

**DE LA CUMBIA A LA CORRALEJA:
EL CULTO A LOS SANTOS
EN EL BAJO SINU**

Sandra Turbay*

* Profesora del departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia.

Revista Colombiana de Antropología, vol XXXII. 1995

This study analyses the saint cult in the Zenú indian reservation of San Andrés de Sotavento (Departments of Sucre and Córdoba, Colombia) and several mestizo communities in the surrounding savannas. It concentrates in the syncretism between the indigenous and Catholic religious traditions surrounding the festivals of the *cumbia*, *fandango* and *corralejá*. Belief in supernatural beings associated with water and faith in the power of stones encountered in unusual circumstances are accompanied by rituals inspired by Catholic festivals. This article examines the functionality and symbolism of the *cumbias* celebrated in honour of the saints "of stone", the *fandangos* in honour of St. Simón and St. Domingo Vidal de Chimá and the bullfights organised in the savannas of Sucre and Córdoba. It concludes by outlining some hypotheses concerning the history of evangelism in the former colonial province of Cartagena, which may help to explain the special religious traits of the Caribbean peoples of Colombia.

INTRODUCCION¹

El viajero o el turista que da un vistazo a la vida cotidiana y a las fiestas de la población rural de la Costa Atlántica colombiana, se sorprenderá al no encontrar la actitud de piedad y de recogimiento que uno encuentra entre los mestizos del centro de Colombia. El silencio al interior de la iglesia, las oraciones fervorosas en la noche, la confesión frecuente, la misa dominical, el respeto y la admiración incondicional por los sacerdotes, están ausentes; las vocaciones, los seminarios, los conventos y las instituciones de caridad dirigidas por la Iglesia son escasas; las locuciones donde uno nombra a Dios o a la

¹ Ponencia presentada al Primer Congreso Internacional de Filosofía y Cultura del Caribe, Barranquilla, Agosto de 1994. Este texto recoge algunos apartes de mi tesis doctoral en antropología social y etnología, presentada en 1993 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, con el título *Croyances et pratiques religieuses des Zenus de la plaine caraïbe colombienne*. La tesis fue sustentada gracias al auspicio de la Universidad de Antioquia y Colciencias.

Virgen, tan corrientes en el habla de los mestizos de la zona andina (Ave María Purísima! Bendito sea mi Dios!, etc.) son poco frecuentes en esta región. En vano buscará en los medios populares una gran estimación por el matrimonio católico o una ética fundada en la noción cristiana del pecado. Nuestro viajero no verá en la *corraleja*² más que una fiesta sangrienta y desordenada, a lo sumo un regocijo popular. Solo percibirá en los entierros, las cumbias y los fandangos, la prueba de una pasión por la música y la danza y una justificación para el consumo de alcohol, propios de un pueblo con una fuerte influencia de los negros de origen africano. El viajero encontrará que las iglesias de los pequeños pueblos —cerradas la mayor parte del tiempo— están decoradas pobremente, que sus paredes no son adornadas, que no poseen sino una nave y que la mayoría ni siquiera tiene un atrio y las puertas abren directamente sobre la acera.

Este observador imaginario sólo se equivoca parcialmente. Es cierto que estas manifestaciones del catolicismo a través de las cuales uno podría medir la fé religiosa de la población andina, no existen. Sin embargo, esto no quiere decir que los campesinos de la Costa Atlántica sean incrédulos, hedonistas o que las preocupaciones religiosas y morales estén por fuera de su pensamiento y de sus sentimientos. Estamos frente a una religiosidad que no es exactamente la católica, y delante de otra manifestación de la devoción. Con el ánimo de superar estos estereotipos y de contribuir a una caracterización más adecuada de la religiosidad de la población costeña, presentaremos las creencias relativas a los objetos y personas considerados sagrados y analizaremos la cumbia, el fandango y la corraleja como rituales realizados en el marco de las fiestas patronales. Nos ocuparemos de la población indígena zenú del resguardo de San Andrés de Sotavento y de los mestizos y negros de la Ciénaga Grande de Lórica y las sabanas circundantes.

LA POBLACION DEL BAJO SINU Y LAS SABANAS CIRCUNDANTES

Los actuales zenúes del resguardo de San Andrés de Sotavento son los últimos sobrevivientes de los zenúes que encontraron los conquistadores españoles en el territorio de la antigua gobernación de Cartagena, entre el río Sinú y el río San Jorge, correspondientes a las llamadas en ese entonces provincias de Finzenú y del Panzenú. Esta población de agricultores, pescadores, artesanos y orfebres disminuyó drásticamente durante el siglo XVI.

² Juego taurino de la Costa Atlántica colombiana.

A la catástrofe demográfica producida por las enfermedades traídas por los españoles y por los trabajos forzados en las encomiendas, se sumó un acelerado proceso de mestizaje, en el cual el componente negro empieza a predominar a fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Simultáneamente las estancias agrícolas y las haciendas ganaderas de los blancos residentes en la villa de Santiago de Tolú y en la ciudad de Cartagena, aumentan en extensión y en importancia para el sostenimiento de la economía colonial. En 1773 las autoridades españolas reconocen la propiedad que los indígenas han tenido desde tiempos inmemoriales sobre las tierras de San Andrés y crean el resguardo de San Andrés, Chinú y Pinchorroy

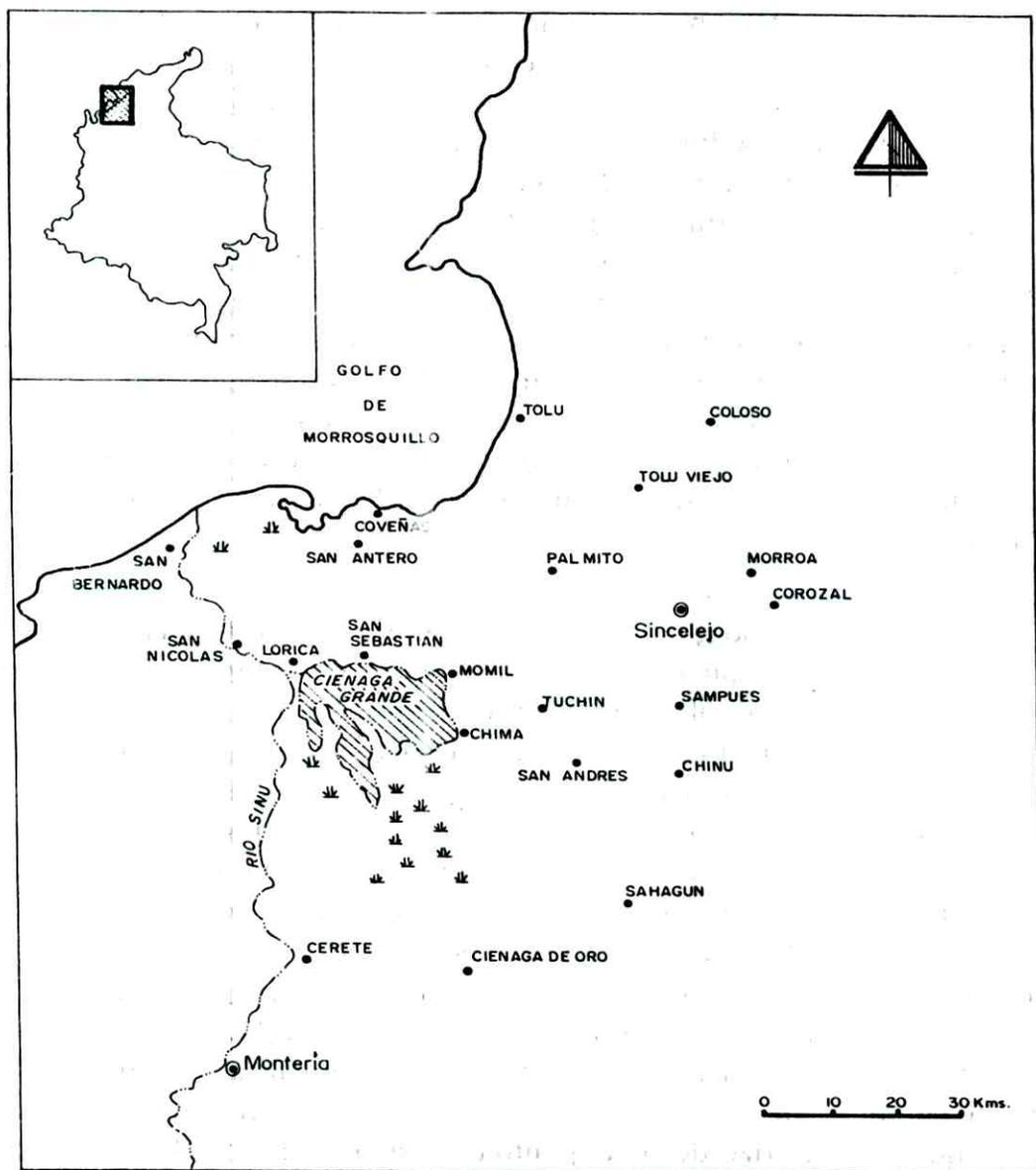


Figura 1. Pueblos del bajo Sinú.

(nombres de tres antiguas encomiendas). Los demás resguardos zenúes creados en ese entonces han desaparecido, sólo persiste el de San Andrés. Su territorio se extiende sobre los departamentos de Córdoba y Sucre en los municipios de San Andrés de Sotavento, Chimá, Purísima, Momil, Sampués y Palmito (Turbay 1993: vol.I).

