa pregunta se esboza con el análisis semiótico de las fiestas que se realizan en corregimiento de El Valle, perteneciente al municipio de Bahía Solano –departamento del Chocó (véase el mapa)²–.

El uso de conceptos plurívocos desde la semiótica, como cultura, símbolo, código o significado, amerita algunas precisiones sobre ella. La semiótica general discute lo que es un presupuesto en las demás disciplinas: la constitución del sentido, problema que la acerca a las discusiones de la filosofía de la mente, la ciencia cognitiva y

la filosofía del lenguaje. Modelos de cultura como los de E. B. Tylor, C. Lévi-Strauss o C. Geertz se encuentran en la semiótica particular, que describe “lenguajes” particulares cuyas reglas de funcionamiento son irreductibles unas a otras –lingüística, signos visuales, teatro o narraciones literarias, lógica de los mitos–. Y la semiótica aplicada trata sobre fenómenos específicos –las fiestas de la Virgen del Carmen, la saga de James Bond o *Don Quijote*– que se indagan desde los niveles anteriores (Klinkenberg, 2006).

1. “Nuestra fiesta ha terminado. Estos, nuestros actores/ como ya les dije, eran sólo espíritus/ que se desvanecieron en el aire, se hicieron humo./ Y tal como la obra sin cimientos de esta fantasía/ las torres coronadas de nubes, los hermosos palacios/ los solemnes templos, el inmenso mundo/ sí, todo lo que heredamos, se disolverá./ E igual que se ha esfumado esta etérea función,/ no quedará ni el polvo. Estamos hechos/ del material de los sueños, y nuestra breve vida/ culmina en un dormir”.

2. En la zona urbanizada de El Valle habitan por lo regular cerca de dos mil personas, la mayoría nativos (negros) y algunos “blancos” o conocidos genéricamente como “paisas”; y en la zona rural viven unas cuatrocientas, principalmente en la cuenca del río. En la parte alta de este hay resguardos indígenas, algunos de los cuales bajan a los pueblos a trabajar por temporadas, a comprar remesas o a participar en algunas de las fiestas.



Los intentos formales de la antropología por “definir la cultura” la acercan al intento de la semiótica particular por describir modelos desde los que se producen cierto tipo de sentidos; énfasis que, aparentemente, dejaría de lado el mundo empírico y la gente que observa el etnógrafo. Lévi-Strauss (1993), a partir de la analogía entre lengua y cultura, ubicaba a la antropología dentro de la semiología por considerar la cultura como “sistemas simbólicos” que expresaban la realidad física y social. A su turno, Clifford Geertz (2001), con una orientación hermenéutica que consideraba la cultura como un “texto”, propuso un concepto “semiótico” de cultura que la definía como sistemas de signos en interacción. Desde la semiótica, cultura se entendió como procesos de comunicación que tenían como condición la producción de *sistemas* de significación (Eco, 1985: 57-66; 1990: 84).

Una “etnografía discursiva anti-antropológica” que postula la “significación” –prácticas– como “constitutiva de la realidad” –y el sujeto–, se ha propuesto como alternativa al estructuralismo, la “descripción densa” y el materialismo histórico (Escobar, 1984-1985; Restrepo, 2004). Retoma propuestas de Foucault (1974) cercanas al Lévi-Strauss desinteresado en quién dijo qué a quién –lo que implicaba sujetos–, pero distantes en cuanto a entender la cultura como una “gramática” que organiza lo que es posible hacer o decir con sentido. Al “análisis de la verdad” –*conocer, más o menos*, la identidad en cierto grupo humano–, opone una “ontología del presente” –*condiciones que hacen posible* ciertas formas-sujetos preocupados por la identidad– (Foucault, 1999). A la tradición cartesiana-kantiana-peirceana-husserliana preocupada por los referentes de la memoria o identidad, las reglas para organizarlas o los sentidos que tienen para quienes las practican opone la indagación nietzscheana sobre cómo es que cada individuo es “jugado” por ciertas formas de ser, sentir, decir, hacer o pensar –modos de subjetivación– hasta hacerlo creer que “él mismo” es el creador de “su” subjetividad (Foucault, 2001a, 2001b).

Volviendo a la antropología, que Lévi-Strauss o Geertz coincidieran en una definición de cultura en términos de reglas de significación no implicó que cada uno se interesara por crear modelos semánticos que remitieran a su propio orden lógico, como implica el tomar en serio la definición de Eco. Sin embargo, las definiciones de los tres subvaloran el empirista ‘Ver para creer’ de santo Tomás, y sobrevaloran el lema de un más racionalista

y abstracto Principito, ‘lo esencial es invisible a los ojos’, es decir, los sistemas simbólicos, redes de significados o sistemas de significación determinan la manera como se organiza la gente, lo que puede ser observado.

Entre mediados de las décadas de 1960 y 1980, Eco postuló una “lógica de la cultura” en la que su “teoría de los códigos” –el cómo se organizan los “sistemas de significación”– no podía depender de la extensión³ de una expresión, pues la misma era problema de una teoría de la verdad o de la referencia. Al hacer depender la semiótica y, por ende, la cultura, de una semántica *intensional* lo que importaba no era el referente al que aludía una expresión como /Transubstanciación/⁴, sino que fuera comunicable. Es decir, que el interlocutor pudiera ‘saber a qué unidad cultural –a qué conjunto de propiedades intensionalmente analizable– corresponde el contenido de dicha expresión. El objeto semiótico de una semántica es ante todo el CONTENIDO, no el referente, y el contenido hay que definirlo como una UNIDAD CULTURAL’ (Eco, 1985: 122-123).

La noción de unidad cultural fue tomada del antropólogo David Schneider para aludir a ‘algo que esa cultura ha definido como unidad distinta de otras y, por lo tanto, puede ser una persona, una localidad geográfica, una cosa, un sentimiento, una esperanza, una idea, una alucinación’ (Eco, 1985: 131). Eco enmarcó la constitución de cada unidad cultural en la lingüística de Hjelmslev, al definirla como ‘COLOCADA en un sistema de otras unidades culturales que se oponen a ella o la circunscriben. Una unidad cultural ‘existe’ sólo en la medida en que se define otra por oposición a ella’ (Eco, 1985: 141). En esa red de oposiciones no podían intervenir ‘entidades psíquicas, ni tampoco objetos o referentes; intervienen PUROS VALORES QUE

3. Extensión es una expresión usada en lógica y filosofía del lenguaje para aludir al objeto o conjunto de objetos a los que un término se refiere, en tanto lo intensional se refiere al significado. Intencional (con c) se usa en la filosofía de la mente para los estados mentales que se dirigen a objetos para conocerlos: creencias o emociones son estados intencionales en tanto se cree algo o se está alegre por algo, no sería posible creer o emocionarse sin objeto alguno que se presente al entendimiento.

4. Eco (1985) propuso para expresiones lingüísticas que las barras /xxx/ serían “significante, expresión, vehículo de un contenido determinado”; lo que encuentre entre doble barra //xxx// será el referente u objeto del que se predica algo. Las comillas angulares «xxxx» encerrarán los significados a lo Saussure, o, en este caso, los interpretantes de los representámenes en Peirce. Las comillas ‘simples’ se usarán aquí para citas literales; y comillas dobles “xxx” para poner, simbólicamente, entre paréntesis, el contenido que se supone está ligado necesariamente a la expresión (por ejemplo, ‘Colombia es la “democracia” más antigua de América’).

EMANAN DEL SISTEMA (...). Como en el caso de los fonemas en un sistema fonológico, tenemos una serie de opciones que podemos describir binariamente' (Eco, 1985: 142).

Por ende, las relaciones de oposición entre esas unidades culturales constituían 'la forma del contenido', y las unidades mismas las 'substancias del contenido' (Eco, 1985: 142-143). Como el modelo de signo que sirve de base es el de significante-significado (Saussure), las relaciones de oposición entre significantes serán conocidas como plano de la expresión, y las de oposición entre significados será el plano del contenido (Hjelmslev, 1984); pero sólo habrá código si hay correlación entre esos planos (Eco, 1985: 80). El problema no sería, por tanto, a partir de un informante establecer el contenido –respuesta al “qué quiere decir usted con...”, del etnógrafo– de expresiones como /fiestas/, /negro/, /comunidad/, /paisa/ o /etnia/, sino las relaciones –forma del contenido– de contrariedad o contradicción entre las definiciones correspondientes. Por ejemplo, al establecer que las unidades culturales «paisa» y «chocoano nativo» se constituyen por contradicción no sería posible pensar o definir un «paisa chocoano» en el sistema cultural del Chocó costeño. «Mestizo» –hijo de chocoana/o y paisa– se definiría en otro par de oposiciones constitutivas, dentro de un eje semántico ya no geográfico –paisa-antioqueño frente a nativo-chocoano–, sino biológico (Eco, 1985: 141-157; Klinkenberg, 2006: 134, 163).

