



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Morales Thomas, Patrick

EL CORPUS CHRISTI EN ATÁNQUEZ: identidades diversas en un contexto de reetnización

Revista Colombiana de Antropología, vol. 36, enero-diciembre, 2000, pp. 20-49

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015261002>

- ▶ 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

El Corpus Christi en Atánquez: *identidades diversas en un contexto de reetnización*

PATRICK MORALES THOMAS

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

Correo electrónico: chundua@hotmail.com

Resumen

Este artículo propone construir nuevas miradas sobre el proceso de reetnización emprendido por los habitantes de la región de Atánquez, en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. A partir de un análisis crítico de las dinámicas de recuperación cultural generadas en el marco del proceso de reetnización kankuamo, el autor propone abordar la fiesta del Corpus Christi en la comunidad de Atánquez como un espacio susceptible de interrogar las nociones de cultura e identidad asumidas en el contexto de este proceso.

Abstract

This article posts a new view about the "re-ethnicity" process undertaken by the peoples of the Atanquez region, in the southeastern part of the Sierra Nevada of Santa Marta, Colombia. The text offers a critical analysis of the dynamics of cultural recuperation generated within the Kankuamo process of "re-ethnicity"; in it the author approaches the Corpus Christi celebration in the Atanquez Community as a space where the notions of culture and identity can be examined in the context of this process.

INTRODUCCIÓN

ESTE ARTÍCULO CONSTITUYE UNA REFLEXIÓN CRÍTICA ACERCA DEL PROCESO de reetnización de los habitantes de la región de Atánquez en la vertiente suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta. De alguna manera, representa la memoria, mi memoria, de un proceso en el cual participé desde diferentes instituciones entre 1994 –fecha de inicio de este movimiento– 1998. Más que un balance, este escrito pretende cuestionar los caminos tomados en el contexto del proceso de reivindicación identitaria de los indígenas kankuamo, a partir de una mirada construida desde la fiesta del Corpus Christi en Atánquez, celebración particularmente importante en el calendario religioso local. En el mes de junio, el Corpus Christi se toma los callejones del pueblo, inundándolos de gente y de música de tambo, castañuelas y gaita.

Sólo tras varios años de participar en la fiesta, empecé a confirmar la sospecha que tras la vitalidad actual de esta celebración en Atánquez podían escondérse claves para repensar el proceso de recuperación cultural emprendido por los habitantes de la zona. De esta manera, este trabajo, aún en proceso de construcción, pretende aportar elementos de discusión al proceso kankuamo, actualmente atrapado en el juego de representaciones de la alteridad en el cual, todos, antropólogos(as) y atañeros, participamos durante los primeros años de trabajo.

Este escrito está construido desde un constante ir y venir entre el pasado y el presente: aprehender el proceso kankuamo en la actualidad significa evocar un pasado cercano, cuando los atañeros, descritos por los esposos Reichel Dolmatoff en los años 1950 (Reichel Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1961) buscaban con angustia dejar de ser indios para convertirse en *civilizados*. Yuxtaposición de interpretaciones, cruce de identidades, roles cambiantes y saberes fragmentados, el Corpus Christi es muchos y uno a la vez. Aprehender la fiesta significa no sólo reconstruir la historia de una celebración cambiante y flexible; significa también intentar restituir la profunda ambigüedad de una celebración cuya vitalidad particular expresa su flexibilidad para contener las múltiples dimensiones de una identidad que no sabría detenerse en la fragilidad de la construcción unívoca e inmóvil del ser kankuamo producida en el contexto del proceso de reetnización.

La descripción de la fiesta hecha en este artículo está construida a partir de varios años de observación; aunque se basa fundamentalmente en la celebración del Corpus Christi de 1996, el relato recoge imágenes y momentos tomados de la fiesta en años posteriores; esta opción narrativa intenta dar cuenta de la dificultad para expresar simultáneamente la tensión entre normatividad y flexibilidad, propias de la dinámica ritual.

LA REGIÓN KANKUAMA: UN POCO DE HISTORIA

EN LA ACTUALIDAD, CUATRO POBLACIONES INDÍGENAS COMPARTEN EL territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta: los kogi, los ika, los wiwa y, recientemente, los kankuamo, habitantes de la región de Atánquez, considerados hasta hace unos años como campesinos por la literatura antropológica y por las poblaciones indígenas del macizo.

La población de la región se calcula en cerca de diez mil habitantes, repartidos en doce corregimientos que dependen del municipio de Valledupar, capital del departamento del Cesar. Su territorio se extiende desde las estribaciones de la Sierra, a unos diez kilómetros de la cabecera municipal, hasta los 1.200 msnm. Atánquez es la comunidad más importante y los habitantes de la región la consideran la capital de su territorio. Está ubicada a unos 800 msnm, y cuenta con seis mil habitantes; es el centro de la vida comercial de la zona; de su plaza salen cada mañana los carros hacia Valledupar, transportando café, panela o aguacate, principales productos comerciales.

En el curso del siglo diecinueve, los habitantes de la región vieron desaparecer a sus mamás –sacerdotes indígenas– y las relaciones con el mundo de la tradición comenzaron a ser manejadas por algunos individuos a partir de conocimientos fragmentados. En las primeras décadas del siglo veinte, abandonaron el consumo de coca y el porte de su vestido tradicional, que consistía en una manta de cotón para las mujeres y en una camisa del mismo material para los hombres; las últimas personas hablantes de la lengua ancestral, el kankwe, desaparecieron hace unos treinta años. Pertenecientes a la familia lingüística chibcha, este grupo compartía con los kogi, los ika y los wiwa, también de familia chibcha, tradiciones míticas de origen y construcciones

simbólicas particularmente importantes, como el consumo de la coca y un sistema de jefes político-religiosos basado en la figura del mamá. El culto a los ancestros, común a las cuatro poblaciones, se mantiene entre los kankuamo de manera individual y casi clandestina.

El proceso de cambio cultural entre los habitantes de la región estuvo determinado por diferentes contextos históricos. Las tierras bajas de su territorio ancestral, frontera entre la Sierra y el valle del río Cesar, fueron colonizadas rápidamente por propietarios españoles, quienes establecieron pequeñas fincas con vocación ganadera. Hacia finales del siglo diecinueve, los kankuamo fueron congregados en Atánquez por lo cual abandonaron el cultivo de tierras en diferentes pisos térmicos; en esa época iniciaron el cultivo de la caña de azúcar para producir mieles y panela. En 1795, se construyó la iglesia, y los sacerdotes comenzaron a habitar de manera más o menos permanente en la región. En las últimas décadas del siglo diecinueve, con Atánquez como capital del territorio nacional de nevada y motilones – proyecto destinado a estimular la colonización de la Sierra Nevada– los capuchinos intensificaron su presencia en el macizo, encargados por el gobierno nacional de la evangelización de estos territorios. Con el siglo veinte llegó la carretera y la electricidad, mientras Atánquez se integraba a los circuitos comerciales de la costa Caribe gracias al café y a diversos productos manufacturados en fique y palma de iraca (Morales y Pumarejo, 1996).

EL PROCESO DE REETNIZACIÓN KANKUAMO

SI BIEN EL PROCESO DE REETNIZACIÓN KANKUAMO SE INICIÓ FORMALMENTE EN 1994, es importante considerar otras dinámicas desarrolladas con anterioridad en la comunidad de Atánquez. En la década de 1980 y profundamente mediado por la intervención de algunos antropólogos y profesionales de la región, se organizó el festival folclórico de la Sierra Nevada de Santa Marta, como un espacio de recuperación y reflexión sobre la riqueza cultural de la región. Este evento estuvo orientado, fundamentalmente, al rescate de la música tradicional, en ese entonces en peligro de desaparición. De alguna manera, el mismo generó entre los habitantes de la comunidad importantes discusiones, relacionadas con un

pasado hasta entonces silenciado; muchos músicos tradicionales *desempeñaron sus instrumentos y su memoria para ejecutar en la plaza del pueblo sones de chicote o palomas de gaita*; así mismo se invitó a participar en el evento a indígenas kogi, wiwa e ika de las comunidades vecinas.