Aunque los zenúes hablan sólo español, conservan algunos rasgos —además del fenotipo— que los diferencian de los mestizos de la región, especialmente a nivel de las formas de trabajo, de la organización social y política, de la estructura de la vivienda y de las creencias religiosas. El cabildo es la autoridad máxima dentro del resguardo. Del cabildo mayor dependen una serie de cabildos menores que agrupan a la población de los distintos caseríos y haciendas. Los zenúes se dedican al cultivo de la yuca, el maíz, el ñame, el arroz (en las tierras bajas), la sandía y otras especies en menor cantidad. Predominan las parcelas familiares pero también hay parcelas comunitarias en las haciendas adjudicadas por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) en los últimos 15 años, después de una penosa lucha por la recuperación de algunas de las tierras —dedicadas a la ganadería— que estaban en manos de grandes y medianos propietarios ausentistas. Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) en 1990 existían 54.304 habitantes en San Andrés de Sotavento (DANE 1991), pero no se especifica cuántos de ellos eran indígenas. El propio cabildo mayor estimaba en ese entonces, a partir de sus propios datos, que los indígenas sumaban 40.000 personas (comunicación personal).

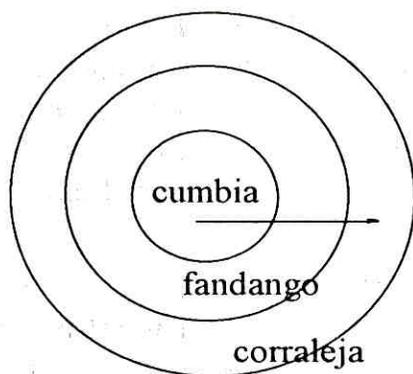
Los zenúes han estado, desde tiempos coloniales en estrecha relación con otros grupos; ésto hace que no se pueda trazar una línea divisoria tajante entre la cultura indígena y la cultura mestiza del campesinado de las sabanas del Caribe. Lo que se encuentra es más bien un continuo, en cuyos extremos podremos encontrar más rasgos indígenas o más rasgos de la cultura aportada por los europeos, pero en todos los grupos es sensible el aporte triétnico. La mayor parte de los negros se concentra aún sobre la costa, en Tolú, Coveñas, Cispatá, San Bernardo del Viento y Moñitos. Viven de la pesca, la agricultura y el turismo. Los mulatos viven alrededor de la Ciénaga Grande de Lórica, en los pueblos de San Sebastián, Momil, Arache, Sitio Viejo, Chimá, Purísima. Los pescadores mulatos de Momil mantienen intensas relaciones comerciales con los zenúes del resguardo. Los blancos constituyen la élite de ciudades como Sincelejo, Lórica, Montería, Corozal, etc. Es difícil precisar quién es blanco y quién es mestizo desde el punto de vista racial. Ser blanco es sobre todo un status social; significa ser hacendado, detentar el poder político y vivir

en centros urbanos. Los mestizos constituyen la mayoría de la población que vive alrededor de los zenúes y se dedican a la agricultura y al trabajo como peones en las haciendas ganaderas. En la propia cabecera municipal de San Andrés de Sotavento hay un grupo importante de blancos y de mestizos que mantienen relaciones conflictivas con los indígenas, en razón de la lucha por la tierra.

En esta región encontramos tres celebraciones destinadas a honrar a los santos: la *cumbia* el *fandango* y la *corraleja*. La primera es una danza indígena³ asociada a los ritos agrarios, la segunda una danza mestiza que pretende agradar al santo patrono del pueblo, la tercera un rito sacrificial aportado por los españoles que sirve a la renovación de la comunidad. Cada celebración corresponde a un grupo particular y a un medio social y económico específico. La *cumbia* tiene lugar en los caseríos indígenas donde las redes de parentesco determinan la organización social y donde la economía está fundada sobre el trabajo de los campos con mano de obra familiar. El *fandango* tiene lugar en los caseríos y pueblos caracterizados por la presencia de mestizos, de negros y de mulatos dedicados a la agricultura y a la pesca. La *corrida* es organizada en los pueblos más grandes y en las ciudades donde existe aún una élite de blancos, propietarios de casi todas las tierras, y una gran masa de mestizos que trabajan como peones de las haciendas y que son trabajadores migrantes. A pesar de las características específicas de cada fiesta, hay una continuidad entre ellas. Desde el punto de vista diacrónico, la *corraleja* —tal como la conocemos hoy— es posterior a la aparición del *fandango* y éste a su vez, se inspiró en la *cumbia*. Cada fiesta ha preservado ciertos elementos de las fiestas que la han precedido. Los medios de expresión simbólica propios de la *corrida* española y de los ritos indígenas confluyen y dan lugar a la *corraleja* del Caribe. La inversión sexual característica del rito fúnebre de los zenúes (donde los hombres simulan un acto sexual con bastones machos y hembras con los que pisan la tierra de la tumba) y de los velorios ofrecidos a los santos, el travestismo del carnaval europeo y el cambio de sexo del torero en el transcurso de los tres tercios de la *corrida* clásica, tienen mucho en común. Los indios de Cartagena y sus descendientes mestizos sólo tuvieron que introducir pequeñas modificaciones en la *corrida* para crear un ritual adaptado a sus concepciones religiosas. Veremos a continuación las características de cada una de estas celebraciones.

³ Esta *cumbia* es diferente de la danzada por los grupos negros de la Costa Atlántica.

Figura 2. Articulación de la cumbia, el fandango y la corraleja. Obsérvese cómo evoluciona la cumbia para dar origen al fandango y a la corraleja. Simultáneamente cada fiesta incorpora y recrea las festividades que la precedieron en el tiempo.



EL CULTO A LOS SANTOS EN LOS CASERIOS ZENUES

El culto a los “santos” constituye el centro de la vida ritual de los zenúes. El calendario de fiestas ocupa todo el año. Los santos de los caseríos indígenas y de muchos de los pueblos mestizos no son cristianos y los sacerdotes católicos no permiten que ellos sean alojados en las iglesias. La mayor parte de los santos son pequeñas piedras encontradas en circunstancias extrañas. Los habitantes de algunos caseríos aseguran que anteriormente tenían santos de piedra, pero que un sacerdote o un hombre blanco se los quitó para usufructuar sus poderes milagrosos y les dejó en reemplazo un santo de yeso como los de las iglesias, alegando que era más bonito.

Sobre un total de quince “santos vivos” de los cuales recogimos información, catorce tienen su origen en piedras. Hay un solo caso en el cual un fragmento de porcelana es la forma inicial de un santo. Las piedras tienen entre dos y veinticinco centímetros de longitud y su color puede variar: las hay café, blancas y grises. La mayor parte de las piedras son informes y no pudimos distinguir en ellas ningún rasgo humano, pero la gente aseguraba ver, en la superficie irregular del mineral, unas caritas, una cabecita o el cuerpo de un santo. En algunos casos, la imagen sagrada consistía en una pieza de cerámica que representaba a la Virgen María y al Niño Jesús o a la Sagrada Familia pero sus dueños sostenían que originalmente era una piedra que había adoptado poco a poco esta forma. Es probable que algunas de estas imágenes pertenecieran a antiguos pesebres o a ornamentos de iglesias coloniales que quedaron abandonados en el campo y que la gente encuentra durante las labores agrícolas.

El conjunto de relatos coloca el origen de las piedras entre dos polos: el agua y el fuego. Los santos de piedra se encuentran en un medio acuático o en matorrales que acaban de ser desmontados, y quemados para ser cultivados.

De manera extraña, un círculo no quemado rodea las piedras milagrosas que son protegidas del fuego. Al darse cuenta que la piedra no estaba quemada o que quedaba atrapada en forma reiterada por la red de pescar, su dueño la guarda en un zurrón, en un canasto o la envuelve en un algodón y la deposita en un frasco de vidrio. Al cabo de varios meses la piedra empieza a hacer "ruido". A esta primera manifestación de carácter auditivo sigue una de carácter visual: se empieza a perfilar la figura de un santo o de una santa en la superficie. A partir de ese momento el santo comienza a crecer, le van saliendo alitas o un hijito y poco a poco su silueta se hace más precisa. Su dueño no quiere dar a conocer la noticia pues se cree que quien encuentra un santo debe guardar el secreto so pena de enfermarse y morir. Pero ante las ruidosas manifestaciones del santo se ve obligado a informar a sus familiares y vecinos sobre su descubrimiento. El paso siguiente es escoger un nombre. A veces elige un nombre que le guste para "bautizar" al santo. En otras ocasiones el nombre evoca la forma de la piedra (v. g. La Virgen de la Araña) o a la persona que murió después de encontrarla. En ciertas ocasiones, el dueño decide preguntarle al sacerdote cuál es el nombre de la piedra.