Este tipo de relaciones formales son, en buena medida, la manera de concebir en la literatura antropológica la “estructura” o “contenido” de los rituales; que expresarían la realidad (estructura) social, sea que *remitan* a conflictos de clase, des/adaptación ecológica o disfuncionalidad entre instituciones o valores morales (Goffman, 1970; Reichel, 1988; Kelly y Kaplan, 1990; Rappaport, 2001). Esa manera de pensar el ritual limitaría la posibilidad de verlo en relación con emociones u objetos culturales no narrativos –como el mito–, pues la *función de remisión* es deudora de uno de los dos modelos de signo –el diádico– en los que se fundaba la diferenciación entre semiótica y semiología.

Si bien los modelos del signo –el problema de la relación síntomas-enfermedad-órgano, palabra-cosas-ideas, imágenes-ideas-cosas– se basan en propuestas que se remontan a Heráclito (González, 1986; Eco, 1990, 2000), su formalización en el campo de la semiótica tiene poco más de medio siglo. En 1969, *la Interna-*

tional Association for Semiotic Studies propuso usar /semiótica/ para la tradición que define al signo desde un modelo triádico –cuyo mayor exponente es Charles Peirce– y /semiología/ para la tradición centrada en el modelo diádico del signo, mejor conocido a partir de los trabajos en lingüística de Saussure, Hjelmslev, Barthes y Greimas, que influyeron en la antropología por la vía de Lévi-Strauss y en la idea de de/codificación de los *cultural studies* (Hall, 2000).

Los modelos se diferencian en cómo entienden la constitución del significado. Para la tradición estructuralista es común apelar a las nociones de denotación y connotación (Barthes, 1999), para describir cómo se pasa del significante /C/ a significados como «media luna» o «musulmán». Para el caso de las fiestas de la Virgen del Carmen (V. C.) podríamos tener este análisis:

<div style="text-align: center;"> Connotación ↙ ↓ Denotación Denotación → Connotación </div>			
/Fiestas V.C/ plano de la expresión 1– oposiciones entre significantes	«Fiestas V.C.» plano del contenido– oposiciones entre significados		
Plano de la expresión 2		«Alegría» Nuevo significado en otro eje de oposiciones	
Plano de la expresión 3			«La Fiesta no honra la Virgen, se hace para divertir a la gente»

Eco planteó (1985: 202-205) que cualquier significado puede ser denotación o connotación, pues depende de la manera como el signo tienda a presentarse en el enunciado –selección circunstancial– o a ser asociado en el plano del contenido –selección contextual–. Y trató de combinar la noción de interpretante de Peirce, el paso de uno a otro o “semiosis ilimitada” con la teoría de códigos. Sin embargo, la preeminencia de la semántica intensional deja por fuera el problema cognitivo –experiencia personal– o la posibilidad de verificar lo que se dice del mundo. Los interpretantes dan cuenta del mundo –físico, social– no son sólo contenido semántico.

En el modelo triádico (CP, 5: 484, 1907)⁵, el paso de un significado a otro no está constituido sobre el modelo de la lengua, sino sobre los modos de inferencia lógica: abducción, deducción e inducción (Eco, 2000). Peirce postula *el signo como una relación entre un 'Objeto'* (natural, cultural, conceptual)⁶ *que determina un 'Representamen' o 'Signo'* (una palabra, marca, huella, diseño visual, sonido, olor, etc.) *para algo más llamado su 'Interpretante'* (CP, 2: 274. 1903). El interpretante no es un 'intérprete' o agente

humano, sino una ampliación emotiva, corporal o conceptual de la información que da la representación misma del objeto, que puede que no pase de ser una emoción, una acción o un hábito –una ley, una regla formal– que permite interactuar con el o los objetos que motivan una o varias cadenas interpretativas (CP, 5: 475-476, 1907; Niño, 2005, 2006).

Como las partes del signo en Peirce se definen por sus relaciones y no como entes autónomos, a diferencia de la 'semántica intensional' y las 'unidades culturales' de Eco, el objeto motiva y, por tanto, limita el tipo de representación e interpretante que pueden surgir del mismo. Si bien se puede reiniciar la interpretación en cualquier momento, eso

no implica que se pueda atribuir cualquier sentido a un objeto. Si el objeto es //conmemorar la devoción// se puede llegar tanto al interpretante «borrachera» o «misa». Pero el tipo de relación que se establece entre esos interpretantes y el objeto es diferente, porque son diferentes maneras de ampliar los sentidos de aspectos del mismo objeto.

Si una emoción surge como interpretante no basta con reducirla a un funtivo del plano de la expresión o del contenido; el problema es cómo amplía el conocimiento del objeto que la motiva. Ahora bien, el estudio de las emociones es complejo dado que son estados fisiológicos pasajeros –producción de

5. Las citas de Peirce son de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, editados por Charles Hartshorne y Paul Weiss (Harvard University Press. Cambridge. 1931-1935). Se indica primero el volumen de la edición, después el párrafo y el año de redacción o publicación. En este caso sería el volumen 5: párrafo 484, y publicado o escrito en 1907.

6. El 'Objeto' en el modelo de signo de Peirce es teórico, en función de la manera como se presenta a la conciencia y como es representado por la misma. Diferencia entre el Objeto Dinámico, que determina la manera como puede ser representado, y el Objeto Inmediato, que son las propiedades del primero que dependen de las relaciones internas del signo para existir (CP, 4: 536. 1905). En términos de etnografía, una cosa es que haya que celebrar fiestas locales o nacionales, y otra es que haya una única manera de celebrarlas. O bien, no es lo mismo que el *bunde* se escuche, vea o acompañe corporalmente, a decir que el *bunde* es lo que se escucha o se ve o se "actúa" corporalmente. El Objeto Dinámico no son aspectos, es integral, pero el Objeto Inmediato no es pensable en forma integral, sino desde los aspectos que pueden ser representados (Niño, 2004).

neurotransmisores acompañada o no de relajación o excitación corporal-, aparecen de repente, son desencadenadas por un estado intencional –creencias-, y pueden cambiar súbitamente –de la aprobación a la indignación en un momento, con sólo conocer un acto reprobatorio realizado por x persona– (Elster, 2001). El lado natural –fisiológico– de las emociones permite tratarlas como un fenómeno universal, pero al estar condicionadas por un entorno cultural su producción como interpretante corporal y lógico difiere de un grupo a otro.

El aspecto normativo de toda cultura se apoya en un repertorio de emociones que las confirma o cuestiona (Elster, 2001). El cómo se ha de hacer una fiesta o conmemoración es una norma (interpretante lógico) que regula o sanciona la interacción entre participantes que comparten la creencia en valores contradictorios –una autenticidad como dependiente de la tradición o como compatible con la modernización económica o técnica del evento–, que se apoya en un interpretante emotivo que puede ser de orgullo o desinterés por parte de los participantes. En otras palabras, no se tiene experiencia de, o acceso directo a la creencia sino al hábito normativo que permite regular el acto colectivo. Si entendemos a la memoria colectiva como una norma –interpretante lógico– que sanciona qué es memorable o no, antes de su institucionalización jurídica, el problema sería cómo tal norma se apoya o no en interpretantes emotivos y corporales que pueden convertirse en hábitos o no de celebración, porque la memoria o recuerdo colectivo no estaría en lugar de lo que efectivamente pasó –objeto dinámico–, sino que sería un filtro sobre cómo debe ser recordado un evento, lo que sancionaría la pertinencia cultural o no de ciertas emociones así como su intensidad y duración. El lugar del objeto dinámico en bruto –“hecho histórico”–, es ocupado por uno moral –“lo que debió haber pasado”–, y lo que se representa no es la historia sino los valores que están fuera de discusión pues constituyen lo que es posible aceptar, y las demás reglas de interacción social regulan esos valores. Cambian esas reglas –“se modernizan”–, pero no los valores desde los cuales es pensable el grupo social.