Con la realización del primer congreso kankuamo en 1994, delegados de las doce comunidades pertenecientes al territorio eligieron al primer cabildo gobernador de la naciente Organización Indígena Kankuamo –OIK–. El origen de este movimiento podría explicarse a partir de motivaciones basadas en reivindicaciones territoriales frente al Estado y a los grupos indígenas vecinos. Para Christian Gros (1998) los recientes procesos de reetnización en Colombia estarían ligados al reconocimiento, en la constitución de 1991, del carácter multiétnico y pluricultural de la nación. Las prerrogativas territoriales previstas por la carta constitucional para los indígenas, serían elementos claves en la definición de los ejes alrededor de los cuales girarían algunos de estos procesos. Para este autor, los procesos de reivindicación identitaria no manifiestan un medio de rechazar a la sociedad, blanca o mestiza, sino el instrumento que permite ser reconocido en esta sociedad y acceder a los beneficios esperados de tal integración.

En el caso particular de la Organización Indígena Kankuama, la posibilidad de ampliar los resguardos de la población kogi, wiwa e ika sobre el actual territorio kankuamo, constituyó uno de los elementos fundamentales en la génesis de este movimiento de reivindicación identitaria. No obstante, el proceso de reetnización ha trascendido la dimensión territorial, planteando reflexiones internas dirigidas a reforzar sistemas propios de control social y a implantar perspectivas de recuperación cultural. El trabajo de la organización kankuama generó profundas inquietudes sobre la identidad de los habitantes de la región; cada fin de semana, miembros de las doce comunidades del territorio se reunían en talleres y encuentros en los que se escuchaba la palabra de los mayores reconstruyendo los límites del territorio ancestral o las historias asociadas a la fundación de cada pueblo. Estos encuentros revitalizaron las relaciones sociales entre los habitantes de las comunidades –en muchos casos unidos por vínculos de parentesco– y dinamizaron una memoria ahora reconstruida a partir de relatos múltiples. En este sentido, el proceso kankuamo ha generado discursos y prácticas identitarias

complejas, que desde dinámicas siempre impredecibles cuestionan una lectura puramente instrumental para abordar este movimiento.

La Organización Indígena Kankuama ha centrado su trabajo en la revitalización de la música tradicional –la gaita y el chicote¹, la recuperación de los lugares de pagamento² y la reflexión sobre conocimientos asociados a la medicina tradicional y a las tradiciones históricas. Casi seis años de trabajo han convertido a la OIK en el único interlocutor de la región frente al Estado y a las organizaciones no gubernamentales, desplazando el papel de organizaciones como las asambleas de acción comunal. Sin embargo, desde un punto de vista político, la Organización enfrenta un problema interno de representatividad, debido a la baja participación de los habitantes de la región en el proceso de reetnización. Para muchos en la región, indiferentes a las reuniones y talleres de la Organización, el proceso representa el regreso a un pasado definitivamente perdido.

El movimiento de reivindicación ha engendrado también la reorganización de las relaciones interétnicas en la Sierra Nevada. Las tradiciones kogi, wiwas e ikas reconocen a los kankuamo como la cuarta etnia de la Sierra, expresando la importancia de su renacer en la conservación del equilibrio del

macizo montañoso. La imagen de la Sierra como un fogón sostenido por cuatro piedras es evocada por algunos mamos para ilustrar esta situación; cada piedra representa a uno de los pueblos indígenas; así, el renacer de los kankuamo, la cuarta piedra, significa la recuperación del equilibrio perdido.

Ciertas tradiciones, recogidas por Reichel Dolmatoff entre los kogi, narran el préstamo de tierras establecido para ellos por los kankuamo, cuando aquéllos, huyendo de la presión de los colonos de la vertiente occidental de la Sierra, se instalaron en las regiones altas del territorio ancestral kankuamo, en la cuenca alta del río Guatapurí. Según Reichel Dolmatoff, el préstamo se habría establecido sólo durante cinco generaciones de manos kogi, siendo la quinta la actual generación de manos de la comunidad

I. La gaita y el chicote son instrumentos de viento fabricados en caña de carrizo. Según algunos autores, el chicote se interpretaba durante algunas ceremonias religiosas.

2. En la Sierra, el pagamenteo es el acto de alimentar a los ancestros, de pagaries; designadamente, los lugares destinados para realizar este acto. Estos sitios, dispersos en toda la Sierra e incluso en las tierras bajas adyacentes, toman la forma de rocas de forma extraña, grandes árboles o pozos de aguas oscuras. Los ofrendas se realizan normalmente con piedras especiales –cada etnia trabaja con piedras diferentes– envueltas en hojas de maíz.

de Maruamake, a pocos kilómetros del límite del actual territorio kankuamo. No obstante, las reivindicaciones territoriales de cada pueblo han matizado la legitimidad de estos relatos, y las tensiones creadas alrededor de la eventual constitución del resguardo kankuamo han complicado las relaciones de estos nuevos indios con los indígenas vecinos.

ATÁNQUEZ EN LOS AÑOS CINCUENTA: EL DESEO DE PARECER CIVILIZADO

FEN UN BREVE ARTÍCULO PUBLICADO EN 1953, GERARDO REICHOL DOLMATOFF analiza las percepciones que tenían los habitantes de una pequeña comunidad ubicada en las estribaciones suroorientales de la Sierra Nevada de Santa Marta en la costa norte de Colombia. Esta reflexión del autor hace parte de una investigación más extensa, orientada a profundizar en los procesos de transición cultural de una comunidad originalmente aborigen en convivencia desde fines del siglo diecinueve con inmigrantes mestizos provenientes de las tierras planas aledañas al macizo (Reichel Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1961).

Para este autor, la transición hacia una comunidad rural se habría realizado casi exclusivamente en los aspectos materiales de la cultura y el sistema de valores, mientras que los correspondientes procesos mentales se asemejarían más al complejo cultural indígena de la Sierra Nevada, representado por los pueblos wiwa, ika y kogi. Reichel Dolmatoff insiste en el carácter imaginario de la cultura española, percibida entre los habitantes originarios de la comunidad como un complejo sistema de símbolos sociales y actitudes ceremoniales.

La búsqueda de prestigio como condición necesaria para la adopción de una nueva identidad se convirtió en un eje fundamental en la dinámica social. La comunidad comenzó a percibir el trabajo en los campos de cultivo como una práctica socialmente reprobada muy relacionada con un pasado indígena:

A través de toda la sociedad se manifiesta una gran preocupación casi de tipo obsesivo de aparecer ser todos españoles, es decir, de superar lo indio y de adoptar los elementos que, según el criterio local, caracterizan la cultura española. Esta situación sin embargo, lleva a fuertes tensiones, ya que el individuo sólo aprecia su valor

desde el punto de vista del prestigio, pero ignora su funcionamiento y así tales elementos se adoptan fácilmente, pero son difíciles de integrar (Reichel Dolmatoff, 1953: 167).

El artículo finaliza con una reflexión acerca del papel de la educación en el proceso de integración de la cultura foránea. Así, en el espacio escolar:

Se insiste enfáticamente en la importancia del vestido, de los zapatos, del paraguas, del peinado y de los polvos y aceites como cosméticos...() Es aquí donde falla la escuela local en su misión esencial, y naturalmente esto no depende de las altas autoridades, sino del hecho de haberse escogido un magisterio nacido en la misma comunidad que es inconsciente de su verdadera misión, ya que cree cumplir mejor con su deber enseñando al niño atanquero a adquirir una cultura española imaginaria como meta de su educación formal... (*Ibidem*: 171).

Una primera observación, tan paradójica como los destinos de los atanqueros, quienes durante años pelearon por dejar de ser indios y se debaten ahora por hacer reconocer su etnicidad, nos llevaría a considerar las semejanzas entre los procesos descritos por Reichel Dolmatoff en la mitad de siglo y las dinámicas generadas por el actual proceso de reetnización que emprendieron algunos habitantes de la región.

LAS PARADOJAS DE LA IDENTIDAD

OS KANKUAMO SON VÍCTIMAS DE SU HISTORIA. CUANDO BAJABAN a la capital en los agitados años cincuenta, los llamaban indios a pesar de las nuevas ropa, impotentes por ocultar una historia demasiado reciente. Ahora, en el contexto del proceso de reetnización, en Vallelupar muchos son escépticos de una identidad que no está acorde con las representaciones clásicas puestas en marcha cuando se trata de pensar la indianidad.