Finalmente el santo es colocado en una urna que se guarda en un rincón oscuro de la casa. La caja de vidrio es decorada con guimaldas de colores y con las ofrendas: mechones de cabello y ex-votos en metal que son una alegoría del favor recibido. Cuando viene alguien a prenderle una vela, el dueño saca la urna y la pone sobre la mesa en el patio o en la entrada de la casa. A menudo, la gente de otros caseríos y pueblos solicita el santo en préstamo para organizarle un baile con velas ("velorio") en agradecimiento por algún beneficio concedido. La gente cree que los santos tienen cualidades humanas: crecen, se reproducen, ensucian sus vestidos, desobedecen, se escapan, etc. Las piedras tienen cualidades positivas y negativas. Curan a los enfermos, protegen a los viajeros y favorecen las buenas cosechas. Pero pueden enfermar, provocar la muerte y ser vengativas, como las "tres Divinas Personas", quien hizo que un zahino matara al caballo del párroco de Sampués, y que éste quedara herido por querer apoderarse de la piedra. El culto a las piedras, a las conchas, a los árboles y a los restos de ornamentos de las iglesias, que encontramos entre los zenúes y sus vecinos, escapa a la conceptualización cristiana del santo como modelo de vida y como intermediario entre el hombre y la divinidad, y de la imagen como un medio de estimular la devoción. Para los indígenas, la imagen no es una representación de la divinidad venerada: la imagen es el santo.

Los santos de piedra son el soporte de una memoria genealógica que puede cubrir entre tres y cinco generaciones. Las figuras sagradas son a la vez una expresión de la relación con los antepasados y el soporte material

de la identidad del grupo tomado en sus diferentes dimensiones: parentela, caserío, barrio, pueblo, resguardo. Los santos están adheridos a una línea de filiación a través de la cual llegaron a manos del propietario actual. El crecimiento demográfico del núcleo familiar y la multiplicación de las alianzas matrimoniales, suscitan un proceso por el cual el grupo más amplio se apropia de la figura.

Es probable que las piedras hayan tomado el lugar de los objetos sagrados que ocupaban los templos precolombinos⁴. Las figuras antropomorfas y zoomorfas en oro de los templos zenúes fueron robadas por los conquistadores. Las piedras tenían una ventaja para reemplazarlas: los blancos no las codiciaban. La apelación de "santo" para una piedra, seguida de un nombre que pertenece con frecuencia a un santo europeo, disimula a los ojos de los blancos su carácter pagano. Hay una cierta tolerancia de parte de la Iglesia Católica, pero también un esfuerzo de los zenúes para adaptar sus prácticas religiosas a las exigencias de los sacerdotes y de los misioneros. En el siglo XIX, cuando las primeras piedras aparecieron, la evangelización española ya había terminado. La República, más liberal, permitió esas expresiones de la religiosidad nativa que habrían sido censuradas por los doctrineros de la época colonial. El aparato de represión de la Iglesia era mucho menos fuerte puesto que no gozaba como antes del apoyo prestado por el Estado.

La cumbia, fiesta en honor del santo en los caseríos zenúes

Los santos son festejados durante tres días anualmente. El primer día hay misa, bautizos y una procesión nocturna a la que no asiste el cura párroco de San Andrés y que se caracteriza por su ambiente festivo. Quienes deben favores ofrecen velas y productos agrícolas a la imagen santa. Durante tres noches habrá cumbia en la plaza del caserío. El cabildo contrata a los músicos y se encarga de alojarlos, alimentarlos y darles el ron que sea necesario. El dinero recogido en la comunidad sirve para pagar a los músicos. En los caseríos don-

⁴ Sin embargo en la época colonial se usaban piedras en los rituales. Fray Pedro Simón (1953, tomo V: 62-63) señalaba en el siglo XVII que los mohanes de Cartagena empleaban "piedrezuelas" para invocar al demonio. El empleo de piedras en los rituales religiosos se extiende sobre todos los Andes. Carmen Bernard (1990: 218-220) reporta una creencia de la población de la provincia de Cotopaxi, en Ecuador, según la cual, las piedras utilizadas por los curanderos son la manifestación del cerro. Aquel que encuentra una piedra no debe decirlo a los demás; está en peligro y debe esperar hasta que la piedra "le hable". Dichas piedras "seducen" al hombre, del mismo modo que el cerro.

de no hay cabildo, una junta, constituida casi siempre por la parentela del dueño del santo, organiza la fiesta⁵

Cumbia es el nombre dado por los zenúes a la fiesta, a la danza y a la música tradicional en general. La cumbia tiene una melodía y una coreografía propias pero no hay cantos de ninguna clase, además difiere sensiblemente de la cumbia danzada por los grupos negros de la Costa Atlántica colombiana, no solo por la ausencia de cantos sino porque las mujeres se mueven mucho más lentamente, dando pasos cortos sin mover prácticamente la cadera. La recolección del maíz y las fiestas a los santos son las ocasiones para tocar y danzar la cumbia. El grupo de cuatro o cinco músicos toca el pito, los tambores, las maracas y la raspa. El pito es una flauta transversa hecha de caña lata (*Bactris minor*). Tiene 50 cm de longitud y cinco orificios situados a lo largo del instrumento. El músico sopla por un orificio que posee una "lengüeta" hecha de la misma madera y que sube y baja con la fuerza del aire. El mito sobre el origen de esta flauta, recogido en Sampués, indica que fué hecha de las cañas de una planta que creció en el sitio donde un hombre cavó un hueco para gritar allí un secreto que guardaba celosamente so pena de muerte: que el rey, su patrón, tenía cola. Cuando el primer músico empezó a tocar la flauta ésta decía: "El rey tiene rabo, el rey tiene rabo...". El rey se enteró y mató a su indiscreto empleado.

Los piteros beben permanentemente ron "ñeque", de fabricación local. Ellos dicen que hay que mojar la lengüeta del pito con el ron para que la cumbia suene bien. El instrumento es percibido por los músicos como una prolongación de su propio cuerpo. Los "cumbieros" se identifican con el conejo y con el ñeque, no solo porque el pito tuvo su origen en el mundo de los hombres-animales, sino porque ellos manifiestan el comportamiento alegre y burlesco típico de estos roedores, sintetizado en el personaje del Tío Conejo, el embaucador que protagoniza los cuentos tradicionales.

⁵ Estas juntas difieren de las cofradías de los indígenas y campesinos de los Andes, pues no existe una competencia para acceder a los cargos ni una carrera que empiece por los cargos menores para llegar a los peldaños más altos. El presidente de la junta, a diferencia de los mayordomos del Ecuador y del Perú, no gasta dinero de su propio peculio para organizar la fiesta y por lo tanto no queda endeudado ni adquiere un prestigio excepcional. Los miembros de la junta recogen dinero de casa en casa y se encargan de los aspectos operativos de los festejos, por ser miembros de la parentela del santo o, en el caso del cabildo, por haber sido elegidos por la comunidad para dirigir los asuntos públicos.

Los músicos tocan la cumbia, el porro tapado, el porro corrido y la puya. Hoy en día estos músicos están desapareciendo pues los jóvenes prefieren el porro interpretado por los mestizos con instrumentos metálicos de viento y otros ritmos del Caribe como el vallenato y el merengue.

El día del santo, los músicos se instalan en el centro de la plaza del caserío y la gente baila con velas a su alrededor. Las mujeres, erguidas y altivas fingen ignorar al hombre que baila en torno a ellas tratando de llamar su atención. Los vendedores ofrecen velas, pan, chicha, bebidas frescas y frituras en mesitas dispuestas en la plaza. El hombre debe ofrecer a su pareja el pan y las bebidas que ella se ha "ganado" por bailar con él. Para algunas jovencitas, la cumbia es la oportunidad eventual de dejar el hogar y partir con uno de los hombres que van a la fiesta. Durante la noche, ellas se alejan de la ronda de bailadores para hacer el amor con su pareja en el campo. Al día siguiente el muchacho deberá hablar con la madre de la mujer para determinar lo que debe pagar para legalizar la relación. Las mujeres casadas bailan muy poco. Con frecuencia la ronda de la gente que mira es más grande que la de los que bailan.

Cuando las diversas parentelas que forman un caserío entran en conflicto, es difícil celebrar la fiesta. Un solo grupo no alcanza a reunir el dinero suficiente para pagar a los músicos. Si la danza anual no tiene lugar, la gente dirá que ese caserío está en decadencia. En ocasiones los caseríos se dividen en dos grupos que compiten agresivamente: uno que organiza la cumbia y otro, que no se considera indígena e instala simultáneamente un equipo de sonido que difunde la música de moda con un volumen tan alto que no deja escuchar la cumbia. Es menos probable que la comunidad se deje dividir por los conflictos cuando las parentelas están imbricadas, pues un individuo dado pertenece simultáneamente a varios grupos de parentesco y tratará de conciliar a sus miembros cuando surja el menor antagonismo.