Tal tipo de hipótesis deriva del hecho de que Peirce, a diferencia de Saussure, no pensó el problema del significado en función del “seno de la vida social” y la comunicación, sino de las categorías que permitían desenvolverse racionalmente en la vida cotidiana (CP, 5: 438, 1905). Al interactuar con personas, recuerdos o espacios cada cual estaría siempre ante lo posible o

lo instintivo –primeridad–, una experiencia más duradera que incluyera la causalidad o la experiencia directa del mundo –segundidad–, o bien un nivel necesariamente abstracto en el que trataba ya con hechos o hábitos –terceridad– (CP, 2: 243; 2: 253, 1903). Este proceso, inmediato para quien lo tiene como hábito, al foráneo le resulta una superposición de elementos heteróclitos sin orden aparente (véase el diagrama 1)⁷.

Nombrar lo percibido como /fiesta/ o /bunde/ ya es una inter-

7. Rediseño de Lorena Gómez, basado en el diseño de Frederick van Amstel. *Estratégias de navegação na Web: proposta preliminar de uma abordagem semiótica para a decisão do clique* (2005). Disponible en www.usabilidoido.com.br/uma_proposta_semiotica_para_a_avaliacao_de_estruturas_de_navegacao.html (Enero de 2007).

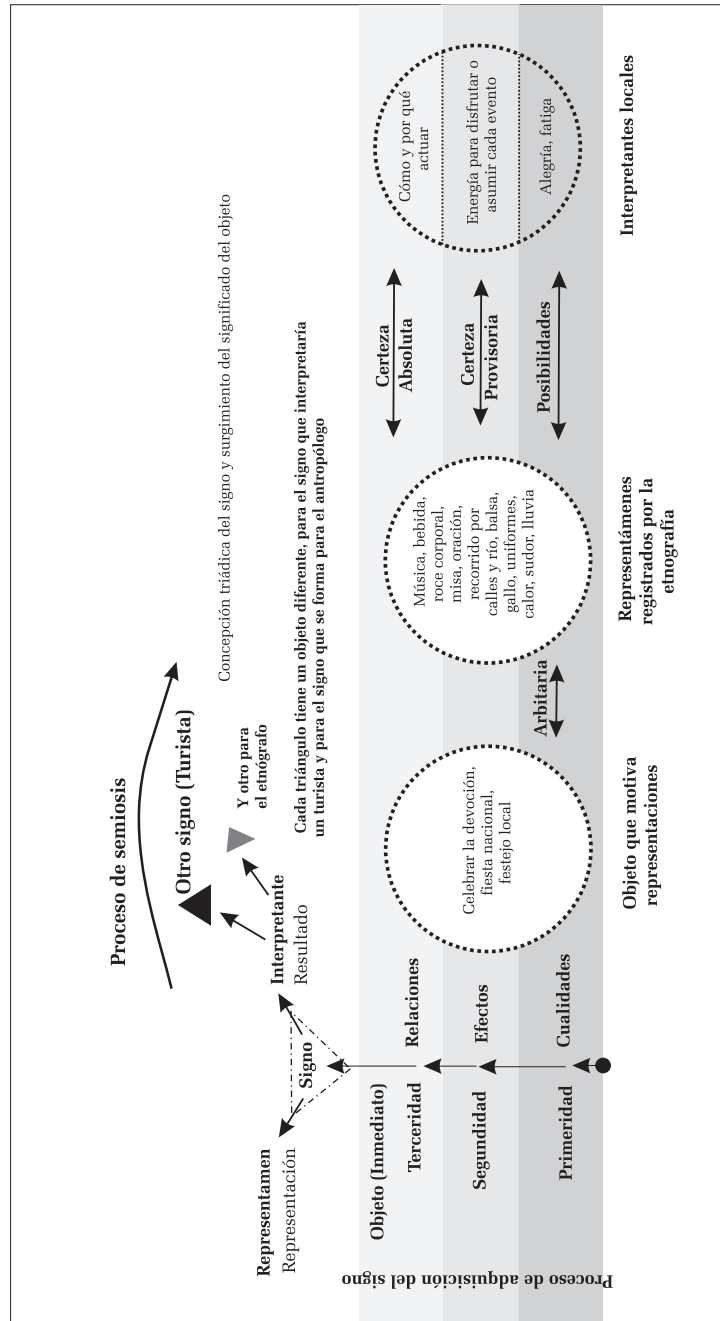
pretación, pues el uso de una u otra palabra destaca ciertas cualidades que más adelante se explicitan. Cuando se presentan –al menos por escrito– los signos asociados del *bunde* –calles, ropa, música, pólvora, generaciones participantes–, esta nueva

interpretación destaca por el medio escrito lo que son iconos visuales o auditivos, y al especificar el uso convencionalizado de los mismos, se presentan como símbolos. En todos los casos, hay muchos *aspectos* –primeridad– que se pueden decir sobre la ropa o las calles –color, olor, textura, duración, material–. De las mismas se escogen aquellas que finalmente hacen parte de la fiesta –segundidad–. Y al final se trata de señalar cómo la combinación de signos que representan la forma de gozar la fiesta influyen en la manera como se acostumbra –terceridad– por parte de los participantes a encontrar su significado, es decir, las prácticas previstas, las emociones vividas durante el evento y las valoraciones del mismo son interpretantes del evento festivo.

Desde este modelo, si las fiestas *significan* algo para quienes las hacen, no es sólo porque tengan definiciones o unidades culturales estables y compartidas que les permiten comunicarse, sino porque a medida que se pasa de un interpretante a otro, el *significado de la práctica aparece*. Tal como una clase social se reconoce a medida que se conforma a sí misma, no en un corte del tiempo (Thompson, 1995).

Las fiestas de El Valle serían un signo de la identidad (sistemas de valores no cuestionables) y la memoria cultural y las emociones un tipo particular de interpretantes, que surgen de objetos culturales no sometidos a discusión o refutación. La perspectiva saussureana del signo está pensada para explicar las reglas –códigos, sintáctica, semántica, reglas étic, interpretaciones emic– que per-

DIAGRAMA 1



CATEGORÍAS PEIRCEANAS Y PROCESO DE INTERPRETACIÓN (SEMIOSIS) PARA EL CASO DE LA ROPA BASADO EN CP, 2: 304-2306, 1901.			
	PRIMERIDAD	SEGUNDIDAD	TERCERIDAD
Relación Signo – objeto	Posible “Instinto” ICONO Reconocer prendas de vestir	Causalidad “Experiencia” ÍNDICE Ropa acorde al tipo de actividad física	Hecho “Hábito” SÍMBOLO Ropa asociada con el <i>bunde</i> , puede usarse en otras actividades
Tipos de interpretantes	Emocional Estado neurofisiológico	Energético Actividad corporal que expresa la emoción	Lógico Creencia que motiva uno u otro tipo de emoción
Vestirse para interpretarse	Color o textura de la ropa a usar en el <i>bunde</i>	Participación corporal en las actividades lúdicas y/o religiosas	Asumir las reglas o conceptos para hacer parte del ritual

miten reproducir la fiesta y hacerla reconocible por parte de los participantes. Pero lo que aquí interesa es el modo en que hasta el menos enterado de esas reglas de juego –sea nativo o turista– se ha habituado o acostumbrado a “transformarse” durante las fiestas de El Valle. No se trata aquí de dar cuenta de la psicología propia de cada participante, de por qué hace algo, sino de establecer la ‘frecuencia cultural de las interpretaciones’ (Eco, 2000: 347) o la lógica cultural que se cree está mejor encarnada por cierto tipo de interpretantes (emotivos, culturales, discursivos) durante las fiestas, así como el tipo de interpretantes que para ese momento podían asociarse a ese hábito o interpretante tan complejo como es el de la identidad cultural.

La “etnografía semiótica” sería una descripción o un dar cuenta de las expresiones, acciones, emociones que son hábitos de interpretación de los objetos identidad y memoria cultural. La identidad se opone y se complementa con la memoria. La primera alude a la continuidad o la continua afirmación del pasado –nostalgia– o el presente –satisfacción–, mientras que la segunda cuestiona –en tanto deber ser o historia moral– la vigencia de la nostalgia pasada o la tranquilidad presente. Pero la memoria puede ayudar también a hacer recurrente la identidad al hacerla revivir una y otra vez. A continuación presentaré las maneras como la gente de El Valle se ha acostumbrado a transformar su manera de ser, para poder revivirla.