Como en un juego de espejos, las alteridades se interrogan de manera constante en relación con el otro; referente fundamental de una identidad construida desde el discurso de la tradición, kogi, ika y wiwa –antigua identidades rechazadas– representan hoy el camino de la recuperación, ideal de una identidad

imaginada desde un conjunto de rasgos culturales objetivamente perceptibles –lengua, vestido, relación equilibrada con el medio ambiente–.

Los atanqueños dejaron de ser indios en Valledupar y aún no lo son en la Sierra. “Sixquiyani tiene hambre, comiendo brisa na más”, se lamenta Rumaldo Gil, mano wiwa, al hacer alusión al abandono que han hecho los kankuamo de las obligaciones con sus ancestros, sus Sixquiyani, a quienes desde hace largos años olvidaron alimentar en sus pagamentos. “Kankuamo se acabó, está difícil que vuelva... todo desaparece, como desaparece el aguacate, como todo va a desaparecer...”.

El cabildo gobernador y los líderes de la organización se enfrentan a un desafío mayor, pues permanentemente confrontan un juego de representaciones de la identidad y la alteridad. Estos líderes se encuentran en una situación compleja, ya que:

... para ser eficaces, para ser competentes, se encuentran en la obligación de avanzar cada vez en el cambio, en la ruptura, en la adquisición de una tecnología y de una cultura extranjera (...) y para ser legítimos (tanto respecto de sus bases como hacia el exterior) deben adoptar el lenguaje de la fidelidad y de la identidad. El riesgo es grande y entraña una doble desaprobación: las autoridades tradicionales, a las que se reclama herencia, así como los interlocutores exteriores a quienes se pide ayuda, protección o respeto, pueden no reconocerse en la vestimenta del cuadro indígena o negarle toda legitimidad al dirigente aculturado de una organización nueva que tuvo a veces su origen en una intervención extranjera (Gros, 1998: 198).

Construidos a partir de nuevos discursos de actores diversos –antropólogos, antropólogas, ONG, turistas– para quienes, en palabras de Gros “*Indian is beautiful!*”, la identidad a recuperar se convierte en un referente espectral, como aquella cultura imaginaria de los años cincuenta en la cual los nuevos elementos se adoptan fácilmente –pensemos en la recuperación del vestido tradicional kankuamo para las representaciones y actos folclóricos– pero son difíciles de integrar.

Como no evocar frente al extraño y siempre temporal desfile de collares y mantas blancas de los kankuamo durante los festivales folclóricos, aquella angustia narrada por Reichel Dolmattoff en la mitad de siglo ante el incierto uso de la cartera y el vestido del *civilizado*. Con ocasión de las grandes fiestas, los habitantes de Guatapuri y Chemesquemena, unos metros antes

de llegar a Atánquez, escondían sus pies desnudos en zapatos y botines hasta entonces llevados en la mano.

Para el actual gobernador, formado en la universidad, la educación representa una de las alternativas fundamentales para la recuperación de la identidad. En las escuelas del territorio kankuamo, la etnidad por recuperar, a transmitir, se convierte en un repertorio de saberes considerados como portadores de identidad; los polvos y los zapatos de los años cincuenta se transforman en cursos de artesanía y música tradicional, catedras de *pensamiento propio*, construidas a partir de representaciones imaginarias sobre una relación equilibrada con el medio ambiente y con el territorio, propias al nuevo indígena

la invención de la tradición se convierte en producción de mercancía turística y el indígena adopta la imagen que la cultura dominante se hace de él [...]. Alcanzamos los límites del sincretismo. La cultura exótica es limitada a una posición de alteridad ficticia con la cual ninguna táctica de mestizaje puede operar (Molinie, 1992: 109; traducción del autor).

Hoy, las teruricas³, casas ceremoniales reconstruidas por los kankuamo hace unos dos años, como parte de su proceso de recuperación cultural, están abandonadas, símbolo silencioso de un proceso de reetnización aparentemente condenado a la folclorización de la cultura.

¿Cómo pensar de otra manera la compleja historia de los habitantes de la región de Atánquez? ¿Cómo participar en este proceso desde nuevas miradas, nuevas interacciones?

Quizás una de las críticas más fuertes al proceso de recuperación kankuamo ha sido la de los capitanes de la fiesta del Corpus Christi en Atánquez. Durante algún tiempo, se sostuvieron polémicas entre los líderes de la organización y estos personajes, alrededor de la propuesta de la OIK de trasladar el aprendizaje de la fiesta al espacio escolar como parte de la estrategia de recuperación cultural. Para los capitanes, la fiesta es una danza sagrada y el cuadro de su aprendizaje está claramente marcado por la tradición. Para el capitán de la danza de los negros, los ensayos para el baile sólo pueden

³ En la Sierra, las casas ceremoniales representan espacios de particular importancia entre los indígenas wiwa, logrando Modello a escala del cosmos, espacio minero-técnico, estas casas son espacios de reunión y trabajo tradicional. Entre los kankuamo, las teruricas, nombre dado a estas construcciones en la región de Atánquez, desaparecieron hace más de cien años.

hacerse en los lugares y fechas determinadas por los reglamentos de la fiesta, saberes entregados a él hace unos treinta años por los viejos capitanes que le antecedieron. Poco a poco, la polémica ha ido disminuyendo y los cabildos abandonaron la idea de intervenir en el Corpus desde el proceso de recuperación cultural.

El CORPUS CHRISTI

CORPUS CHRISTI ES UNA FIESTA PARTICULAR EN LA CRISTIANDAD, pues su celebración, a diferencia de otras fiestas católicas, no está consagrada a la memoria de los santos o a la conmemoración de las escenas de la vida de Jesús. Es una celebración de la Eucaristía, literalmente del cuerpo de Cristo, expresado en la pálida redondez de la hostia protegida en la Custodia. Expresa el misterio de la transubstanciación -la transformación real del cuerpo y la sangre de Cristo en pan y vino- operada por la intermedición ritual de un cura. Su fuerza simbólica revela la ambivalencia entre la tentación de expresar la visibilidad de la divinidad, exponerla en procesión ante las miradas de los hombres, y el deseo de mantener el misterio de su trascendencia, evocado en la transparencia y pequeñez de la hostia consagrada.

Los orígenes de la fiesta para celebrar la Eucaristía, el Corpus Christi, parecen remontarse a 1220. En 1264, el papa Urbano IV promulgó en Roma una bula en la cual instituye la fiesta del Corpus Christi como fiesta universal de la cristiandad. Sin embargo, sólo cincuenta años más tarde, Juan XXII incorporó la fiesta al derecho canónico al reditar la bula de Urbano IV y convertir en obligatoria la inserción de la fiesta en el calendario católico, el jueves en la octava de la Trinidad, sesenta días después de la Pascua de resurrección. En Atánquez, la fiesta continúa celebrándose el jueves, a diferencia de otras comunidades colombianas, en las cuales se celebra el domingo, acatando la orden impartida por la iglesia.

LA FIESTA DE CORPUS CHRISTI EN ATÁNQUEZ

NATÁNQUEZ, LA FIESTA DEL CORPUS CHRISTI SE INICIA EL SÁBADO anterior al jueves de Corpus Christi, día de la Santísima Trinidad, cuando los danzantes recorren el pueblo prestando especial atención a la visita de la imagen de la Santísima Trinidad, expuesta durante toda la fiesta en una de las casas del pueblo. El miércoles siguiente, un día antes del Corpus, los danzantes realizan un corto recorrido, preparándose para el día siguiente, fecha de celebración del Corpus Christi en el calendario religioso. En el amanecer del jueves de Corpus Christi, el tambo de los Negros se escucha en todos los callejones del pueblo; las danzas se reúnen en una pequeña plaza del barrio *La Lomita*, para iniciar desde allí su recorrido por el pueblo. *El Coco*, como se conoce esta plaza, es uno de los espacios cotidianos de reunión de los habitantes de esta parte de Atánquez. Al atardecer, las pocas bancas dispersas sobre el espacio semicircular se llenan de jóvenes del barrio, atentos a las personas que van o vienen por las calles empedradas que se cruzan. Protegida por un pequeño nicho, una estatua de san Isidro Labrador, patrono del pueblo, ocupa el centro de la pequeña plaza.