La fiesta da prestigio, consolida la existencia del caserío y refuerza la solidaridad interna de sus miembros, pero es también un medio de expresión de los conflictos. La mayor parte de los participantes en las fiestas vienen de caseríos vecinos y a menudo llegan armados con el pretexto de que los habitantes del caserío anfitrión son peligrosos. La gente sólo se siente segura en la fiesta de su propio caserío. A pesar de la vigilancia hay heridos, entrada la noche, cuando los hombres están borrachos. Las fiestas se convierten en verdaderos campos de competencia y objeto de comparación. A pesar de las rivalidades, la fiesta es la ocasión de anudar relacio-

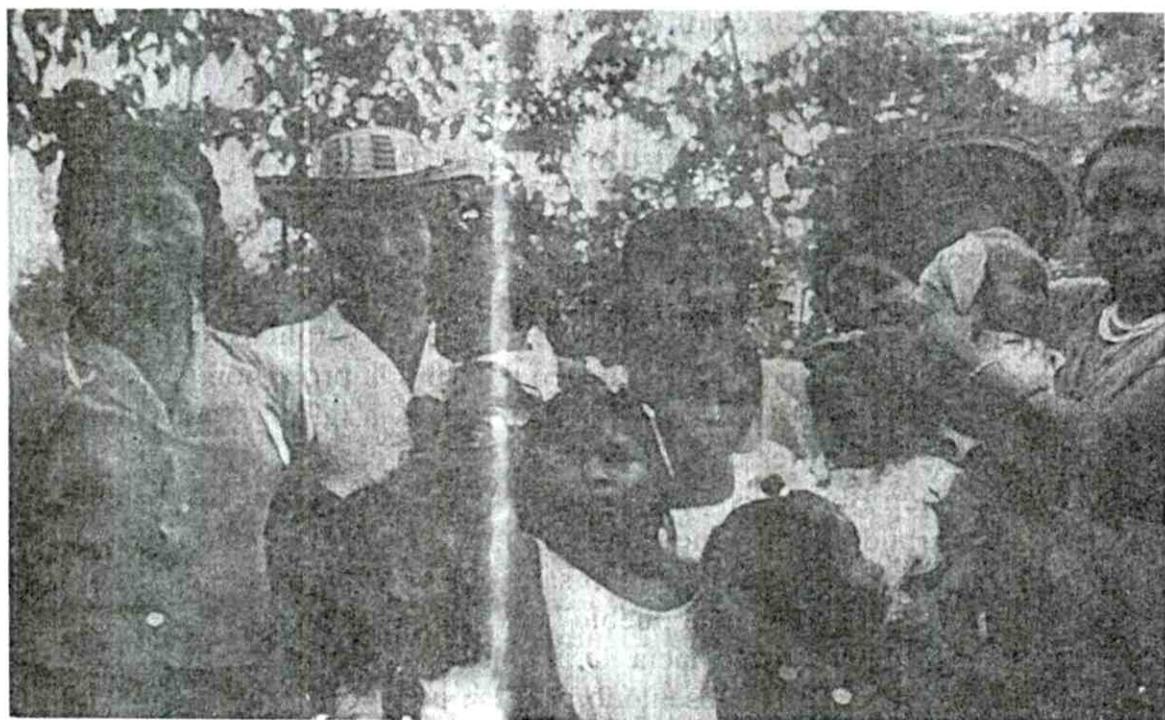


Figura 3. Familia con pinturas azules en las caras en agradecimiento a San Simón de Ayuda.



Figura 4. Hombres vestidos de mujer en la procesión de San Simón de Ayuda, San Andrés de Sotavento, diciembre de 1988.

nes con las familias de los otros caseríos, puesto que las jovencitas pueden casarse con jóvenes visitantes.

San Simón, patrono del resguardo de San Andrés

Tres santos, llamados Simón, son venerados en el pueblo de San Andrés de Sotavento. San Simón de Ayuda es el más importante y su figura de madera, vestida con túnicas, es parecida a las de las iglesias católicas. Fué venerado en el templo hasta 1976 cuando el párroco prohibió la procesión por considerarla pagana. Los zenúes entraron violentamente a la iglesia, tomaron a San Simón para celebrar la fiesta y le construyeron una capilla en las afueras del pueblo. San Simón Blanco es representado por el busto en madera de un hombre blanco y barbudo. Hace cincuenta años, un sacerdote ofreció esta estatua de la iglesia a la familia Arroyo, pues el santo había curado a uno de los suyos. "Los Arroyo son los blancos del pueblo" dicen los indios para designar a esta familia, dueña de la mejor farmacia de la localidad. San Simoncito de Juego, protector de los niños es representado por una pequeña estatua de madera y yeso, que guarda en su casa una familia indígena de apellido Chimá.

Existen dos versiones sobre el origen de estas estatuas. Según la primera, un hombre habría esculpido las imágenes en la madera de un árbol que milagrosamente no fué alcanzado por el fuego durante la quema de un monte. Esta versión se acerca a aquellas de los santos de piedra y de los santos del bongo o de la bonga, un árbol de la sabana, resistente al fuego. La segunda versión está más centrada en los conflictos con la Iglesia: San Simón de Ayuda sería un "cacique" al cual los indios solían ofrecerle chicha de maíz, pero después, los blancos y el cura párroco se habrían quedado con su imagen para aprovecharse de las ofrendas que le hacían los indios. A menudo, San Simón de Ayuda y San Simón Blanco son considerados como hermanos. El primero es un "negrito" comparado con su hermano blanco. San Simoncito de Juego sería el hijo de San Simón de Ayuda.

Las fiestas de San Simón tienen lugar durante tres días, el 24, 26 y 29 de diciembre. No entraremos aquí a hacer una descripción detallada de las tres fiestas por falta de espacio, simplemente queremos indicar algunos rasgos distintivos. El 24 de diciembre se hace un recorrido por el pueblo con San Simón de Ayuda, acompañado de un conjunto de músicos tradicionales y de un grupo de hombres disfrazados de mujer que pagan sus promesas bailando cumbia cerca al santo, mientras la gente ofrece, desde sus casas, chicha de maíz al santo y sus acompañantes. Las personas que han sido curadas de alguna enfermedad gracias a San Simón, se pintan man-

chas azules en el rostro (fig.3). En la capilla se han depositado desde el amanecer las ofrendas de productos agrícolas. El 26 de diciembre sale en andas San Simoncito de Juego acompañado por los niños que hacen ruido con tambores, pitos y cajas metálicas. El 29 del mismo mes se realiza una procesión con los tres santos, acompañada por un grupo de penitentes mestizos encadenados. San Simoncito de Juego va metido en un ataúd. En la noche, un fandango cierra las festividades frente a la capilla de San Simón de Ayuda.

La fiesta del 24 de diciembre es un rito agrario propiciatorio. Las ofrendas de ñame, yuca, arroz y de chicha de maíz, tienen por objetivo asegurar la protección de San Simón de Ayuda contra la sequía y las plagas que atacan a los cultivos. La cumbia y el consumo de chicha son indispensables durante el recorrido por el pueblo. Los viejos se acuerdan que hasta hace algunos años se acostumbraba la ayuda mutua para cosechar el maíz. La esposa del dueño del cultivo preparaba una abundante comida y una gran tinaja con chicha. Los recolectores cantaban y bebían para hacer más agradable el trabajo. Por la tarde todos estaban completamente borrachos y tocaban las flautas y bailaban cumbia para celebrar la cosecha (Turbay y Jaramillo 1986: 159, 243-246). La fiesta del 24 de diciembre reproduce esta práctica a una escala mayor puesto que todo el pueblo de San Andrés queda involucrado.

El nombre de "Negras" dado a los hombres disfrazados de mujeres durante la fiesta (fig 4), nos recuerda a los negros travestis que desfilaron los días de fiesta por las calles de Cartagena en el siglo XVII. El jesuita Sandoval condenaba esta costumbre que atribuía a la homosexualidad extendida en Africa y en particular entre los brujos angolese (Sandoval 1956:445). Es probable que los zenúes hayan visto estos rituales entre los negros y que hayan adaptado el travestismo a los ritos agrarios. En el carnaval y en la fiesta de San Simón, los hombres pueden liberarse momentáneamente de su virilidad sin ser criticados⁶. El travestismo es explicado por los indígenas como una humillación que ellos deben sufrir para agrade-

⁶ La fiesta patronal aportada por los conquistadores españoles tenía una fuerte influencia del carnaval (ver Fribourg 1985:41-53). La inversión más típica del carnaval es la del hombre que se disfraza de mujer y la de la mujer que se viste de hombre, explica Julio Caro Baroja (1979:96-97) a propósito del carnaval español. Agrega que el hombre o el joven cuya sexualidad era ambigua, se vestía de mujer y colocaba en ello un refinamiento particular. Nosotros pudimos ver un "verdadero homosexual" desfilar vestido de mujer, junto a los indios travestis; se trataba de un mestizo cuyo vestido brillante y gestos groseros llamaban la atención.

cer al santo sus favores. Los mestizos atribuyen el travestismo a antiguas costumbres zenúes, diciendo que los hombres que no iban a la guerra se disfrazaban de mujeres en señal de humillación. Sea como fuere, es cierto que en esta región la virilidad es extremadamente valorizada y que la peor ofensa que se pueda hacer a un hombre es dudar de su masculinidad. La alegría que rodea a los travestis es falsa, para ellos este deber es una mortificación; pero aquí el sufrimiento tiene como finalidad la fertilidad y no la destrucción del cuerpo. Seguramente hay un placer inconsciente al actuar como mujeres, pero desde el punto de vista social es una vergüenza. El número de travestis no es importante, basta con un pequeño grupo. Los otros hombres que participan en la fiesta se identifican con ellos. El efecto se multiplica y todos podrán gozar de las consecuencias positivas de esta inversión sexual.

San Simón de Juego se opone a otros seres que hacen daño a los niños tales como el arco iris que los absorbe, los encantos de las lagunas que se apoderan de sus espíritus y las brujas que chupan su sangre hasta provocar su muerte. Su entierro el 29 de diciembre admite varias interpretaciones: 1) Es la conmemoración de la muerte y resurrección de un niño enfermo. Este rito da confianza a las mujeres que están preocupadas por la salud de sus hijos. 2) Es un engaño propio del 28 de diciembre, día de los inocentes. Sabemos que los niños pequeños son considerados como ángeles, como seres inocentes, sin pecado, de allí la relación entre los niños, las bromas y el pequeño San Simón. 3) Es la representación del fin de la fiesta tal como se hace en los carnavales con el entierro de un muñeco.