LAS FIESTAS DE LA VIRGEN DEL CARMEN

EN EL CORREGIMIENTO DE EL VALLE (CHOCÓ), ANUALMENTE SE REALIZAN fiestas en julio en honor a la Virgen del Carmen. En 2005 asistí a las que se desarrollaron entre el 11 y 19 de julio. Las fiestas tienen lugar en las calles del pueblo, y, el último día, incluyeron un peregrinaje y carnaval en la cuenca del río Valle. Las fiestas en la calle se expresan con *bundes* diarios o bailes colectivos grupales que son organizados cada día por diferentes barrios y que se desplazan por las calles. Se realizan por la tarde luego de que un par de cohetes voladores estallan en el cielo anuncian el comienzo de la fiesta. La pólvora es suministrada por un comerciante paisa, que tiene su negocio en la localidad, es conocido por todos y también es un devoto de la Virgen del Carmen.

El grupo del *bunde* está constituido por grupos de niños y jóvenes –hombres y mujeres– que saltan y empujan a los otros balanceando el cuerpo, lo que aprovechan para untarse de maizena o rozarse en forma erótica. De paso cantan en grupo, beben aguardiente y los anima –cuando alcanza el dinero recogido por ellos mismos o donado muy eventualmente por un particular– una chirimía –agrupación musical tradicional compuesta por platillos, redoblante y clarinete– o un tambor y una trompeta. A medida que se desplazan por las calles los grupos pueden crecer con los que se animan a entrar en el *bunde* por un par de calles o cuadras, dado lo extenuante que resulta para el neófito saltar en forma incesante durante algunos minutos, para no hablar de las horas –entre una y tres– que puede durar el festejo. Detrás de este grupo, cuyo núcleo son los muchachos de un barrio de El Valle, van adultos, en su mayoría mujeres con sus hijos en brazos o cogidos de la mano.

El vestuario para la ocasión –excepto el de las mujeres y los adultos que siguen el grupo– ha de ser ropa vieja o de trabajo, dado que además de la maizena que se echan algunos participantes –prohibida en ciertas ocasiones– puede llover o haber charcos de aguaceros previos, y es posible que en medio del festejo algún participante caiga al suelo y sus compañeros lo revuelquen en medio de la arena y el barro. Evento que es esperado por los adolescentes, quienes son los que más disfrutan tal tipo de “combates afectivos”.

Los charcos de barro no ameritan mayor atención, pues la rutina diaria incluye las lluvias intensas, el sol caluroso y esas calles, que a diferencia de las de Bahía Solano, son transitadas principalmente por personas o bicicletas y no por automotores –motos, autos particulares, chivas que por lo general llevan turistas y uno que otro nativo–. Algunos tramos de la calle que conecta el pueblo con Bahía Solano tienen cemento, calle en donde se asentó el comercio luego de que declinara la orientación y la producción agrícola de la cuenca del río Valle. Con la caída en los ingresos que se obtenían del cultivo de arroz, hacia la década de 1960, la cotidianidad en la parte urbanizada cobró mayor importancia que la del río.

Los ingresos para quienes celebran son mínimos, por no decir nulos. Sin embargo, los organizadores de las fiestas, entre quienes reviste importancia el cura del pueblo –un chocoano que comprende el papel de lo festivo entre sus paisanos–, tratan de que

la escasa circulación de capital –invertida en la compra de licor para la rumba y algunos puestos de comida callejeros– revierta en obras en el pueblo, que al ser usadas no sólo por los fieles o durante el culto son consideradas parte de “la comunidad”. Para quien es nativo pero ha tenido que viajar a hacer su vida en el interior del país ese tipo de inversión se expresa en los arreglos a la fachada o al techo de la iglesia desde hace un lustro. Es decir, ve pasar el tiempo en términos icónicos, aun cuando, simultáneamente, el reconocimiento por parte de sus paisanos con saludos o encargos es signo de que la solidaridad que se demanda en términos de comunidad no está sincronizada con el “mejoramiento locativo” de una parte del casco urbanizado.

Como la religiosidad no es el interpretante lógico o la manera como otros acostumbran describir la circulación del capital dentro de la comunidad, en 2005 otros líderes creían que el capital invertido en la iglesia había llegado a un tope y debería invertirse en otras necesidades de la gente del pueblo. Ejemplo de eso era, entonces, un puente de cemento que conectaba con las playas turísticas al sur de la costa, cuya construcción fue coordinada por el consejo comunitario Los Robles, autoridad local nacida a partir de la legislación orientada a las comunidades negras o afro. Tal entidad se constituyó con los líderes que de tiempo atrás fueron capacitados o incluidos en programas de “desarrollo sostenible” de ONG ambientalistas o en programas estatales de bachillerato ambiental que les permitieron tener una formación técnica. Cuando estuve se discutía la destinación específica de tales ingresos generados por la misma comunidad.

El último día de celebración, dedicado oficialmente a la Virgen del Carmen, se hace la peregrinación en balsa de una imagen –un cuadro de la Virgen–, desde la parte alta del río Valle hasta la cabecera urbanizada del corregimiento. Una vez que la imagen llega hay otra peregrinación, corta, hasta la iglesia con otra imagen, pero de yeso –llamada también “de bulto” –, y luego se hace una misa. Detrás de la procesión eclesiástica viene la celebración grande que convoca a una multitud “en desorden”.

La imagen de la Virgen baja en una balsa elaborada en guadua, construida sobre tres canoas y de tres pisos: en el tercero y último, en el centro, va la imagen de la Virgen –impresa en papel–; en el segundo van, sentados, los músicos de la chirimía; y en el primer piso de la balsa van los bogas y otros que han subido hasta esa parte del río. En 2005 había algunos indígenas y efectivos de la policía,

estos últimos pendientes de que no se subiera mucha gente o de que un desorden hundiera la lancha en el río. De este “desorden” hablaré más adelante.

Hacia 1990-1995 la balsa se demoraba todo el día en bajar. Como la cuenca tiene poco desnivel el río generó gran cantidad de curvas en el cauce. El cambio de orientación agrícola y habitacional llevó a que se pasara de una lógica productiva y de residencia a una funcional relativa al tiempo que llevaba remontar o bajar el río hasta el pueblo. En consecuencia, algunos nativos fueron cortando, furtivamente, las curvas de este para que la ruta fuera más lineal y directa. Por esta razón, en la actualidad el descenso desde donde se construye la balsa hasta el pueblo sólo demora cerca de tres horas, tiempo que incluye dos o tres estaciones o paradas para que la gente haga un *bunde* en alguno de los descansos del río.

La celebración en la cuenca del río suponía bailes y eventualmente *bundes* alrededor de las viviendas. Era impensable usar la cuenca del río para estacionarse y hacer un carnaval. En 2005 fue posible generar tal intérprete físico y emotivo en la cuenca porque además de disminuir la distancia por recorrer debido al recorte de las curvas del río, lo hicieron también el caudal y la profundidad –a máximo 2 metros en partes hondas– debido a la deforestación.

La gente mayor de treinta años de edad define como tradicional o más auténtica –dado que los más jóvenes sólo han conocido la versión más carnavalesca– la bajada de la balsa de las décadas de 1940 a 1970, cuando se detenía muchas veces en las curvas del río, porque la gente vivía en su curso, donde cultivaba y moraba. Las casas a lo largo de este fueron siendo abandonadas por la migración al pueblo, aun cuando las zonas de cultivo se mantienen. Recuerdan además que en las casas se bailaba y se bebía, y que había una preparación previa que incluía el intercambio ritualizado entre hombres y mujeres: si se sorprendía a la mujer o al hombre en casa con la explosión cercana de un *petardo*⁸ él o ella debía dar un

regalo al otro. Esta costumbre se perdió a mediados de la década de 1970, cuando la migración al pueblo tomó su curso actual y el lecho del río dejó de ser el centro de la actividad social.

8. *Petardo* es el nombre dado a cartuchos de dinamita que se usaban también para pescar en el río, lo cual ahorra tiempo. Su uso era muy popular, al punto de que algunos vecinos le atribuyen a la utilización frecuente de la dinamita la alteración notoria del lecho del río en algunas partes.

En ese ciclo de reiteración de vida ribereña, que cambió paulatina pero estructuralmente, la construcción de la balsa era toda una institución, una tarea con dolientes que, en medio de la transformación, amenaza con sucumbir a la urbanización del carnaval y a la identificación funcional –desplazamiento, extracción de recursos– de la cuenca del río. Los encargados de construir la balsa se toman cerca de una semana y quienes se desplazan río arriba para esta tarea son poco más de media docena de hombres. Cuando se conversa con ellos sale a flote la poca o nula remuneración por su trabajo, ese reconocimiento monetario simboliza no tanto un problema de injusticia salarial como la falta de reconocimiento social que supondría el crear lo que va a ser el alma –“patrimonio”– material de la celebración por un día, mientras se baja el río.