Para comenzar la fiesta, en *El Coco* se reúnen cuatro tipo de danzas: los Negros y Negritas del Palenque, los Diablos y las Cucambas. Negros y Negritas se consideran pertenecientes a una misma danza, pero se diferencian en su manera de bailar y en los atuendos que los caracterizan. Los Negros se distinguen por sus sombreros adornados con flores de colores y por sus machetes de madera; las Negritas llevan una falda de tonos vivos, hasta el suelo, y sus sombreros se adornan con cintas multicolores. Esta danza es la única en el Corpus Christi en la que pueden participar las mujeres, aunque en el baile de Negrita danzan también los hombres. Casi todos los danzantes de Negro llevan en sus pies unas guaireñas de cuero, especiales para marcar el ritmo en los pasos alternados de su baile. Ligeramente inclinados hacia adelante, los Negros dejan caer con fuerza un pie primero, luego el otro, mientras con un imperceptible movimiento de cadera agitan el machete en el aire; las Negritas bailan siempre con su falda recogida entre las manos, ondeándola rítmicamente, dejando al descubierto el alternar acompañado de sus pies, similar al de los Negros. La danza del Palenque baila al ritmo del tambor y de los versos tristes cantados por sus capitanes. Cada

verso se compone de dos estrofas y los danzantes repiten unisono la última de ellas en un coro acompañado por la cadena del tambor. 'Como tengo el compromiso ya me mandan a llamar', canta el capitán; luego repite: 'como tengo el compromiso', esperando la respuesta, a una sola voz, de su palenque: 'ya me mandan a llamar'.

Los Diablos llevan su rostro cubierto por una máscara corona por dos cachos y su cabeza se esconde en una pañoleta de un rojo intenso. El rostro está figurado, dibujado en la máscara, y de la boca se desprende algunas veces un lengua protuberante. Para la fiesta, los Diablos más importantes llevan en su espalda un cuero de ovejo adornado con una multiplicidad de pequeños espejos; en sus manos, las castañuelas tocadas con maestría se confunden con el ritmico tintineo de los cascabeles prendidos a sus piernas. El paso de los Diablos, violento entre-cruzar de piernas, se acompaña de los ritmos de una caja y de un carrizo. Los brazos siempre a la altura del pecho, las manos hacia el cielo, el baile de los Diablos es fuerte, amenazante. Las espuelas de sus pies brillan al sol como sus vestidos de colores, rojos o amarillos.

Las Cucambas cubren su cuerpo con tiras confeccionadas a partir de la palma de iraca. Los retazos vegetales cuelgan desde el cuello hasta la rodillas y el movimiento de los brazos de los danzantes, que semeja el aleteo de las aves de la Sierra, sacude el ropaje verde al viento. Las Cucambas bailan inclinadas hacia adelante, agachadas al ritmo presuroso de la caja. En sus cabezas llevan grandes tocados de plumas y picos de aves y a la altura de su rostro se asoman algunas cintas de colores. Siempre en sus manos, disimuladas en el movimiento constante de su traje, las maracas acompañan el ritmo de sus bailes.

Cada danza tiene su capitán; entre los Negros, Rafael Andrés Carrillo dirige su palenque desde hace treinta y cuatro años; actualmente tiene unos sesenta y es reconocido por ser uno de los más grandes conocedores de la tradición del Corpus Christi. Su memoria sorprendente parece igualar su rigidez en el cumplimiento de las tradiciones de la fiesta, de los reglamentos. El es quien canta los versos, a veces apoyado por su segundo capitán, un hombre también mayor, conocedor de la tradición, tam-borero de la danza. Rafael Andrés dirige los ensayos de los Negros a partir de mayo, dos meses antes de la fiesta. Reunidos en *El*

Coco, los danzantes repiten los pasos, buscando en los movimientos de Rafael la maestría en el baile.

El capitán de los Diablos, Segundo Arias, es un hombre mayor, de mirada cansada. Hace algunos años vive fuera del pueblo y sólo viene para participar en la fiesta. Su segundo capitán es quien dirige los ensayos; en la danza, Abel Alvarado es reconocido por su talento y por su profundo conocimiento de los misterios de la fiesta.

Víctor Cucamba, como lo conocen en Atánquez, es el capitán de los Pájaros. Enfermo, Víctor ya no baila pero acompaña a su danza corrriendo el baile y llamando al orden. Hace muchos años, este hombre revivió la danza de las Cucambas, entonces desaparecida de la fiesta, para cumplir una promesa al Santísimo Sacramento del Altar. Muchos de los danzantes de la fiesta de Corpus Christi han entrado a bailar luego de una promesa. Preocupados por una enfermedad o por un problema grave, han prometido su devoción al Santísimo Sacramento. Su compromiso puede variar y algunos sólo prometen bailar durante un año mientras otros lo harán durante toda su vida. Algunos niños –pequeños Diablos o Negros– han sido prometidos por sus padres y ahora cumplen con devoción su tarea.

También es posible participar libremente en el Corpus, aunque este caso es poco frecuente; además, la participación en una de las danzas puede relacionarse con una tradición familiar y es común encontrar lazos de parentesco entre los participantes de una misma danza.

En Atánquez, la fiesta de Corpus Christi no representa grandes gastos para el conjunto de los participantes en la celebración ni existe una persona designada para organizar la fiesta o para asumir los costos de su realización. De alguna manera, a los capitanes de las danzas se les considera los responsables de la fiesta, pero su participación en este sentido se relaciona con los reglamentos de los bailes y con la conservación de la tradición. Cuando una persona quiere entrar a participar en esta danza, entre los Negros del Palenque se realiza una inscripción con el capitán. Esta inscripción tiene un costo muy bajo y los recursos obtenidos a través de ella se destinan a la compra de algunos alimentos y bebidas que se reparten entre los danzantes durante los ensayos que preceden a la fiesta. El ron de caña –chirrinche– consumido por los danzantes durante la fiesta, en

grandes cántaros que rotan de mano en mano, lo compran ellos mismos –cada uno pone un poco de dinero–. En algunas ocasiones, un promesero, a quien el Santísimo Sacramento ha cumplido un ruego, debe proporcionar el ron a los danzantes durante todo la celebración. Los gastos para la elaboración de los atuendos de cada danza deben ser costeados por cada bailador. En el transcurso de las visitas de los danzantes a las casas de los bailadores desparecidos, se considera una obligación de los anfitriones repartir algunos alimentos ligeros –galletas, panelitas, panes– acompañados de un jugo de fruta.

Los atuendos completos de cada danza sólo se llevan los días de misa en la hora del mediodía, de tal manera que en el crepúsculo, en la confusión de gente en *El Coco*, es imposible distinguir quién es Cucumba o quién Diablo.

Las Cucumbas parten primero –así lo manda la tradición– y descienden la calle inclinada en silencio, sin bailar, acompañados sólo por el toque de su caja. Las siguen los Diablos, guiados por el tono alegre de su carrizo y por el suave roce de las castañuelas en sus manos. Cierran la marcha los Negros, machete en mano, repitiendo los primeros versos de su capitán.

Como tengo el compromiso, ya me mandan a llamar.
Como tengo el compromiso
Yá me mandan a llamar

En los recorridos de las danzas a través del pueblo pueden distinguirse tres tipos de paradas o altos, espacios que demoran los recorridos de los danzantes durante la fiesta. Algunos son llamados *sitios humanos*, pues recuerdan la casa de algún viejo capitán de danza, bailador de maestría. Otros reciben el nombre de *sitios de misterio*, y se expresan en los puntos de pagamiento dispersos en el pueblo; aunque hoy algunos de estos puntos –grandes piedras, árboles de gruesos troncos– han desaparecido, los danzantes continúan recordándolos con sus bailes; el tercer tipo de alto lo constituyen los llamados *sitios sagrados o divinos*, que se asocian fundamentalmente con el baile en la iglesia y con los altares dispuestos en las calles el jueves de Corpus Christi y el día de la octava. Los danzantes consideran el cementerio del pueblo un lugar especial, y es un punto fundamental en los recorridos durante la fiesta.