San Simón, representado por tres estatuas que tienen lazos de parentesco entre sí, logra agrupar a los zenúes, a los blancos y a los mestizos, dejando de lado los conflictos interétnicos, al menos durante el período de fiestas. San Simón Blanco pertenece efectivamente a una familia de blancos, los "ricos" del pueblo. San Simón de Ayuda, su hermano, es más humilde, como un "negro" y representa a los grupos desprovistos de poder económico y de posición social, tales como los indios, los mestizos, los mulatos y los negros. Este santo tiene más fieles pues encarna a la mayor parte de la población. San Simón de Juego, hijo de San Simón de Ayuda, personifica a los indígenas pues permanece en casa de una familia zenú y porque expresa las ideas nativas sobre las enfermedades. Pero también representa a los niños, cualquiera que sea su origen étnico.

EL CULTO A LOS SANTOS EN LOS PUEBLOS MESTIZOS

Muchos mestizos veneran santos "vivos" semejantes a los santos zenúes; las imágenes han surgido en piedras, fragmentos de porcelana, conchas de bivalvos o caracoles y árboles llamados bongas (*Canavalesia*). Los caseríos mestizos están más cerca de la Ciénaga Grande de Lórica y del río Sinú y esto puede explicar en parte la importancia del agua en los relatos sobre el origen de estos santos y la presencia de conchas, caracoles y grandes bongas que crecen siempre al borde de las lagunas y de los ríos. Estos santos tienen los mismos comportamientos y los mismos poderes de los santos de piedra de los zenúes y se heredan también siguiendo la línea de filiación. La más antigua se remonta a la primera mitad del siglo XIX y la encontramos en el pueblo de Palo de Agua al borde del río Sinú donde sus habitantes le han dado el nombre de la Virgen del Carmen del Caracol, por ser una pintura de la Virgen María, que apareció sorpresivamente en el interior de un caracol marino guardado en un baul durante mucho tiempo (fig. 5).

Hacia 1950, el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977:576) llamaba la atención sobre estos milagrosos objetos que crecían hasta adoptar una forma bien definida. Un caracol marino, una pequeña figura arqueológica y aun una imagen de plástico, eran venerados como santos en Palmi- to, Momil, Chimá, Rapelón, etc. y llevaban nombres tan extraños como San Bárbaro y Santa Chimenea. Victor Negrete (1986), un investigador nativo de la región elaboró una lista con 29 santos venerados en el bajo Sinú y sabanas. El nombre del santo indica a veces el objeto a partir del cual se

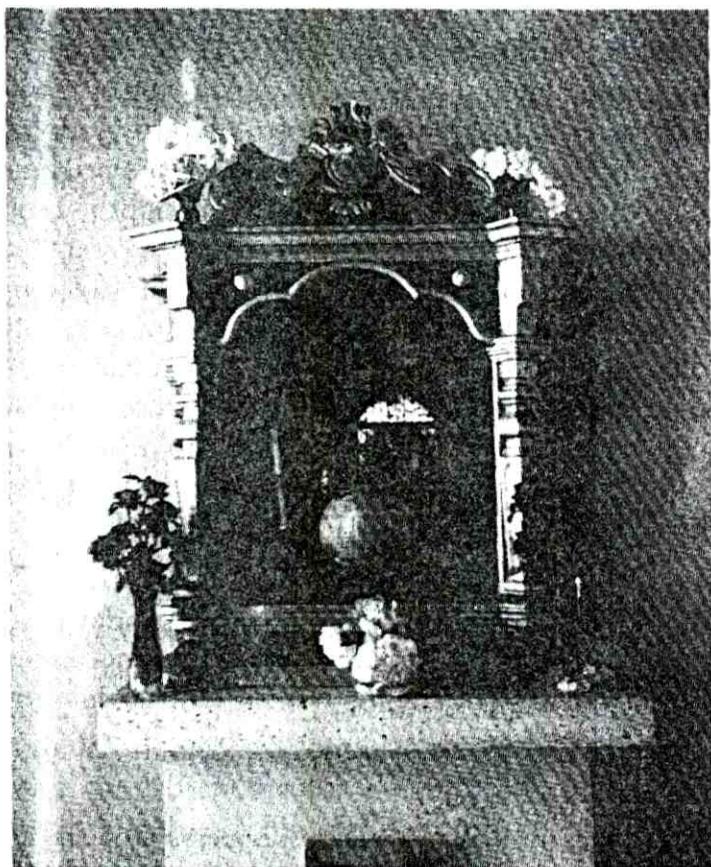


Figura 5. Virgen del Carmen del Caracol, Palo de Agua, Lórica, 1989.

formó: la Santa del Pocillo, el Santo del Cristal, el Santo de la Vara, el Santo de la Botella, la Virgen de la Caracucha y la Santa Cruz de Piedra. El caso de los árboles milagrosos fué reportado por el viajero Antolín Díaz (1935: 108): los campesinos del Sinú aseguraban la existencia de un árbol de cuya corteza manaba sangre el jueves santo, mientras en tiempo ordinario manaba leche; sobre una rama de este árbol apareció un día la imagen de la Virgen y los campesinos comenzaron a prender velas a su alrededor. El sacerdote maldijo a los campesinos por su idolatría, la Virgen desapareció y la rama se secó.

El fandango, fiesta en honor de los santos en los pueblos mestizos

Los mestizos organizan, a través de una junta, tres o cuatro días de fiesta anuales para rendir homenaje a sus santos. Además de la misa y los bautizos, hay carreras de caballos en las que los jinetes hacen proezas sobre las sillas de los equinos. En las noches hay un fandango, es decir, un baile de porros animado por una banda. Originalmente el fandango fué el nombre dado a una danza andaluza. Durante la época colonial este vocablo designaba a todas las fiestas bailables (Harri 1970:196). En el bajo Sinú, fandango significa simultáneamente la fiesta, la danza y un ritmo particular. A fines del siglo XIX aparecieron los primeros porros interpretados por bandas. Estas son numerosas en la región: San Pelayo, Momil, Purísima, Lórica, Cereté, La Doctrina, Ciénaga de Oro, Rabolargo, Manguelito, Laguneta, etc. Sus miembros son estudiantes, artesanos y agricultores y con frecuencia el único que sabe leer una partitura es el director de la banda. Los conjuntos musicales del bajo Sinú interpretan una modalidad rítmica conocida como porro “paliteado” y las bandas de la sabana se reconocen por tocar el porro “tapado”. El merengue, el fandango y la puya son otros ritmos conocidos por estos músicos. La puya es una canción picaresca que lleva nombres de animales: “el tío caimán”, “el sapo”, “el golero”, el tío conejo”, como si los campesinos hubieran musicalizado los cuentos tradicionales⁷.

La coreografía del fandango es similar a la de la cumbia pero las jóvenes bailan mucho más rápido que el ritmo que marca la banda. Las ancianas prefieren bailar lentamente y para que no las atropellen o las quemem con las

⁷ No desarrollaremos aquí los aspectos propiamente musicales de las fiestas a las que hacemos referencia, por escapar ese dominio de nuestra competencia. El lector interesado puede consultar el libro *Musica tradicional y popular colombiana* (COLCULTURA 1987).

velas, se hacen un poco más al exterior de la ronda. Uno de los vendedores de cerveza tiene el derecho a instalar un equipo de sonido en una esquina de la plaza donde ha construido una caseta para bailar vallenatos, paseos, reggae, etc. previo el pago de una suma. Las mujeres mayores no saben bailar estos ritmos en los cuales los cuerpos del hombre y la mujer se tocan y donde es la mujer quien debe seguir el paso del hombre y no al revés como en la cumbia y el fandango.

Hay que tener en cuenta, para comprender la funcionalidad de las fiestas patronales, que los mestizos viven en caseríos y pueblos rodeados de los potreros de las haciendas. La devoción a los santos se inicia en una familia pero paulatinamente la comunidad se apropia de la imagen y le organiza su fiesta. Un caserío mestizo posee cierta homogeneidad social y cultural asociada a los lazos de parentesco que unen a las familias que viven allí. Los pueblos por su parte, tienen una composición más heterogénea. Se trata de los mismos pueblos fundados en el siglo XVIII por don Antonio de la Torre y Miranda. En la plaza central están la iglesia, la alcaldía, la oficina de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (Telecom) y las casas de ladrillo de los blancos y mestizos más ricos. Las cuatro calles que dan a la plaza conducen a los barrios de los mulatos y de los negros. La diversidad étnica y la estratificación social que caracterizan al pueblo, se expresan sobre el plano religioso. La fiesta del santo patrono que permanece en la iglesia principal es organizada por los blancos, mientras que cada uno de los barrios de mestizos, negros y mulatos, venera su propio santo y organiza su propia fiesta.

Entre los distintos barrios hay reciprocidad y competencia. Las familias que viven en torno a la plaza tienen miedo de dejar ir a sus hijas a bailar solas en los barrios populares, pero sus padres, curiosos, las acompañan una o dos horas para "mirar" la fiesta. La gente evalúa la calidad de los músicos, el número de horas que tocan, la cantidad de gente que vino a bailar, la cantidad y la variedad de fritos, de bebidas y de juegos de azar, para hacerse una opinión sobre la fiesta. Las relaciones entre las diferentes clases sociales y los diversos grupos raciales, se intensifican en el curso de los bailes. Se pueden ver parejas de hombre blanco o mestizo y mujer negra o mulata, pero nunca vemos lo contrario. El hombre tiene siempre un status socio-racial superior al de la mujer. En Momil, las prostitutas negras de trece o catorce años ofrecen sus cuerpos a los hacendados blancos, a los ojos de todo el mundo, durante la fiesta de San Antonio.