A su vez, dos o tres mujeres que vivieron el auge y el ocaso de los días ribereños de la balsa hacen adornos con flores y hojas que luego se suben a lancha, para adornarla. Esta división reproduce, parcialmente, la división del trabajo rural pero no del conocimiento que hombres o mujeres pueden tener sobre las labores del campo. Ahora bien, una de ellas, ya mayor, encargada de hacer los adornos, se aísla voluntariamente de la versión carnavalesca en que se ha tornado la bajada de la balsa, puesto que para ella la esencia de la celebración era una combinación de la parte devota y la lúdica, pero no la desvinculación total que se observa en la actualidad.

Desde que la balsa sale, río arriba, hasta que llega al pueblo, casi en la desembocadura del río Valle, el momento trascendental –en tanto clerical– es el “encuentro” entre la Virgen dibujada y pintada de la balsa y la Virgen “en bulto”, acto que sancionan el sacerdote y la gente que lo acompañará en peregrinación hasta la iglesia. La llegada de la imagen es esperada por la mayor parte del pueblo, que se viste formalmente para la ocasión, es decir, con el calzado y la ropa limpia y planchada que se usan para hacer la “vida social” –o extrafamiliar– en ocasiones especiales. Tal vestimenta poco se utiliza en la vida cotidiana, dada la humedad, el calor y el barro que la mancha y daña fácilmente, principalmente entre quienes se dedican a actividades como la pesca o la agricultura.

La formalidad de la ropa es mayor entre el grupo que recibe a la imagen de la Virgen y acompaña al sacerdote vestido para la ocasión, grupo que no pasa de cincuenta personas, la mayoría mujeres, algunas de las cuales van con los hijos pequeños. Se

destacan unas de mayor edad vestidas de la forma “tradicional”, o como “se vestían antes”. Es decir, antes de la relativa normalización industrial del vestido y la manera de mostrar el cuerpo femenino asumida por las generaciones recientes. Son cuatro o cinco mujeres mayores –cincuenta a sesenta años– que van al lado del sacerdote y al frente de la procesión, llevan una falda ancha y larga estampada con flores, una camiseta blanca y un sombrero tejido con fibras naturales adornado con flores. El orden de la procesión se impone al hacer coro de la oración que lidera el sacerdote, megáfono en mano, a medida que se desplazan por la calle hasta la iglesia para la misa respectiva. Los pocos hombres que van en el cortejo cargan la Virgen de yeso en un pedestal, mientras que adelante otro lleva la imagen que bajó con la balsa.

Como se mencionó, a unos 50 m los sigue el carnaval –movimiento, bebida, música, alegría y roce de cuerpos, pie al piso o calzado–, integrado por unas quinientas personas de todas las edades que se apretujan a lo largo de la calle: gente del pueblo y turistas que llegan de Bahía Solano o Nuquí, de las veredas o del interior del departamento y de otros adonde se ha migrado en busca de trabajo estable –Medellín, Buenaventura, Cali, Bogotá–, con el cual algunos aspiran darse los niveles de educación que para los recursos familiares locales resulta muy oneroso costear.

Nativos del Chocó, del pueblo y turistas pueden integrarse al *bunde*, si sienten que “el cuerpo pide *bunde*”, como dicen algunos participantes. Si tal interpretación emocional no surge en ese contexto la participación de nativos o turistas se reduce a la contemplación y toma de fotos. Los turistas permanecen en grupo con su “ropa de turista”: camiseta blanca, pantaloneta, gorra o cachucha para el sol, eventualmente gafas oscuras y calzado cómodo, pues, a diferencia de los nativos, no interpretan el evento como algo formal. Eventualmente interactúan con la gente local, sin abandonar nunca la sobriedad de los modales propios del medio urbano burgués y mantener una distancia corporal y emotiva con el carnaval.

El carnaval “en seco” se reproduce parcialmente alrededor de la balsa mientras baja por el río. No hace más de un lustro surgió la costumbre de dar vueltas en las lanchas y de arrojarse agua entre la gente de una y otra. Se da el caso en que se voltean, sin mayor riesgo dado que, como se indicó, el cauce del río no es fuerte y su profundidad no pasa de dos metros en la parte más honda. Buena parte de las lanchas –entre diez y quince– pertenecen a

empresarios hoteleros que aprovechan la ocasión para brindar un espectáculo “cultural” o “tradicional” al turista citadino.

El licor, aguardiente o guarapo, hace parte de la celebración. Participan jóvenes y mayores. Los jóvenes en el *bunde* y los mayores se bañan en el río, ya tomados, o bien acompañan a la lancha mientras se divierten y beben. Los que tienen menos recursos van con su chingo –lancha de madera para máximo dos personas adultas– y se mantienen alejados de las lanchas que pueden hundir uno de sus mayores patrimonios, herramienta de trabajo y medio de transporte. La balsa, que tanto sacrificio y trabajo costó crear, termina hundida en la ribera del río, mientras la celebración se traslada a las calles.

EL 20 DE JULIO Y LA FIESTA DEL GALLO

LEGA EL 20 DE JULIO, FECHA EN LA QUE SE CONMEMORA EL GRITO DE INDEPENDENCIA nacional de 1810. Se puede decir que esto es válido durante la mañana y sólo durante un evento institucional. Por la tarde una fiesta se toma una calle del pueblo y un gallo es el protagonista sentenciado.

En la mañana desfila la Normal –institución educativa primaria, secundaria y con una especialización–, con la monja rectora a la cabeza, seguida por todos los estudiantes y la banda de guerra; al final algunos estudiantes escenifican parte de los acontecimientos que motivan la “fiesta patria”. La mañana y las calles del pueblo son el momento y lugar en el que el colegio presenta en sociedad a niñas, niños y adolescentes simbólicamente modernizados con el uniforme y su integración a una marcha uniformada, que tiene entre los espectadores a muchos padres orgullosos de ver a sus hijos en un evento de reconocimiento público. Se realiza un solemne desfile marcial, en el que los mismos cuerpos que se agitaron, sudaron, se embarraron y rozaron en los días anteriores se muestran para la marcha vestidos impecablemente, rígidos y con rostros serios, inexpresivos, con las miradas distantes del evento en ejecución.

El mismo bombo usado hace unos días para hacer un *bunde* lleva el compás monótono de los movimientos de brazos y piernas que tratan de sincronizarse. Rostros adustos y serios se combinan con los uniformes y los zapatos que los pequeños de

menores recursos económicos empiezan a usar. Los integrantes de la banda de guerra visten el uniforme marcial, ya que el resto de estudiantes lleva camisa blanca, camisilla y pantalón azul o *blue jean*.

Desfilan la banda de guerra de los más pequeños y los estudiantes de los últimos años, una al comienzo y otra al final de todos los alumnos en formación. Las bandas de guerra incluyen cintas con el tricolor nacional y hay banderas que se exhiben con paso marcial al comienzo, en la mitad y al final del desfile por las calles del pueblo. La tela de las banderas aparece nítida e impecable, amarillo, azul y rojo no están descoloridos dado que sólo ven la luz en tal tipo de ocasiones. Entre tanto, los profesores tratan de mantener unas filas organizadas, alineadas, mientras se da la vuelta al pueblo, lo cual no dura más de una hora.

Alrededor de la celebración marcial la vida cotidiana sigue su curso. Al final de la calle del comercio, ubicada diagonal a un parque que construyó un grupo organizado hace poco más de una década y que mantiene ahora la policía, una de sus pocas rutinas locales, se vende por partes lo que fue una res donada para las fiestas de la Virgen que terminaron el día anterior. Desde las 6 de la mañana la gente del pueblo puede comprar el animal sacrificado, el consumo ha de ser rápido pues no era usual para ese momento el poder refrigerar la carne, ni por parte del expendedor ni de buena parte de los clientes potenciales. La gente llega a pie o en bicicleta a llevar lo que es un alimento caro y poco frecuente en la zona. Esa venta de carne al aire libre, así como los demás negocios abiertos en la calle, suspenden actividades mientras ven pasar el desfile, que se convierte en una presentación en sociedad de los más pequeños, pues son muchos los padres de familia que los acompañan y les toman fotos para guardar de recuerdo, sobre todo de los menores.