Por su parte, los versos de los Negros pueden variar en relación con los lugares recorridos por los danzantes; en los sitios *humanos*, el canto de Rafael Andrés recuerda a los capitanes de antaño; en los *sitios de misterio*, los versos de los Negros evocan la obligación de cumplir con la tradición de la fiesta; finalmente, en los *sitios sagrados*, el capitán del palenque evoca pasajes bíblicos o canta promesas y ruegos por vida y salud para los danzantes.

Días antes del Corpus, pequeños grupos de indígenas kogi bajaban de sus poblados a Átáquez, preparándose para asistir a la fiesta; permanecían en el pueblo durante los cinco días de la celebración, atentos a los movimientos de los danzantes, a los cascabeles amenazantes de los Diablos o a los collares de cha de caracol de los capitanes de Negro. Los ika también venían para la fiesta, y trataban de pasar la noche donde algún compadre o en la casa indígena del pueblo. Caminaban la procesión, acompañando a las danzas en sus recorridos. Sin embargo, en los últimos tres años pocos kogi o ika han llegado para la fiesta, hecho que tal vez se relaciona con las tensiones generadas por el proceso de reetnización.

Para el Corpus también vienen los atanqueros que viven en la ciudad, en Valledupar, quienes llegan para la misa, cuando el calor comienza a instalarse en cada rincón de la iglesia. Vienen sólo por el día, y en la procesión están atentos a participar en el porte del toldo de tela destinado a proteger la custodia durante su corto recorrido por el pueblo. Después de misa, se sientan bajo el dintel de las puertas de las casas a esperar la brisa fresca de la tarde, indiferentes a la música lejana de las danzas que ahora recorren el pueblo libremente, visitando las casas de los danzantes más queridos.

El jueves de Corpus, a la entrada de las danzas en la iglesia el ambiente se vuelve más tenso y el calor parece detenerse súbitamente, entremezclado con el penetrante olor a incienso. Los alumbriantes, quienes cumplen promesa acompañando la procesión, intentan mantener encendidas en sus manos las velas; acalorados, se agolpan cerca al atrio, la mirada ansiosa. La gente se remueve en las bancas en busca del mejor lugar para contemplar la escena. El cura se deja caer sobre el púlpito, derrotado por el sol de mediodía. La custodia, impasible en el atrio, es el centro de todas las miradas.

Entran las Cucambas con su aletear de palma; entran los Diablos, frenés de castañuelas y cascabeles; entran los Negros, repitiendo a coro los versos de su capitán. Muchos se arrodillan frente al altar, piden vida y salud al Santísimo Sacramento y le recuerdan una petición cumplida; otros prometen, ante la subita enfermedad de un hijo o un familiar. Recordando en ese día la muerte de algún danzante, algunos dejan asomar un llanto contenido. Los pequeños Diablos, que apenas este año han comenzado a danzar, intentan mantenerse en pie ante la súbita agitación de palmas y espuelas; saben, como sus padres, que los siguen atentos con la mirada, los graves presagios de una caída durante la ejecución de su baile. El capitán de los Negros observa desde afuera, tranquilo; le ha cumplido al Santísimo trayendo a su palenque, respetando una tradición que le fuera entregada hace ya unos treinta años.

Mientras tanto, el segundo capitán de los Diablos, reconociendo por su maestría en la danza, se concentra en su baile, y busca evocar con el pensamiento a mano Tutaka. Enterrado bajo el campanario, a este mambo kankuamo, fundador del pueblo en los primeros tiempos de la llegada de los españoles, también se le pide en la fiesta, como a la Custodia⁴. Los danzantes más viejos sienten su presencia, recordando el peligro que amenaza a quienes se atrevan a salir del templo durante la fiesta por las puestas laterales.

Las tonalidades de la música kankuama o el saber sobre los complejos relaciones entre esta historia de fundación de Atáquez y la fiesta del Corpus Christi (Morales y Pumarejo, 1990),

4. En trabajo anterior se analizaron las complejas relaciones entre esta historia de fundación de Atáquez y la fiesta del Corpus Christi (Morales y Pumarejo, 1990).

estos fenómenos se privilegian los elementos de la tradición indígena invisibilizando las influencias europeas y la diversidad de operaciones efectuadas para la construcción de nuevos sentidos a partir de materiales diversos.

Desde una imponente piedra, antiguo lugar de pagamento, los danzantes de Corpus adivinan el destino por venir en las nubes naranjas del amanecer de la octava, ¿cómo definir fronteras entre mundos?, ¿pertenece la adivinación⁵ a la tradición indígena serrana o acaso toma elementos de las costumbres europeas, inclinadas a buscar presagios en las espigas de trigo durante la fiesta de san Juan, unos días después del Corpus Christi?

Tal como los discursos que se expresan en el contexto de la negociación de las nuevas identidades, la mirada académica tiene un rol importante en la construcción de las alteridades ficticias. En efecto, la noción de cultura como totalidad coherente de contornos claramente establecidos, centro problemático de los caminos tomados por la reetnización, representa un problema considerable cuando se trata de reflexionar sobre los procesos de sincretismo.

La categoría de cultura es el ejemplo perfecto de la atribución de una noción occidental de realidades que transforma o desaparece. Su uso rutinario minimiza lo que aquellas contienen inevitable e irreversiblemente de contaminaciones extranjeras, de influencias y de préstamos de otros horizontes; incita a considerar los mestizajes como procesos que se propagaron hasta los confines de entidades estables llamadas culturas o civilizaciones, o como un desorden que erradicaría de repente un conjunto implicablemente estructurado y considerado como auténticos (Gruzinski, 1999: 46; traducción del autor).

¿Cómo abordar el Corpus Christi?

A BORDAR EL CORPUS CHRISTI ENTRE LOS KANKUAMO IMPLICA UN EFUERZO confrontado con una mirada académica habituada a considerar los rasgos mestizos como desviaciones de una tradición original primigenia. Por lo general, en la observación de

Imprimir a los rituales sincréticos una obsesión de orden y disección significa silenciar la complejidad y variabilidad de fenómenos definidos no desde estados fácilmente clasificables sino desde equilibrios inestables entre tradiciones diversas (Gruzinski, 1999).

EL CORPUS CHRISTI: FIESTA SOLAR Y REENCUENTRO CON LOS ANCESTROS

MAGINAR EL ATÁNQUEZ DE LOS AÑOS 1950 A PARTIR DE LA LECTURA DE LOS TEXTOS DE LOS ESPOSOS REICHEL DOLMATOFF ES ENTRAR EN UN MUNDO RODEADO DE MIEDO Y ANGSTIA.

Los fenómenos naturales se suceden uno a otro en un ordenamiento que escapa a toda comprensión, a toda razón, a toda lógica; no hay lógica en la naturaleza, ninguna razón se busca en su dinámica de cada día, todo esfuerzo por entender el mundo, por ordenarlo, es un intento vano, una tontería (Reichel Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1967: 439-440).

Sin embargo, poco a poco se disipa la sensación de vacío, cuando al abordar el sistema local de creencias, los autores plantean la existencia de un sistema bien organizado, cuyo centro sería ahora el culto a la fertilidad, en conexión con el sol, los solsticios y los equinoccios. De hecho, según los investigadores, el proceso de cambio cultural en Atánquez debe entenderse como un lento proceso de reinterpretación y reemplazo, en el que cada nueva influencia se asimila desde el contexto de la tradición local. Este sistema habría estado organizado por una casta de sacerdotes especializados y habría continuado hasta hace un siglo, cuando se le incorporaron influencias exteriores.

No obstante, estas nuevas influencias, sólo generaron puntos de referencia superficial en el conjunto del sistema de creencias. Para los investigadores, este proceso de adaptación se traduciría en una serie de identificaciones, fáciles de establecer, entre los conceptos tradicionales y las nuevas ideas introducidas.

Cristo como un dios del sol, la fiesta del Santísimo Sacramento como un ritual de solsticio, San Rafael como una ceremonia equinocial de lluvia, los espíritus de los ancestros como almas del purgatorio, son todas identificaciones fáciles de establecer... (*Ibid*: 357).

Para Reichel Dolmatoff y Dussán, la identificación de Cristo con el Sol resulta evidente en el marco de la celebración del Corpus Christi, en la cual la Custodia de Oro exhibida durante la fiesta representaría el sol con sus rayos. En el contexto del sistema local de creencias, dominado por la importancia de un concepto solar

asociado a los ciclos anuales y a la fertilidad, este sol en miniatura venerado en la fiesta, centro de la celebración, constituiría una imagen demasiado ambigua para no prestarse a interpretaciones y recreaciones diversas.