SANTO DOMINGO VIDAL DE CHIMA, EXPRESION DE LAS CREENCIAS DE LOS ZENUES Y DE LOS MESTIZOS

El caso de este santo es interesante porque las creencias sobre sus cualidades y el culto que se le brinda, sintetizan de algún modo la religiosidad indígena y la mestiza. Por un lado se asocia con los encantos subterráneos, pero también presenta rasgos comunes con algunos santos católicos. Además la historia de Santo Domingo pone de presente los conflictos que se presentan con la Iglesia y las autoridades a raíz de estos cultos considerados paganos y las alianzas que se presentan entre indígenas y campesinos mestizos para oponer resistencia a la represión religiosa. Hemos encontrado distintas versiones sobre la vida de Domingo Vidal, nacido en Chimá a fines del siglo pasado. Chimá hace parte del territorio del resguardo de San Andrés, pero hoy en día la mayor parte de su población es mulata y mestiza. Algunos ancianos alcanzaron a conocer a Domingo personalmente durante su juventud. Sobre su tumba, en el cementerio, los chimaleros construyeron una capilla. La iglesia principal permanece cerrada y en 1984, cuando observamos la fiesta, no había párroco permanente. Los tres primeros relatos fueron recogidos entre los zenúes, el cuarto corresponde a la novela de Manuel Zapata Olivella (1982) *En Chimá nace un santo*.

Variante 1

Domingo, además de ser inválido, era un gran adivino; en un papel, colocado sobre su pecho, escribía las indicaciones que permitían a los campesinos encontrar los objetos perdidos. Era el mejor apostador de gallos de la región. Solo se alimentaba con pan y agua y nunca comía sal. Cuando murió, los chimaleros lo enterraron debajo de la iglesia. El cura Berzal lo hizo desenterrar y cortar en pedazos porque el cadáver no se había descompuesto. El cura, el alcalde y el juez estaban presentes. Poco tiempo después, cada uno se enfermó en la parte del cuerpo que había ordenado cortar. La gente tomó el cuerpo del santo y lo enterró en el cementerio. Algunos dicen que el castigo que recibió el sacerdote fue quedar en embarazo y que algunos meses después dió a luz una niña en Loricá (Turbay y Jaramillo, 1986:255).

Variante 2

“Santo Domingo era un hombre. Nació un niño hoy y cuando estaba en la barriga de la mamá todavía, el marido era malo y le daba azotes. El niño habló y le dijo:

— Aguántese mamá hasta que yo nazca.

Ella no dijo nada, calladita la mamá, se aguantó. Cuando nació él, llegó la mamá y le dijo:

— Mamá, no ha mamado, él no hace por coger el seno.

Entonces la viejita salió y compró canela, y compró leche, le compró el tetero. cuando la viejita le fué a llevar eso compuesto, él lo cogió, él mismo, de un día de nacido.

— Ay! cómo va a ser eso!

Cuando ya tenía como cinco días de nacido, no se que palabra dijo y la gente se abismó:

— Va a ser santo porque habló.

Un señor que se le había perdido un ganado llegó y dijo:

— Yo vengo a ver si el niño me adivina dónde está un ganado. Y el niño:

— Su ganado no está perdido, está para perderse porque lo coge la ciénaga y lo pierde, apúrele!

Y el señor encontró todo el ganado a la orilla del río. Y ya le ofrecieron una caja de velas y le fueron haciendo milagros. Y el nunca cogió el seno, todo era el agua de panela, la leche y el pan. El después se murió. El era gallero. El gallo que él decía que ganaba, eso no se perdía. Escribía en un papelito en el pecho. El Padre no quería que lo enterraran en la iglesia. Entonces lo enterraron mitad adentro y mitad afuera. Al mes se murió el padre, era de Lorica.”

Variante 3

Una mujer advertía con frecuencia a su marido que podía quedar encantado por cazar animales en exceso. Un día el hombre persiguió a un venado hasta el interior de una cueva. Allí se encontró con Santo Domingo quien le permitió matar un venado con la condición de que no matara todos sus anima-

les. Además le regaló un gallo para que lo llevara a las riñas, pudiera vivir con las ganancias y no tuviera que cazar sus animales. La esposa del hombre, preguntaba con insistencia por el origen de ese gallo que ganaba todas las peleas. El hombre le reveló que había sido un regalo de Santo Domingo. La gente se enteró y fueron a espiar al santo quien tuvo que abandonar la cueva.

Variante 4

Domingo Vidal era un inválido que había escapado al incendio de su casa sin ninguna quemadura. La población decía que era un milagro y que Domingo era un santo. A su muerte, un gran movimiento religioso enfrentó a miles de campesinos con la Iglesia y las autoridades civiles quienes no aceptaban que Domingo fuera enterrado bajo el templo.

Santo Domingo, contrariamente a otros santos estudiados hasta aquí, fue un personaje real. Lácides Berzal fue el párroco de Loricá entre 1895 y 1936. Según los archivos de las parroquias, visitaba los pueblos vecinos para bautizar a los niños. Firmó los registros de bautismo de Sabaneta en 1895, de Momil en 1906, de Purísima en 1889, entre 1924-1925 y entre 1932-1936, los de San Andrés entre 1893 y 1904. No tenemos más información sobre este sacerdote, pero ha debido ejercer una gran influencia en la vida religiosa de los campesinos del bajo Sinú durante los 41 años de su apostolado.

Las circunstancias que permiten atribuir a Domingo el título de Santo son diversas. Zapata muestra la resistencia al fuego como la evidencia principal de la santidad de Domingo (versión 4). Nosotros hemos encontrado esta oposición al fuego en los “encantos” que viven bajo las lagunas y en los santos de piedra. Cada año los habitantes de Chimá celebran la fiesta de Santo Domingo durante tres días. Los peregrinos colocan velas sobre el piso de la capilla. Cuando las velas se consumen a la mitad, las retoman. Estas serán empleadas en caso de enfermedad, frotando la cera contra el cuerpo y serán encendidas para protegerse de las tempestades.

De otro lado, Domingo parece tener un lazo íntimo con los animales domésticos que puede encontrar (versiones 1 y 2) y con los animales salvajes que viven con él en la cueva (versión 3). Él es el propietario de los animales y su personalidad es asimilada a la de San Antonio, el hombre-caimán que vive con sus animales de piedra en las cuevas de Palmito. La mujer del cazador (versión 3) teme que su marido encuentre un encanto, enseguida el cazador encuentra a Santo Domingo protector de los venados y de los armadillos y

dador de gallos. La pasión por los gallos y el hecho de ganar todas las peleas constituyen rasgos de virilidad en este hombre inválido. En los pueblos de la Costa Atlántica, las peleas de gallos son un importante lugar de encuentro para los hombres. Ellos se identifican con esos animales que se batan hasta la muerte. Las apuestas expresan los enfrentamientos entre los hombres encarnados simbólicamente en los gallos.

El ayuno de Santo Domingo aparece también en las historias sobre San Antonio y sobre el profeta Enoch quien recorría la región hace 50 años. Abstenerse voluntariamente de comer es probablemente un rasgo que los zenúes adoptaron de los santos católicos que poseían un espíritu de mortificación. Lo mismo ocurre con el cadaver sin descomponer. Santo Domingo favorece las cosechas abundantes. Una circulación de semillas tiene lugar entre los peregrinos que llevan arroz y maíz el dos de marzo y lo dejan algunas horas cerca de la tumba.

El sacerdote incrédulo fué castigado en su cuerpo: la parálisis, la pérdida de sus brazos, el mal olor y el embarazo son los signos visibles de su falta. Su embarazo nos coloca delante de otra situación de inversión sexual: el cura es un hombre que habiendo provocado al santo, se convierte en una mujer. Es una idea que confirma la explicación que los zenúes dan del travestismo que se presenta en la fiesta de San Simón: es una humillación, una mortificación. Podríamos incluso pensar que se trata de una autopunición simbólica que evitaría un castigo real como el que sufrió el padre Berzal.

LA CORRALEJA EN EL MARCO DE LAS FIESTAS PATRONALES DE LOS PUEBLOS CON POBLACION BLANCA Y MESTIZA

Aspectos históricos de la corraleja

Para finalizar queremos analizar, una modalidad de fiesta patronal diferente a la cumbia y al fandango. Se trata de la corrida de toros, conocida regionalmente con el nombre de corraleja. Los juegos taurinos de la Costa Atlántica resultan de un sincretismo entre las corridas clásicas de la península Ibérica, los rituales religiosos indígenas y algunos elementos culturales aportados por los esclavos africanos. Los españoles importaron los primeros toros a América en el siglo XVI. Perú y México poseen las plazas y las ganaderías más antiguas del continente. En la época colonial, las ciudades organizaban lidias de toros para celebrar un matrimonio importante o el nacimiento de un

príncipe español. En los pueblos, las corridas eran menos espectaculares y se reducían a soltar varios toros por las calles. Los indios de los Andes introdujeron rápidamente las corridas en sus fiestas tradicionales. Para ellos, la fuerza del toro y la valentía del hombre eran más importantes que el arte y el estilo del matador (Zimmermann 1975:20-21).