El desfile da la vuelta al pueblo y termina en la cancha de fútbol, que se encuentra entre la iglesia y el colegio. Viene entonces la pedagogía patriótica y la oportunidad de presentar en un formato académico los valores que han asumido, al menos para la ocasión, los formados en la institución educativa.

Los que están en cursos avanzados de bachillerato y tienen mayor estatura –la participación femenina brilla por su ausencia– son los encargados de hacer una breve representación actuada de los míticos hechos que dieron lugar al “grito de independencia” en lo

que hoy es la plaza de Bolívar de Bogotá, capital de la República. Mientras tanto, algunos padres de familia y los más pequeños observan bajo la sombra que dan algunos árboles de las casas vecinas. Se entona el himno nacional y el sacerdote está presente para bendecir a los quince uniformados de la policía que permanecen en el pueblo, rociándolos con agua bendita. Es, pues, la fecha institucional por antonomasia. El sol abrasador –unos 30° C– ayuda a que la ceremonia no se prolongue más de una hora.

Por la tarde se hace la fiesta del gallo. Dos o tres encargados de llevarla a cabo avisan en qué momento va a comenzar la actividad. Se pasean en bicicleta llevando en una mano, colgado de las patas, uno de los dos gallos sentenciados para esa tarde. La peregrinación al lugar del *gallicidio* se caracteriza porque se ve a los más jóvenes estrenar camisa y pantalón, costumbre un poco perdida que le da contenido de reconocimiento social y familiar a la fecha patriótica. En cuanto al emplumado protagonista de la diversión de la tarde, en esos momentos está enterrado hasta el cuello en medio de la calle arenosa –donde tradicionalmente se ha hecho–, la misma por donde en días pasados entró la peregrinación de la imagen de la Virgen.

Esa calle, que comienza en el río y llega a la vía del comercio que une al pueblo con Bahía Solano, es la misma en donde florecieron las tiendas de comercio en la época en que el río fue la principal fuente de empleo e ingresos. La misma en donde queda lo que alguna vez fuera la casa de uno de los hombres que más capital tuvo en El Valle, hecho con la extracción de madera y el comercio. Queda una casa de un piso, con fachada de madera, cuya pintura se cae a pedazos. La versión reciente de un estatus elevado son las casas de dos pisos, en cemento, que se encuentran a una o dos calles al norte de la mencionada. Más hacia la periferia del pueblo son de madera, y unas, que se cuentan con los dedos, usan el techo de palma que las caracterizó a todas hasta la introducción, no hace más de dos generaciones –treinta-cuarenta años– de la teja de zinc, las paredes de ladrillo y el piso de cemento. Que hizo menos frescas las casas, pero más duraderas, disminuyó en gran medida las ratas que frecuentaban los techos de palma y alejó el peligro siempre presente de incendios.

La que fuera, pues, calle del comercio en tiempo de bonanza arrocerá y maderera, desemboca en un puente que comunicó los dos lados del río, y que se construyó por gestión de un político del departamento del Valle, dado que la fe en los políticos locales

tiende a ser entre nula y hostil. Ese puente, con estructura de acero y calzada hecha en madera traída de río arriba, sólo es apto para el paso de personas, bicicletas y motos. Hace dos o tres años un fuerte invierno –lluvias–, sumado a la ganadería introducida en la cuenca –que supuso cortar árboles de la ribera– y a los cortes de las curvas del río llevó a que este arrasara con el puente y prácticamente con una calle que daba sobre la playa, paralela a la calle principal adonde llegó la peregrinación de la Virgen y comienzan o terminan los *bundes*.

Hay planes de que parte del pueblo se pase al otro lado del río, hacia el oriente. Más allá, pasando el manglar, estuvo el cementerio, arrasado por el río en una de sus crecidas, están los cultivos de la gente con más capital en el pueblo así como pastos para ganados y otra institución educativa.

Pero tales hechos pasados no son rememorados en aquella tarde, puesto que la atención de la gente se dirige a “ver” la muerte del gallo al lado suroeste del río. En medio de la bulla los organizadores buscan un asistente que se ofrece voluntariamente, y le vendan los ojos. La idea es que, machete en mano y a ciegas, trate de decapitar al gallo. De veinte a veinticinco pasos separan al participante de su víctima y el eventual sancoco. Los organizadores lo llevan, vendado, hasta donde está el gallo, para que le toque la cabeza. Luego lo devuelven y le dan varias vueltas, que lo dejan mareado por un momento. Acto seguido camina con un palo para tratar de encontrar el lugar en donde está el gallo. El machete sólo se le entrega hasta que está a uno o dos pasos del animal, para prevenir lesiones entre los asistentes que rodean el desarrollo del evento. Cuando está cerca se le pone el machete en la mano y se le dan tres oportunidades para que le corte la cabeza de un tajo.

El evento toma de dos a tres horas. Muchos son los que lo intentan, pero lo que interesa no es tanto decapitar el gallo. Puede ocurrir que apenas sea rozado con el machete, caso en el cual se lo lleva quien haya estado más cerca. Y esa persona es la encargada de proporcionarlo para la fiesta del año siguiente. Esa tarde del 20 de julio, de los treinta vecinos de la zona que intentaron cortar la cabeza del gallo de un tajo de machete, ninguno logró cumplir con la tarea, por lo que un hombre y una mujer que alcanzaron a rozarle cabeza, pasaron a ser premiados con el gallo.

En 2005, al no haber capital para contratar una chirimía se optó por poner a todo volumen los equipos de sonido de las discotecas

o tabernas ubicadas en la calle en donde se celebraba la fiesta. Sin embargo, la música no contribuyó a animar el evento, pues los negocios no están diseñados para hacer habitable la calle, sino para vender el entretenimiento de puertas para adentro. Los niños son los que más gozan la actividad porque se hacen y los dejan estar alrededor del gallo, esperando el espectáculo. A lado y lado de la calle la gente toma asiento, literalmente, para ver la actividad. Se bebe cerveza, aguardiente –hecho localmente o industrial–, ron o guarapo y se comparte la tarde con conocidos o amigos.

Por su parte, algunos turistas toman fotos o filman el *gallicidio*, que no es tal, mientras para lo nativos se trata de un evento que se repite y compara con ocasiones anteriores en que “fue mejor”, o se repiten las anécdotas mil veces relatadas sobre el evento o bien se crean otras nuevas dados los participantes y sus peripecias para hacerse con el premio. La bulla es constante y quienes en un principio se resisten a participar se animan luego y comentan la frustración de haberse acercado poco o mucho adonde les permitirían intentar la suerte con el machete.

APUNTES PARA LA INTERPRETACIÓN ETNOGRÁFICA COMO EXPLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

EL SIMPLE REGISTRO DE LA FECHA, EL LUGAR Y EL MODO EN QUE SE PRESENTAN tres fiestas en El Valle, cómo han sido o qué cambios han tenido a lo largo del tiempo, no diferencia a un antropólogo de un meteorólogo que registra la cantidad de lluvia en cierta época o cuánto ha variado el nivel del río en las últimas dos décadas. Cuando la gente regularmente hace las cosas en cierta época, de cierta manera y no espontáneamente o una única vez, detrás de tales eventos hay una racionalidad. Es decir, las acciones dependen de creencias, intenciones, valores y proyectos.