En el marco de una fiesta particularmente flexible en relación con las características de su celebración, el carácter solar de la fiesta europea del Corpus –señalado por muchos estudios–, constituía una trama sobre la cual era posible expresar las particularidades de este concepto básico en el sistema religioso atáñquero (Cfr. Macherei, 1996: 47-65).

En el Corpus Christi de mitad de siglo, dos Cucambas mantienen la tradición del baile de los pájaros.

En esa época, la fiesta giraba en torno a esta danza reiterando probablemente el carácter solar de la celebración⁶. Años más tarde, a mediados de los años 1960 cuando el capitán actual de los Negros del palenque asumió su cargo, las Cucambas habían desaparecido de la fiesta; ni un solo pájaro bailaba entonces y en los recorridos por el pueblo sólo se veía el nervioso movimiento del machete de los Negros y el agitar acompañando de los cascabeles de los Diablos. En la fiesta se habían producido otros cambios; la oración solar, realizada por los danzantes en la base de la Piedra Lisa, se había perdido. Según Rafael Andrés Carrillo (octubre de 1994): “... el trabajo que se hacía ahí, ni la forma en que se pagaba ahí, ni a qué mambo se le pagaba o a qué jefe. Eso no lo sabemos, eso no nos dijeron preciso”.

De hecho, los recuerdos de Rafael Andrés, capitán de la danza de Negros, evocan una fiesta de pocos danzantes, aparentemente destinada a permanecer sólo en el recuerdo de los más viejos

⁶ En un trabajo anterior profundizamos en esta relación entre el papel de las Cucambas y el carácter solar de la fiesta en Atánquez (Morales, 1990).

...en la ocasión en que yo recibí había era unos poquitos, eran unos poquitos y a uno le tocó luchá mucho pa'volvér a tené la cantidad que hay hoy; muy poquitos, porque entonces el palenque estaba para acabarse, porque en esa ocasión había bastantes Negros mayores, y esos Negros mayores al 'berse muerto ellos, pues la descendencia que había era poca, se 'biera acabao. Ya no había quién les cantara.

Sin embargo, pocos años después, dirigidos por la perseverancia y la disciplina de su joven capitán, los bailadores aumentaron, dándole un nuevo aire a la celebración. Las Cucambas

fueron revividas a finales de los años 1960 por Víctor, el capitán actual, luego de una promesa concedida por el Santísimo Sacramento. La fiesta parecía girar en torno a los versos melancólicos de los Negros, la danza más numerosa. El cambio en la fiesta de Corpus Christi expresaba una transformación relacionada con los nuevos símbolos que movilizaba la fiesta; en su conjunto, la celebración parecía cambiar hacia una invocación más estrecha del poder de los ancestros, mediada ahora por el canto lastimero de los Negros.

En Atánquez, la creencia en los espíritus de los ancestros era uno de los ejes en el sistema local de creencias. El control efectivo de las acciones y actitudes de cada individuo estaba determinado por esos seres, quienes de alguna manera constituyan el poder controlador del universo. Su influencia era percibida cotidianamente y su continua presencia constituía una fuente constante de miedo y preocupación para los vivos. Los ancestros eran considerados los dueños de las cosas existentes, de los frutos, del agua y de la tierra; en ese sentido, la obligación de cada individuo estaba determinada por esa deuda constante y se trataba en la necesidad permanente de pagar, de alimentar a los ancestros. En la tradición aborigen, los ancestros son llamados Sixquiyani y están representados en las doce figuras ancestrales: abuelos y bisabuelos.

Lentamente, la fiesta de Corpus Christi parecía abandonar su carácter solar para convertirse en un espacio cuyo centro giraba en torno a la reconstrucción de una relación con los ancestros, con los Sixquiyani. De alguna manera, representaba una respuesta a la desaparición de la casta sacerdotal entre los kankuamo, en cuyas manos se encontraban los conocimientos rituales precisos para relacionarse con estos seres, siempre presentes en la vida de los habitantes de la región.

Esta capacidad de la fiesta para integrar expresiones locales y construir espacios susceptibles de albergar dimensiones significativas de la identidad, está relacionada, probablemente, con sus orígenes europeos. Desde sus inicios, la celebración de la fiesta del Corpus Christi expresaba la heterogeneidad de una identidad local, teatralizando sus tensiones y convocando sus diferentes expresiones en la unidad de la fiesta. Otras divinidades, santos y virgenes —en algunas celebraciones de la fiesta del Corpus Christi— participan en la procesión, y expresan la flexibilidad de la fiesta para

articular el culto a un dios único y abstracto con expresiones locales fundadoras de identidad. Es así como en la Fiesta de Sevilla de 1822 una extraña parafernalia precede a la magnífica custodia de la catedral: “Un brazo del apóstol Bartolomé, huesos de Saint Innocent, diversos partes del cuerpo del apóstol San Pedro, el busto y la cabeza de san Leandro, arzobispo de Sevilla...” (Molinié, 1996: 19 traducción del autor). Informado en el misterio de la transubstancialización, la fiesta del Corpus proclama la compatibilidad entre las divinidades locales y la eucaristía: en su segmentación, los fragmentos de los cuerpos santos exaltan la totalidad del cuerpo divino.

De alguna manera, esta dimensión de la fiesta tendría un eco inevitable en la definición de los contornos de las celebraciones americanas. Así, como lo plantea Gruzinski (1996) para la celebración del Corpus Christi mexicano, la articulación de la celebración de un dios único con formas locales o regionales de origen prehispánico estaría mediada por la presencia de la virgin de los Remedios en el contexto de la fiesta. Su recorrido durante el Corpus Christi pondría en relación las colinas donde se halla la iglesia de los remedios —habitada por la manifestación de diversas diosas madre— con la plaza y el espacio sagrado de la iglesia.

Apropiada en América, la fiesta del Corpus Christi contenía espacios susceptibles de crear el acercamiento entre mundos aparentemente contradictorios. Como lo anota Molinié: “En relación con la unicidad de la eucaristía, ¿cuál es la diferencia entre huesos de santos y momias de ancestros?” (Molinié, 1996: 19).

De hecho, los recorridos de los danzas en la fiesta del Corpus Christi atañquero son, en esencia, un caminar con los ancestros, quienes desde el inicio de la celebración han sido invitados a acompañar a las danzas en sus recorridos por el pueblo. Es por esto que la mayoría de las paradas de los danzantes se hace en los sitios de pagamento y en las casas de los capitanes antiguos. Son caminos que manda la tradición; siempre la Piedra Lisa, la piedra Atravesá, el Higuerón, la piedra de Manzanares, el cementerio o las casas de Chico Gutiérrez, Juan de Jesús y del Pájaro, capitanes antiguos.

En el día de Corpus los ancestros se llaman tímidamente; cantan los Negros “...yo no lo puedo olvidar... aquí le trago el tambo... yo le hago la invitación”. Se observan las grandes piedras

de pagamento sin detenerse del todo, solamente llamándolos con la mirada. El miércoles en la noche, víspera de octava, se convoca abiertamente a los ancestros; ahora, ellos pueden participar en la fiesta. “A los señores difuntos yo les hago la invitación”, versean a coro. Es el baile en círculo en los sitios de pagamento, es la danza con los ancestros, es una preparación del combate, un diálogo en el que se miden las fuerzas entre los actores del ritual.

El jueves, el poder de su presencia llena el crepúsculo de la octava. Los capitanes son convocados al amanecer en el inicio de la procesión: “capitán Juan de Jesús y te hago la invitación... recordando al capitán se llamará Elías Francisco... cómo haré para olvidar al difunto pajarito”. La alborada de la octava es el momento de escucharlos, de confesarse “de decir todo lo bueno y todo lo malo que uno ha hecho en el año”. Ahora, ellos pueden revelar el destino de los danzantes, el año próximo quizás alguna Cucambá, algún Diablo o algún Negro no bailará en la fiesta⁷. Así se emmarca el destino, el poder de los ancestros nunca sale de las fronteras del rito.

A mediódia, el cementerio se colma con la manifestación de los ancestros. Los danzantes ahora los invocan en su última morada, les tocan, les cantan. *Dele duro al tamborito pa poderlo recordar*. El gol-

pe de la caja y del tambo, tocados con maestría, abre por un momento las puertas olvidadas de sus casas.