En el siglo XVI, las corridas eran en España un juego ecuestre de la aristocracia. Durante el reino de los Borbones, los toreros de a pie adquirieron mucha importancia y su lugar en las corridas se consolidó plenamente en el siglo XVIII. La primera corrida que tuvo lugar en la Costa Atlántica fué probablemente aquella organizada en San Sebastián de Buenavista por Pedro de Heredia para celebrar su victoria sobre otro conquistador que le disputaba el golfo de Urabá (Simón 1953:198). Durante la época colonial, las ciudades pobladas por españoles como Cartagena y Mompox, organizaban juegos taurinos. El alcalde de Mompox, había prohibido al Marquez de Santa Coa organizar carreras de toros en la calle donde vivía. En revancha, el Marquez elevó una queja al virrey diciendo: “todas las tardes, los toros son tirados con cuerdas antes de ser degollados en el matadero; en consecuencia, la carne vendida está en mal estado y repugna a la mirada”. Agrega que los oficiales reales abandonan sus obligaciones para ir a ver este juego, que esta actividad ocasiona conflictos entre los padres y sus hijos, entre los amos y sus esclavos. Finalmente el Marquez propone señalar los días y los lugares donde esas diversiones públicas podrían desarrollarse sin perjuicio, como es la costumbre en España. En ese entonces, las corridas comenzaban por un juego con las mantas, seguido de la pica y de las banderillas para terminar con un segundo turno de picas y de mantas, acompañados siempre de música. Los carniceiros tenían el privilegio de matar a las bestias al día siguiente (Andrade 1966:2016-2018).

La palabra corral, que sirve para distinguir el patio donde el ganado es encerrado, ha dado origen al vocablo *corraleja* con el cual los habitantes del Caribe designan sus corridas. Estas deben su origen a esos juegos junto a los mataderos y a los juegos de los vaqueros en el momento de reunir sus rebaños. Más tarde, esos corrales se construyeron al lado de la hacienda y cerca de las barracas de los peones; de esta manera el número de espectadores aumentó. Los hacendados empezaron a organizar corridas de toros con ocasión de sus cumpleaños o de la llegada de invitados ilustres. Las corridas en las haciendas tuvieron tal éxito que los corrales se hicieron demasiado pequeños y los campesinos construyeron ruedos más grandes

en las plazas de los pueblos y en los playones de las ciénagas y ríos (fig. 6). Se trataba de edificios que se podían desarmar después de uno o varios días de fiesta (Santana 1986:9)

Los campesinos recuerdan cómo, hace veinte años, ellos elegían una junta de fiestas para preparar la corrida. Esta junta recogía entre los habitantes del pueblo, el dinero necesario para pagar los músicos. Cada familia aportaba cuatro o cinco postes y bejuco para construir la plaza. Esta era cuadrada, como los corrales de las haciendas. A un lado, se preveían entablados elevados para el hacendado que ofrecía los toros, para los miembros de la junta y para los músicos. El pueblo miraba la corrida de pie, a través de los postes. Los toreros no tenían un salario fijo y pedían dinero a los espectadores al final del espectáculo. Muchos muchachos iban al ruedo a provocar las bestias. Cada pueblo tenía dos o tres hacendados que procuraban los toros. A principios de siglo, los mejores toros de la raza "criolla" eran escogidos para las corridas y un poco más tarde los de raza Cebú los reemplazaron. Actualmente los toros son el resultado de un cruce entre Cebú y Miura.

La fiesta en corraleja

Las corralejas constituyen el atractivo principal de las fiestas religiosas en las ciudades y pueblos de los departamentos de Córdoba y Sucre. Si no hay corraleja, la fiesta religiosa se limitará entonces a una feria comercial, a las competencias de los jinetes, a los fandangos y a las visitas al santo. Una corraleja puede durar tres o cinco días durante el verano, que se extiende desde noviembre hasta abril. La gente aprovecha así el buen estado de los caminos. Además los campesinos cuentan aún con el dinero ganado durante las cosechas y no tienen mucho trabajo, pues deben esperar las lluvias para comenzar las siembras. Las plazas más grandes, con varios pisos de graderías, se encuentran en Sincelejo, Sincé, Sampués y San Onofre. Las corridas atraen durante cinco meses a una numerosa población itinerante que conoce bien el calendario de fiestas: propietarios de juegos de azar y de restaurante, vendedoras de pan y de fritos, prostitutas, vendedores de cerveza y de ron, etc.

La corraleja tiene generalmente lugar durante las fiestas patronales, como un medio de honrar al santo del pueblo. Recordemos que en España el culto a los santos estaba también relacionado con las corridas. En Sincelejo, la Iglesia propició la construcción de palcos alrededor de la arena. El dinero de la venta de las boletas era empleado para las necesidades

del templo. La puerta principal de la iglesia era al mismo tiempo la entrada a los palcos. Muchos matrimonios y bautizos tenían lugar durante los días de fiestas (Gutierrez 1978). Sin embargo, en ciertos pueblos los curas prohibieron las corridas durante las fiestas religiosas y la población tuvo que desplazar la fecha de los juegos taurinos. Cuando el día del santo patrono del pueblo coincide con la estación de lluvias, los habitantes cambian la fecha de la fiesta patronal para poder llevar a cabo las corridas.

Actualmente cada miembro de la junta organizadora (integrada siempre por hombres) aporta una suma para reunir un capital inicial para pagar los gastos de la fiesta. La inversión se recuperará con la "venta de la plaza" o sea que venden el derecho a construir el corral y a instalar restaurantes y bares. Las vendedoras de pan y de fritos pagan un impuesto a la alcaldía. El monto de dinero que la junta percibe varía según la importancia del pueblo. La junta debe pagar a la banda musical, al dueño de los toros porque ya no los prestan gratuitamente como antes, a cada torero (mantero), a los banderilleros, a los picadores y a los muchachos que limpian la arena y recogen las botellas vacías de ron y de aguardiente.

Los campesinos lamentan que la corrida se haya convertido en un negocio, que la construcción de las plazas ya no sea un trabajo colectivo y que los hacendados no ofrezcan gratuitamente las reses. La junta está constituida por los blancos y los mestizos más ricos del pueblo que pueden asumir los riesgos económicos. Las relaciones entre los campesinos y los hacendados están impregnadas de sentimientos ambivalentes. El rico ganadero es visto como un benefactor, como un hombre generoso que "da" los toros para procurar una diversión a su pueblo. Al mismo tiempo, el hacendado es considerado un hombre avaro, que acapara la tierra, que explota económicamente a sus peones y que quiere obtener un beneficio político de la corrida.

El hacendado, quien tiene un enorme poder y controla la alcaldía y a todos los funcionarios de municipio, decide si ese año habrá corraleja y da su apoyo a la junta de fiestas. Trata de reforzar de esta manera los lazos con sus peones y los habitantes del pueblo que constituyen su electorado. El primer día de las corridas, los músicos, la junta y otras personalidades son invitadas a su casa para comerse un novillo y beber ron antes de ir a la corrida a las dos de la tarde. El hacendado va acompañado de su familia y lleva varias cajas de botellas de ron y de aguardiente que ofrece a los toreros, a los porteros, a los peones que cogen con el lazo a los toros que deben ser conducidos de nuevo a la hacienda, a los amigos, etc. Al medio

día la llegada de los treinta toros es anunciada con disparos. Muchos hombres se aglomeran alrededor del camión que los trae para ver a las bestias descender por la rampa y entrar en sus toriles o "embarcaderos". A las dos de la tarde un petardo anuncia el inicio de la corrida. Unos momentos antes, una enorme vaca de tela, la "vaca loca", rellena de fuegos de artificio y de petardos, es quemada en medio de la arena. En algunas localidades los jóvenes queman una llanta o cualquier objeto que contenga pólvora.

Los cuatro o cinco toreros pagados por la junta son llamados manteros, de la palabra manta que designa su capa roja. Ellos saben torear pero no son toreros profesionales. Son conocidos por sus apodos y casi siempre son mestizos que trabajan como corraleros en las haciendas durante los meses de lluvias. Algunas personas creen que los toreros han firmado un acuerdo con el diablo para aprender a torear o para no morir durante la corrida. Se dice también que el mejor torero en una corrida es el diablo mismo o que el torero es Juan Lara, el espíritu seductor de mujeres*.

Según los pueblerinos, los toreros del Sinú introducen bajo su piel lo que ellos llaman "Niños en Cruz"; estos son muñequitos de tres centímetros que aumentan su fuerza y protegen de la agresión del toro. Estos seres se adquieren los Viernes Santos, a media noche, en un cruce de caminos en donde se ha enterrado un huevo de un ave negra. Dicen que el mantero debe hacerse una incisión en el brazo para meter a los niños en cruz y que debe podarlos periódicamente porque van creciendo. Otras personas dicen que estos personajes se alimentan de la saliva de su dueño. Los hombres que los poseen tienen una fuerza descomunal y su cuerpo está "cerrado" a las influencias negativas. De otra parte, existe la creencia que ciertos bovinos han sido embrujados por un enemigo del torero, de tal manera que cuando éste está toreando o poniendo las banderillas, ve dos toros, uno verdadero y uno falso; se dirige al toro imaginario y el toro real aprovecha para matarlo (Santana 1986:63).

El desarrollo de la corrida de la Costa Atlántica no sigue una secuencia precisa a diferencia de la corrida española. Los toreros son acompañados al ruedo por decenas de muchachos entre dieciseis y veinte años de edad.