Pero una cosa es crear representaciones, signos o hábitos de conducta motivados por creencias sobre los beneficios que trae la Virgen del Carmen por el hecho de hacer unas fiestas en su honor, otra es crear representaciones festivas patrióticas o profanas –con un gallo enterrado como protagonista– porque se cree que las mismas expresan la creencia de que existe la colombianidad o

la “vallunidad”, y otra son los estados intencionales que aspiran a ser verdaderos o falsos (creencia de que la marea sube o baja para poder zarpar o atracar, por ejemplo). Las creencias sobre la devoción mariana o la identidad local o nacional nos dicen cómo deberían ser tales eventos, son normas constitutivas⁹. La gente que participa de las fiestas, necesariamente requiere compartir

9. Normas constitutivas: al describir, en términos intencionalistas que “la emoción, acción o narración X vale como interpretante en un contexto social determinado”, no se regula un comportamiento ya existente (v. g. diferenciar espacios para rezar de espacios para el carnaval), sino que lo constituyen o hacen posible (Searle, 1997). Tal precepto supone que no hay nada en la naturaleza neurofisiológica de una emoción o la energía física de una acción que los relacione necesariamente con una festividad u otra, es preciso establecer una norma que lo haga. Para el caso de una narración, se trata de una institución (lenguaje) que se usa desde otra institución (norma). Si tal norma ha de ser necesariamente lingüística o puede ser un subproducto de la adaptación de una especie, es un debate que sobrepasa el alcance de este escrito.

creencias sobre cómo se constituye una actividad, espacio o lenguaje en festivo. Pero esas creencias no bastan para llevar a cabo las fiestas, es preciso seguir unas normas que las regulen. Cuando cambian las normas que regulan las fiestas, cambian las expectativas de divertirse, de qué debe enorgullecerse el nativo, cómo deben disfrutar o cómo pueden ser satisfechas las ganas de goce o entretenimiento. Pero lo que sigue vigente es la manera de constituir algo en trascendental o inapreciable: la

sacralidad de la Virgen –que depende de creencias católicas– o el derecho a celebrar colectivamente y aflojar las normas que regulan la cotidianidad productiva o educativa. La fiesta patriótica reivindica precisamente ese último tipo de normas y busca regular la emotividad verbal o corporal al mínimo.

Las fiestas de la Virgen del Carmen han cambiado su sentido ribereño por uno más urbano y carnavalesco, dado que el referente de tal tipo de signos ya no son las ocupaciones productivas de los habitantes en la cuenca. Tal referente –cultivo y mercadeo del arroz– fue posible por la regulación de precios que hacía el estado, que al desmontarlas para modernizarse o descentralizarse abandonó a la gente local a su suerte –“libertad de empresa”– como productores. Los cambios en la ocupación del territorio se traducen en que si bien se mantiene la balsa, su decorado y recorrido, ya no hay una ocupación productiva y residencial generalizada en el río que acompañe o condicione el desplazamiento de la balsa, por lo que la presencia territorial se hace a punta de *bunde* en el pueblo y en la cuenca, ya no bajando al pueblo sino ascendiendo del mismo.

La ceremonia cívica no responde a tales transformaciones estructurales, en la medida en que no hay participación lúdica ni uso colectivo de espacios públicos. La fiesta “patria” trata de festejar la “verdadera” historia poco relacionada con los espacios y vecinos del lugar, pasados o presentes. Aquí se reducen al mínimo los interpretantes emocionales que pueden estar asociados a la bebida o al contacto corporal, para dar paso a lo corporal –desfile marcial– y la verbalización del sentimiento de “orgullo patrio”. Esa forma habitual de conmemorar “la fiesta patria del 20 de julio” no tiene réplica o equivalentes en el ámbito familiar ni está ligada a otros ritos de paso sociales –conseguir motor de lancha propio, construir su propia casa, entre otros–.

La carnavalización de las fiestas de la Virgen y la fiesta del Gallo se valora según persista o no para los diferentes grupos de edad una norma que regula la creencia de que la «vida ribereña» era generadora en sí misma de sentido de pertenencia, vida que los más jóvenes apenas conocen por tradición oral y visitas ocasionales al río. Otra norma reguladora antigua de esa creencia en la vida de río como generadora de oportunidades, hoy ajena es la expectativa de volver a llevar una vida ribereña, dado que el sustento se obtiene mediante la extracción de madera o la vinculación al mercado laboral de servicios en departamentos vecinos o zonas más urbanizadas.

Las fotos, imágenes de la Virgen, videos o documentos escritos que se producen durante las fiestas son signos de cómo se celebra, pero no de qué o por qué se celebra. Lo que se experimenta emocionalmente durante la participación en la fiesta es parte de la cadena de interpretantes, proceso que no es evidente para quien no estuvo en tales actividades. El sentido de pertenencia que se re-crea al observar las fotos o recordar los hechos no genera más apego al “grupo étnico” o al credo católico, sino que confirma que la manera en que se regula la producción de alegría, la despreocupación, la generación de más o menos dinero, bebidas, ropa nueva o no tanto, viejos o nuevos amigos y conocidos. Los signos de las normas regulativas pueden llegar a ser la forma habitual de recordar y revivir tal tipo de eventos. En el film *Blade Runner*, el replicante Roy Batty se define por los momentos que ha vivido que, al ser personales, se pierden “*like tears in rain*”. Con el tiempo, la identidad no es motivada directamente por hechos pasados –referentes, fechas conmemorativas–, sino por la experiencia de los mismos, que son recuerdos de emociones

o bien acentúan o atenúan emociones presentes. El hecho de haberle dado sentido a esas fechas con emociones, acciones y definiciones hace que la conexión entre la memoria colectiva y la identidad personal no necesariamente sea convergente: ya no es la misma fiesta porque no se siente lo mismo, lleva a distanciarse del grupo, o bien, algunos aspectos del sentido de la fiesta permiten tener encuentros o identificaciones parciales con el grupo o miembros del mismo. La intensidad de las emociones y las acciones dejan de ser interpretantes para convertirse en signos o representámenes del evento vivido –objeto dinámico–. El significado de estar juntos –“la identidad”– ha surgido mediado por esas experiencias. Y si bien las “actuaciones” de la fiesta pertenecieron a una puesta en escena disuelta en el aire, eran la forma de representar un objeto o fiesta –que conmemoró una creencia sobre la producción de sentido de pertenencia–, la misma ya no es lo que motiva la evocación, sino la manera como cada cual recreó en forma regulada sus relaciones sociales –compadrazgo, amistad, conocidos– durante la fiesta.

Por otra parte, al fusionar emociones, acciones y narraciones en los “modos de subjetivación” se puede asumir que cambiar las narraciones o ampliar su producción redundaría en un cambio de acciones y emociones, al asumir que por el hecho de que se afecten unas a otras son de la misma naturaleza. El intento “multivocal” por generar una memoria no unidimensional o hegemónica occidental (Flórez, 2003) con base en el interpretante lógico o discursivo –hábito en tanto narración estructurada–, falla al suponer que ese es el significado más válido y al dejar de lado el proceso en el que surgen tales interpretantes. Más que visitas esporádicas de deshegemonización verbal de los académicos, la gente aprovecha mejor la posibilidad de reconocerse –por lo menos en diferido– icónica y simbólicamente en los testimonios de sus paisanos, lo que no requiere de estructuras narrativas ajenas para identificar las expectativas y frustraciones ajenas y evaluar desde ahí sus propios hábitos de organización o desgobierno (Vasco, 2002), o al menos eso mostró el uso local dado a unos videos con testimonios de la gente sobre tales aspectos (Flórez y Mora, 2002).

En la fiesta como proceso semiótico la gente aprende a prever una manera organizada de producir el goce colectivo. La fiesta de la Virgen del Carmen es “de la comunidad” cuando se vive sin el marco eclesiástico en medio del goce y la rumba, pero también es “de la comunidad” en el marco eclesiástico que administra

el ministro de Cristo. Porque allí se reiteran otros hábitos arraigados en los sujetos como son el de «ser cristiano», norma que siguen más las mujeres, quienes participan activamente en las celebraciones religiosas, rezan en sus casas o cantan en la iglesia, sin que haya de por medio la invitación explícita del sacerdote a hacerlo.

La reiteración de una forma de habitar el pueblo supone hacer de las calles, el calor, el sol, la lluvia, el río, elementos que se espera hagan parte de la fiesta en esa zona en particular. La gente se vincula a los lugares que recorre en tránsito festivo, con una carga semántica y conducta emocional nueva y cambiante, que está al margen de las sujeciones funcionales o productivas que la vinculan ordinariamente a esos lugares. Si bien no hay una vinculación necesaria con esos espacios, su uso por parte de los habitantes de El Valle lleva a que la memoria colectiva –historia moral– reconozca o cuestione ciertas creencias –prograsa el pueblo, es tranquilo, es un lugar de nativos a diferencia de Bahía Solano más “paisa” o “modernizado”–. En cambio, quien es ajeno a la norma aprueba o desaprueba cambios en el aspecto del río o el pueblo sin que tenga que asociar a los mismos efímeros –pero eventualmente fundamentales– vínculos emocionales. Al mercantilizar o “patrimonializar” esa emotividad, que alimenta el sentido de pertenencia y la memoria colectiva, se olvida que no son el referente, sino parte del interpretante del evento.