Al atardecer de la octava del Corpus Christi, la hora del juego, como se denominó el combate entre los danzantes, define un escenario pleno de significado en relación con el encuentro con los ancestros. Ellos han sido sacados de su mundo y llamados a acompañar los recorridos. El juego es el momento de pedirles, de pagarles, pero también es la hora de alejarlos, de devolverlos a su naturaleza. *Este juego con los Diablos lo manda la tradición*. Es el momento esperado por los danzantes y por el pueblo que asiste a la fiesta. Es la pelea entre los Negros del Palenque y los Diablos. La presencia de los Diablos se llena con la vida de los Sixquiyani⁸, los Diablos-ancestros, quienes se apropiaron del

cuadro de los Diablos y ahora se manifiestan y retan a sus descendientes.

Sólo la tradición puede controlar a los ancestros-Diablos y establecer distancia con su presencia. Por esto, los capitanes del palenque cuidan constantemente a sus danzantes, para que den los pasos adecuados, hagan las paradas precisas y ocupen el lugar que les corresponde. Los Sixquiyani están ahí, amenazantes, y sólo el conocimiento de la tradición los podrá alejar. Los Diablos expresan ahora la ambivalencia de los ancestros, su carácter amenazador y de fertilidad. A ellos se les pide pero también hay que alejarlos, porque son esencialmente peligrosos. El rito ha definido un espacio para que los Sixquiyani puedan salir al encuentro de los vivos sin representar tanto peligro. Si se siguen los pasos de la tradición, ellos podrán ser controlados. *Es un juego consentido*, cantan los Negros en la agitación del combate. Los machetes de los Negros, blandidos con maestría, pueden y deben vencer a los Diablos, esa es la tradición.

Entre los kogi encontramos también la asociación muerto-diablo. “El diablo es la muerte; después de la muerte todos somos Diablos (...). Diablo significa muerto, los muertos de la tribu, los antepasados y el miedo de los kogi se basa en la creencia de que los ancestros, siempre descontentos con la vida de sus familiares sobrevivientes, tratarán de hacerles daño.”

EL CORPUS EN SU CONJUNTO

ESTE PRIMER EJERCICIO DE REFLEXIÓN SOBRE LA FIESTA DEL CORPUS Christi no alcanza a dar cuenta de toda la complejidad de la celebración; difícil de abordar en su conjunto, la fiesta en Atánquez proyecta imágenes que aparecen plausibles sólo a condición de aprehenderlas como espacios claramente delimitados. Nuestra mirada inicial se construyó a partir de los elementos que en la fiesta parecen pertenecer al mundo indígena de la Sierra. Paradójicamente, este ejercicio se asemeja a la fragmentación de la identidad producida en el contexto de los movimientos de reenización, que tienden a considerar la cultura y la identidad como una colección de atributos estables y separados entre sí. Este hecho refleja la dificultad de abordar los sincrétismos desde nuevas miradas capaces de restituir la complejidad de procesos contenidos en la creación de nuevos sentidos a partir de tradiciones contrastadas, capaces de asumir realmente a estos fenómenos como equilibrios siempre inestables entre historias diversas.

En la hora crepuscular del juego, del combate con los Diablos, se siente la presencia de los ancestros sólo controlada por la fuerza de la tradición y del ritual; convocados, llamados a participar, los Sixquiyani se confunden en el brusco movimiento de espuelas y machetes, en el nervioso aleteo de los pájaros de iraca; sin embargo, el juego es también expresión de otra historia contada por la fiesta: el Santísimo Sacramento está guardado en la Custodia. Él está allí, impasible; pero los Diablos vienen a atacarlo, a agredirlo, pretenden ocupar su lugar sagrado. Entonces llegan las Cucambas, a avisarle de la llegada de los amenazantes Diablos, que ya se encuentran muy cerca. Ellos vienen con sus espuelas a retarla. Es cuando llegan los Negros, el palenque, para defenderlo. Por eso, las danzas tienen siempre ese orden; las Cucambas siempre están de frente al Santísimo, luego se encuentran los Diablos y finalmente los Negros.

El Diablo está ahí, atacando hasta los Negros, por eso es que nosotros... todos los jefes no tienen la mentalidad ni tienen la enseñanza que nos toca, porque todos los jefes... por lo menos el jefe de los Negros le toca está cuidando a sus Negros en la puerta de la iglesia, porque es que ahí está el Diablo, y el Diablo, él, trata de pasá pa' donde está la Custodia, pero es que entonces la Cucamba que tampoco lo deja pasá, eso es una pelea que hay ahí. Pero el Diablo nunca puede encontrarse con la Custodia, porque si coge de pa'trás están los Negros y si coge de pa'lante, está la Cucamba, que lo coge a pico, entonces nosotros tenemos ahí un resguardo, tenemos al Santísimo resguardándolo. Por eso es que se le hacen cruces a los machetes, en fin se le hacen tantas cosas pa' que el diablo tenga temor (Rafael Andrés Carrillo, Atánquez, 10 de julio de 1994).

En la fiesta conviven historias múltiples, interpretaciones diversas. Aprehender el Corpus en su conjunto implica restituir la diversidad de los procesos implicados en su permanente reconstrucción. En Mompox o Valledupar bailan Negros, Diablos y Cucambas tal como la hacían hasta hace unos años en Chiriquaná. Abordar la fiesta desde su contexto regional permitirá comprender los compromisos, las invenciones y los procesos de adaptación de la celebración a las realidades locales⁹. El Corpus Christi europeo abre también una dimensión fundamental en la comprensión de los procesos dialógicos y creativos implicados en la fiesta.

9. Las fiestas de solsticio entre los kogi y las celebraciones religiosas de los ika de la vertiente oriental, representan también espacios de investigación fascinantes en este contexto.

EL PROBLEMA DE LA EFICACIA SIMBÓLICA: NUEVOS CAMINOS DE INVESTIGACIÓN

DARA ALGUNOS DANZANTES, EL JUEGO, EN EL JUEVES DE LA OCTAVA, es quizás el momento de confrontarse con los ancestros; para otros, el combate en la plaza es la expresión de esta lucha permanente de Negros y Cucambas por defender a la Custodia. O quizás también en el juego, las historias pueden encontrarse y vivirse juntas. Para otros, el combate es simplemente diversión y risa.

Lloran los promeseros en la iglesia en el momento de la misa; lloran los atanqueros venidos de Valledupar cuando la custodia sale del templo, rodeada por los colores difusos de las danzas.

Múltiples maneras de vivir el Corpus, de participar y de vivir la fiesta, interpretaciones quizás lejanas al sol de la Custodia, a los ancestros convocados en el recorrido de las danzas por los pagamentos. ¿Cómo entender estas múltiples maneras de vivir la fiesta?

El Corpus Christi crece cada día; cada año son más los bailadores, pequeños Diablos aun inseguros en su baile de espuelas, Negritas cuyas faldas arrastran la arena fina de callejones y rachuelos, Cucambas jóvenes y orgullosas. Sin embargo, ahora pocos danzantes conocen los reglamentos y la tradición del baile de maestría. Las paradas para mirar hacia el este, hacia el lejano sol naciente, se hacen aún durante los recorridos; sin embargo, muchos no conocen las razones de cada alto, las historias asociadas.

Alora, pocos conocen los secretos de los pagamentos recibidos en el pueblo y algunos tal vez no sospechan que esas piedras de forma extraña son antiguos lugares de culto a los ancestros; para muchos, la Piedra Lisa es la piedra de la Virgen. Sin embargo, en el amanecer de la octava, la concentración es general y en los rostros ansiosos se refleja la espera de una revelación en las nubes lejanas. ¿Cómo entender la particular eficacia simbólica de la fiesta?

¿Hasta qué punto la visión del mundo restituída por el antropológico concierne el ámbito de las manifestaciones conscientes de las poblaciones observadas, es decir, hasta dónde las representaciones expresadas son verdaderamente colectivas?

El problema consiste entonces en saber en qué medida el orden ritual -consciente o no- corresponde a una visión de mundo a una experiencia global, expresada por ese orden de manera empírica, concreta y socialmente compartida, o simplemente es una producción cultural parcial, cuya inteligibilidad sólo dependería de un saber esotérico (Galinier, 1997; traducción del autor).

La eficacia simbólica del Corpus Christi en Atánquez no parece depender del conocimiento de una tradición aparentemente reservada a unos pocos sabedores. La fiesta no implica la inscripción exhaustiva de un saber, de una tradición, en un relato susceptible de transmitirse como un texto estable y coherente; representa, más bien, un proceso mnemotécnico susceptible de fijar esquemas simbólicos y modalidades de percepción del espacio y del tiempo.

Considerar al ritual desde esta perspectiva abre caminos interesantes para abordar las preguntas planteadas por el Corpus. Los capitanes han olvidado el trabajo preciso que antaño se realizaba en cada punto de pagamento; "eso no me lo entregaron, el trabajo que se hacía en cada punto, a quién se le pagaba, eso no lo sabemos con precisión", dice Rafael Andrés, capitán de los Negros. Sin embargo, los pagamentos dispersos en el pueblo continúan definiendo uno de los ejes de los recorridos de los danzantes; su importancia en la fiesta no dependería entonces del conocimiento preciso sobre la naturaleza de cada uno de ellos, sino de su relevancia como esquemas claves en los procesos de percepción y categorización espacio-temporal. La relación entre estos puntos parece constituir una dimensión particularmente importante en la construcción de estas configuraciones¹⁰.

10. Según las tradiciones reconocidas, cuando los danzantes de Guatapá y Chernesqueno no podían asistir a la fiesta, solían al boquear, imponerle piedra de pagoamento cercana a estos comunidades, y bailaban en la noche, concentrándose en la glosa y en el recorrido de las danzas. Antes de llegar a la Piedra Lisa, lugar destinado a la adivinación, se hace una pequeña parada en un punto determinado del recorrido; según Rafael Andrés, capitán de los Negros, este acto se realiza para "prepararse, para avisarse uno a la piedra que yo va para allí".

Inscritos en la memoria como esquemas simbólicos, los puntos de pagoamento abren la posibilidad de integrar y reconstruir saberes sin la mediación de un relato explícito. Estrechamente ligado al pagoamento, el idioma de la corporalidad representa un espacio significativo en el ámbito de la fiesta del Corpus Christi. El cuerpo

representa un referente fundamental en el proceso de inscripción de categorías espacio-temporales, fuertemente ligado con

las prescripciones asociadas a la fiesta. Los peligros de una caída durante la procesión, presagio de muerte para los danzantes, los pasos obligatorios, los círculos dibujados en la danza, las prohibiciones sexuales previas a la danza¹¹, representan dimensiones estrechamente relacionadas con esquemas simbólicos inscritos en la praxis corporal.

La asociación entre los puntos de pagoamento y las apariciones podría constituir un espacio significativo en este contexto. Estos seres, llamados en Atánquez *aparatos*, toman la forma de caballeros oscuros, pequeños hombres de silbido agudo y sombrero ancho o mujeres de pujido telúrico. En las noches oscuras de los pueblos kankuamo, estas apariciones recorren los callejones, presagiando muerte y enfermedad a quienes se crucen en su camino. Sus recorridos por el pueblo coinciden a grandes rasgos con los de la danza del Corpus Christi, y están determinados como aquellos por los puntos de pagoamento dispersos en el pueblo. Sólo quien tenga un machete en cruz, como el usado por los Negros del palenque, puede evitar las terribles consecuencias del encuentro con el Caballero, el Silborcito o la Kanduruma¹². Quien no esté preparado para el encuentro, cae desmayado mientras la aparición describe un círculo alrededor de su víctima. Este movimiento

recuerda el baile en círculo realizado por los danzantes en algunos puntos de la procesión, incluidos los antiguos lugares de culto a los ancestros, y evoca el obligatorio movimiento circular realizado al finalizar un ritual de pagoamento.

III. Según las tradiciones, hoy poco conocidas por los danzantes, estuvo prohibido sostener relaciones sexuales durante los días anteriores a la fiesta. Estas prohibiciones se asemanjan a las prescripciones necesarias para realizar un ritual de pagoamento.

IV. La interpretación de los esposos Reiche Dolmatoff de estos apericiones como alucinaciones paranoides, producto de un trauma psicológico (Reichel Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1961) invisibilizó la importancia de este fenómeno en la dinámica cultural.

una tradición a recuperar del pasado; está inscrita en el hábitat, en el cuerpo, como una dimensión mnemotécnica susceptible de activar, en contextos siempre dialógicos y coyunturales, esquemas simbólicos y categorías espacio-temporales.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Pues lo que yo sé del Corpus, eso, eso es como si fuera una religión que nosotros acá hubiéramos inventado.

RAFael Andrés Carrillo

DENTIDAD SIEMPRE RECREADA, EL CORPUS CHRISTI CONSTRUYE UNA manera de ser kankuamo, de ser atanquero, múltiple y contradictoria, profundamente diversa. El Corpus es el conjunto y a la vez la singularidad; creación permanente, la fiesta revela con claridad la complejidad de una identidad inestable, incoherente para miradas acostumbradas a aprehender desde el orden y la coherencia.

Este recorrido por la fiesta del Corpus en Atáquez construye alternativas para pensar de otra manera los procesos de reetnización; por ahora, participar en la fiesta nos ha llevado a renovar nuestras sospechas del proceso de recuperación destinado a construir un kankuamo inmóvil y vacío.

Durante años participé desde diferentes instituciones en el proceso de recuperación kankuamo; en el contexto de un trabajo conjunto de recuperación cultural sentí, como todos, la emoción de otorgar otra vez la palabra a los viejos, de escuchar en los niños las notas del melancólico chico; recorrimos los pagamentos abandonados y pude ver en los ojos de algunos mayores el desahogo y la alegría de convocar, por un momento, a sus parientes olvidados, hasta entonces alimentados sólo por la brisa fresca del amanecer. Sin embargo, estos eventos han ido apagándose, despojados de su capacidad creativa por una idea de identidad construida desde el engañoso juego de representaciones de lo étnico.

El Corpus Christi continúa creciendo; año tras año las calles del pueblo parecen más pequeñas para albergar la multitud de danzantes y participantes en la fiesta; aparente paradoja, su vitalidad en el presente quizás está relacionada con las preguntas generadas a partir de la reetnización. Este hecho comprueba la evidente complejidad de los procesos de recreación de memoria e identidad, dinámicas imprevisibles. Tal vez, esquivando el juego de representaciones de la alteridad, la fiesta constituya también un espacio para reescribir las dinámicas creativas construidas a partir de las preguntas planteadas por el proceso kankuamo.

BIBLIOGRAFÍA

- GALINIER, JACQUES. 1997. *La moitié du monde*. Presses Universitaires de France. París.
- GROS, CHRISTIAN. 1998. "Identidades indias, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano". Instituto de investigaciones sociales. *Revista Mexicana de Sociología*. 55 (4): 180-207.
- GRUZINSKI, SERGE. 1996. "La Fête-Dieu à México". En *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Antoinette Molinié (comp.): 137-158. Les Editions du Cerf. París.
- _____. 1999. *La pensée métisse*. Fayard. París.
- MACHEREL, CLAUDE. 1996. "Corpus Christi, cosmos et société". En *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Antoinette Molinié (comp.): 47-63. Les Editions du Cerf. París.
- MOLINIÉ, ANTOINETTE. 1992. "Comparaisons transatlantiques". En *L'homme*. 122-124: 165-184.
- MORALES, PATRICK Y PUMAREJO, ADRIANA. 1996. "La recuperación de la memoria histórica de los descendientes de los kankuamo. Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVII." Tesis de pregrado no publicada. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- MORALES, PATRICK. 1999. "Le Corpus Christi chez les indiens Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Identités diverses dans un contexte de réethnisation". Diploma de estudios en profundidad no publicada. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. París.
- REICHEL DOLMATOFF, GERARDO. 1953. "Actitudes hacia el trabajo en una población mestiza de Colombia". En *América Indígena*. 3(3): 165-174.
- REICHEL DOLMATOFF, GERARDO, DUSSAN DE REICHEL, ALICIA. 1961. *The people of Aritama. The cultural personality of a colombian mestizo village*. Routledge and Kegan Paul. Londres.