El ritual no es, por sí mismo, un espacio de consolidación de una identidad local ajena a los cambios en la oferta productiva del entorno o las opciones laborales de los participantes. El ritual regula una creencia sobre cómo se genera lo sagrado o lo comunitario, pero no es la única manera de regular esas creencias. Por lo mismo, no preocupa tanto que permanezca imperturbable y se reproduzca mecánicamente una y otra vez, para que, a su turno, sea el nicho que vehicula, carga o lleva a través del paso de los años la identidad de los «nativos». Puede cambiar, y de hecho así ha ocurrido en los últimos cuarenta años. Esos cambios se manifiestan incluso en la “modernización” –consumo al detal–, de la ceremonia religiosa: fondos reunidos por medio del consumo durante las fiestas para mantener las locaciones de la iglesia, símbolo, parcial, de la unión de la comunidad. Cambiaron las alianzas personales que aseguraban la existencia de una jerarquía de ciertas familias o autoridades relacionadas con la edad –los mayores o más viejos–. Lo que lleva a que quienes estaban

acostumbrados a reconocerse en ese orden se extrañen hoy de que haya otras formas de ser-nativo, que no pasan por la normalización de relaciones de parentesco y autoridad de antaño. Al no ser reconocibles las normas regulativas de la creencia, se puede asumir que tal creencia ha dejado de ser expresable conductual y verbalmente, e incluso que ha sido deslegitimada, que ya no es constitutiva de lo sagrado y lo colectivo.

En la fiesta se cuestionan, retoman y mezclan algunas normas. Jóvenes que bailan los ritmos impuestos por multinacionales del entretenimiento y que llegan vía discos compactos, radio y, desde hace no más de un lustro, la televisión satelital, los mezclan con la música producida en el Chocó –por negros o indios– o fuera del Chocó o Colombia, pero que tienen en común el poder ser sentidas mediante la expresión corporal sensual del baile de pareja. Esas mezclas se pueden encontrar en fiestas de grado de bachilleres o profesionales técnicos de El Valle, en donde participan varias generaciones que se visten de manera formal para la ocasión, sancionando así la importancia del evento, y conmemoran con la fiesta privada un logro de tipo comunitario, dado que los asistentes se conocen de todos los días.

Al desligar las fiestas de la Virgen del Carmen y del Gallo de la experiencia emotiva, verbal que la acompaña y conductual que la expresa, se simplifica el proceso de semiosis o interpretación y se reduce a fórmulas –normas regulativas ya no de la creencia colectiva de la gente, sino de la creencia en una identidad nacional que sintetiza y se alimenta de las locales– en las que está previsto que uno se divierta, independientemente de las relaciones sociales que tal tipo de interacción informal ayuda a cultivar o cuestionar, se pierde de vista que las emociones no son parte normativa de la memoria ritual, porque son efímeras aunque necesarias para afirmar verbal y conductualmente los sentidos atribuidos a signos asociados a su recuerdo –vestido formal o informal, conocidos en la fiesta, música para la ocasión–.

El fomento de fiestas o su conservación como símbolo de una comunidad, independientemente de las motivaciones personales y las relaciones formales entre los participantes que constituyen desde esas fiestas, liberaliza y fetichiza algunos significados que se producen dentro de un tejido –o semiosis– social más amplio.

* * *

RECONOCIMIENTOS

LOS DATOS ETNOGRÁFICOS Y LOS BORRADORES QUE LLEVARON A ESTE TEXTO se produjeron en el marco del Proyecto Idymov (2002-2007) dirigido por Margarita Chaves (Icanh), Odile Hoffmann (IRD) y María Teresa Rodríguez (Ciesas). Colciencias financió el trabajo de campo. La propuesta interpretativa intenta conciliar las preocupaciones “terrenales” de los colegas de Idymov y los intereses “ideales” del proyecto “El signo peirceano y sus consecuencias para la semiótica contemporánea”, Ref. 030-2006-2007 (Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá). La facultad de humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano (UJTL) me concedió el tiempo necesario para investigar.

La gente de los golfos de Cupica y Tribugá, especialmente los miembros del Consejo Comunitario El Roble de El Valle y otros vecinos del pueblo, la playa y la ribera, me ayudó a darle movilidad a mi identidad disciplinaria. Los profesores Douglas Niño, Álvaro Corral (UJTL), Alba Gómez (Universidad de Antioquia), Gustavo Becerra (Universidad Central) y dos lectores/as anónimos/as de la *Revista Colombiana de Antropología* hicieron comentarios críticos y productivos que me permitieron detener este “borrador final”.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, ROLAND. 1999 [1957]. *Mitologías*. Siglo Veintiuno. México.
- ECO, UMBERTO. 2000 [1982-1984]. “Signos peces y botones. Apuntes sobre semiótica, filosofía y ciencias humanas”. En *De los espejos y otros ensayos*. Lumen. Barcelona.
- _____. 1990 [1976-1980]. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Lumen. Barcelona.
- _____. 1985 [1975]. *Tratado de semiótica general*. Lumen. Barcelona.
- ELSTER, JON. 2001. Sobre las pasiones. Emoción, adicción y conducta humana. Paidós. Barcelona.
- ESCOBAR, ARTURO. 1984-1985. “Discourse and power: Michel Foucault and the relevance of his work for the Third World”. *Alternatives*. 10 (3).
- FLÓREZ, FRANZ. 2003. “Boceto para una minga arqueológica en el Chocó costeño: entre recuerdos de los Nexus 6 y cuentos del Tío Ñeque”.

- En C. Gnecco y E. Piazzini (eds.). *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Universidad del Cauca. Popayán.
- FLÓREZ, FRANZ Y ANDRÉS MORA. 2002. "Gente de los golfos de Cupica y Tribugá (Chocó-Colombia)". Casete en VHS que incluye los videos *Patrimonio: espejo de la memoria* (28 min.) y *El safo de la palabra* (55 min.). Idea original F. Flórez y realización de Andrés Mora. Colciencias-Icanh- Fundación Natura. Bogotá.
- FOUCAULT, MICHEL. 2001a [1969]. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México.
- _____. 2001b [1982]. "El sujeto y el poder". En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- _____. 1999 [1983]. "¿Qué es la ilustración?". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Paidós. Barcelona.
- _____. 1974 [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. México.
- GEERTZ, CLIFFORD. 2001 [1973]. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- GOFFMAN, IRVING. 1970 [1967]. *Ritual de la interacción*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.
- GONZÁLEZ OCHOA, CÉSAR. 1986. *Imagen y sentido. Elementos para una semiótica de los mensajes visuales*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- HALL, STUART. 2000 [1997]. "The work of representation". En S. Hall (ed.). *Representation. Cultural representations and signifying practices*. Sage. Londres.
- HJELMSLEV, LOUIS. 1984 [1943]. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos. Madrid.
- KELLY, JOHN Y MARTHA KAPLAN. 1990. "History, structure, and ritual". *Annual Review of Anthropology*. 19.
- KLINKENBERG, JEAN-MARIE. 2006 [1996]. *Manual de semiótica general*. Universidad Jorge Tadeo Lozano. Bogotá.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1993 [1952]. "La noción de estructura en etnología". En *Antropología estructural*. Altaya. Barcelona.
- NIÑO, DOUGLAS. 2006. "Algunas reflexiones en torno al sentido en el signo peirceano". II Congreso internacional de semiótica, V Simposio de Semiótica y Comunicación "Signo, representación y cultura". Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 30 de noviembre-1 de diciembre.

- NIÑO, DOUGLAS. 2005. "La evolución del signo peirceano y algunas de sus consecuencias para la semiótica contemporánea". VI Congreso latinoamericano de semiótica y IV Congreso venezolano de semiótica. Maracaibo, 25-28 de octubre.
- _____. 2004. "*La Nueva lista de categorías del joven Peirce*". Publicación virtual para el Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra (España): <http://www.unav.es/gep/ArticulosOnLineEspanol.html>
- RAPPAPORT, ROY. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Barcelona.
- REICHEL, ELIZABETH (comp.). 1988. *Rituales y fiestas de las Américas*. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- RESTREPO, EDUARDO. 2004. "Relevancia conceptual de Michel Foucault para los estudios contemporáneos de la etnicidad". En *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- SEARLE, JOHN. 1997 [1995]. *La construcción de la realidad social*. Paidós. Barcelona.
- THOMPSON, EDWARD PALMER. 1995. *Costumbres en común*. Crítica. Barcelona.
- VASCO URIBE, LUIS G. 2002. "Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos". En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2006.

Fecha de aceptación: 19 de noviembre de 2007.