* La creencia en un pacto entre el torero y el diablo existe en otros grupos amerindios. Entre los mayas de Yucatán, ese diablo integra diferentes espíritus subterráneos prehispánicos. Los mayas creen que un día, el toro, hijo del diablo, tomará el alma del torero, matándolo (Boccaro 1985).

Los toreros son más prudentes y no se lanzan a torear sino en ciertos momentos en que el animal no ofrece demasiado peligro. Por el contrario, los muchachos, borrachos, corren muchos riesgos. No usan capa y sólo torear con pañuelos, paraguas, sombreros, etc. Si el toro no es muy agresivo, los peones lo enlazan y lo conducen al toril donde el camión de la hacienda lo espera. Si el torero es "bueno", un grupo de cinco o seis picadores a caballo entra en escena corriendo alrededor del ruedo e hiriendo el lomo del animal con sus garrochas adornadas con figuras geométricas.

Los banderilleros pueden salir en cualquier momento haciendo peligrosas piruetas. Después suben a los palcos para pedir dinero a los grandes propietarios. Estos lanzan billetes y botellas de ron al ruedo, justo al lado del morlaco para atraer así a los muchachos ebrios, que no ven el peligro y resultan heridos por la bestia. En ciertos pueblos, dejan salir varios toros a la vez para aumentar el riesgo y la emoción de la fiesta. El sentimiento de peligro se comunica por fuera de la arena: los palcos, los bares, los burdeles son lugares de disputas, a veces trágicas, entre los hombres ebrios.

Los espectadores gritan de terror y de gozo. Las mujeres cubren sus ojos cada vez que el toro persigue a uno de los muchachos. Estos son llamados "patos" porque van donde nadie los ha invitado. En los palcos se escuchan comentarios a propósito de cada toro. Los animales más famosos por su agresividad son conducidos a varias corridas; como ya conocen el ruedo, el peligro aumenta. Se dice que un toro es de tres, cuatro o cinco plazas, según el número de corridas en las cuales haya particiado. Cada una de estas bestias es conocida por su nombre: El Tío Mono, El Enano, etc.

Los hombres que miran la corrida, gritan: "Ojalá lo coja, para qué es marica", "Que se lo mame por el culo" y frases parecidas. Los muchachos en la arena, bailan y muestran su trasero al toro hasta que los persigue. El éxito de la fiesta se mide por el número de muertos y de heridos. Las víctimas son los "patos" y no los manteros quienes ocupan un lugar secundario en el espectáculo. Una ambulancia espera afuera para conducir los heridos al hospital más próximo.

Las dos bandas, situadas en extremos diferentes de la plaza de toros, tocan por turnos durante la corrida de tal modo que la música no se deje de escuchar. Interpretan porros, merengues, puyas, cumbias y otros ritmos caribeños pero no pasodobles como en las corridas clásicas de las plazas de Bogotá, Manizales, Medellín y Cali. La corrida finaliza hacia las seis de la

tarde y la gente se dirige a sus casas con el fin de prepararse para el fandango. La danza se prolonga hasta las dos de la mañana durante tres días consecutivos. Cuando la fiesta patronal ha terminado la plaza se desarma y los postes de madera son enviados a otro pueblo.

Apuntes para comprender el simbolismo de la corraleja

Pitt-Rivers (1983) ha señalado que la corrida andaluza es un sacrificio a la naturaleza con el fin de obtener para los seres humanos virilidad y fecundidad. Esta recuperación de una fuerza natural se efectúa por medio del intercambio de sexo entre el torero y el toro durante las cuatro fases de la corrida: el paseo y los tres tercios. El cambio de sexo es visible especialmente en los detalles del vestido y del comportamiento. El torero tiene un papel femenino en los dos primeros tercios, pone su capote como una falda, provoca al toro, lo "seduce", pero no lo mata; el toro simboliza al personaje que trata de penetrar a la bella mujer (el torero) que mueve su falda (el capote). Se dice que en el primer tercio, el torero hace "Verónicas" con su capa, él se identifica con esta mujer que habría enjugado el rostro de Jesús antes de ser crucificado. En el segundo tercio entran en escena el picador y los banderilleros. El picador es visto como un hombre y el caballo como su mujer. Esta engaña a su marido y se deja seducir por el toro que trata de dar cornadas. Todo esto pasa bajo los ojos del hombre quien no parece darse cuenta. El es el consorte burlado, el cornudo. En la última fase, el torero retomará su papel masculino matando al animal. Las orejas y la cola del toro representarían la fuerza que ha heredado el diestro. Los espectadores, sobretodo los hombres, se identifican con el torero en cada suerie de la corrida. Ellos reciben también la virilidad del cornúpeto por intermedio del matador: el público



Figura 6. Corraleja de Sampedra, enero de 1989.

lanza diversos objetos a la arena (sombreros, pañuelos, flores), el espada los toca y los devuelve a las graderías.

Pitt-Rivers analiza la significación de los colores negro y rojo de los vestidos que se usan para asistir a las corridas y particularmente su relación con la sangre del toro y de la mujer durante su ciclo menstrual. El miedo a la sexualidad y a la sangre menstrual es de alguna manera superado a través de este rito sacrificial que da al hombre toda la potencia del toro que ha matado⁹.

No podemos aplicar integralmente esta interpretación de la corrida a la del norte de Colombia. El diestro de la Costa Atlántica no es un sacrificador. Los astados regresan a la hacienda después de la corrida. Es cierto que, como en la corrida española, se trata de un sacrificio, pero humano. Los hombres y no los animales deben morir para asegurar el éxito de la fiesta. Los toreros y los "patos" se convierten en las víctimas potenciales de la inmólación. Si admitimos que en la corrida española el torero no retoma su masculinidad sino matando al toro, habría que deducir que el torero colombiano no abandona nunca su papel femenino. Los hombres se aproximan al morlaco y lo provocan con toda clase de objetos, pero no lo matan. La posición femenina de los toreros explica las expresiones vulgares gritadas por los hombres que miran la corrida: el toro representa un hombre que va a penetrar (con sus cuernos) al lidiador. Este es considerado por lo tanto como un homosexual, como un hombre que adopta gestos propios de las mujeres para seducir a otro hombre.

Algunos analistas han afirmado que el muchacho que está en la arena es un "verdadero hombre" por su coraje, que su primera mujer será probablemente una de las prostitutas de la fiesta y que los hombres que no se meten a la arena son humillados, insultados y calificados de cobardes (Paternina 1987). Estas interpretaciones parecen contradecir la nuestra, pero esta contradicción desaparece si uno analiza la corrida desde el principio de las actividades hasta el final del fandango. Después de haber participado en muchas corridas, estamos convencidos del carácter femenino de los toreros. Obtuvimos la prueba más contundente en la corrida de Buenavista, entre Sincelejo Magangué. Para salir del pueblo, tomamos un

⁹ Retomamos igualmente algunos planteamientos hechos durante una conferencia sobre el simbolismo de la corrida andaluza que Pitt-Rivers dictó en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, en 1988.

bus lleno de estos muchachos "patos" que regresaban a su casa en Magangué. Todos estaban borrachos y durante los treinta minutos del trayecto, no dejaron de hablar con voz afeminada y de hacer chistes y comentarios groseros. Decían por ejemplo, que el compañero que estaba sentado a su lado trataba de "romperlos" (penetrarlos), que el pene de fulanito había sido enterrado, parodiando una canción de moda: "A Tite lo enterraron", que creían que su vecino en el bus era una mujer pero que al tocarlo se dieron cuenta que era un hombre, etc. El líder gritaba: "El último que diga huevo muerto, ese es" y todos gritaban al unísono: "huevo muerto". Cuando llegamos a Magangué, cada vez que un muchacho se bajaba del bus, sus compañeros le gritaban por la ventanilla: "Dame un beso", "A ti no se te para (el pene) ni con un misil", etc. Los hombres que asisten a la corrida se identifican con los toreros y solo retomarán su papel masculino en el fandango. El juego se repite, pero esta vez entre el hombre y la mujer, hasta que ella es conquistada en el mismo ruedo donde el hombre "seductor" fué corneado por el toro¹⁰. Los hombres serán, ahora sí, verdaderos hombres" y los muchachos tendrán probablemente su primera experiencia sexual. En este sentido la corrida es un rito de iniciación: ella introduce a los "patos" en el mundo de los hombres.

El análisis de la corrida ha mostrado que los toreros se ofrecen como víctimas para asegurar la revitalización de la comunidad. Un año después, el ritual se repetirá y el santo patrono derramará sus beneficios sobre la población. Leach muestra, en su estudio sobre la lógica del sacrificio, cómo los pueblos describen sus sacrificios de animales: se trata de una ofrenda a los dioses que serán así obligados a conceder sus favores a los hombres. Para llegar a esta explicación, tales pueblos han debido hacer un cierto número de asociaciones metafóricas: así como las almas de los hombres fallecidos se transforman en divinidades ancestrales inmortales en el "otro mundo", el alma, es decir, la esencia metafísica de la ofrenda, es separada de su cuerpo material para que pueda ser transferida al otro mundo. El animal u objeto sacrificado sería un signo metonímico de aquel que ofrece el sacrificio. El sacerdote que lleva a cabo el sacrificio sirve de puente, entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, a través del cual la potencia de los dioses puede ser transmitida a aquel que ofrece el sacrificio. De otra parte, la víctima que es sacrificada, juega el papel de la persona iniciada en los ritos de paso. Pero como la víctima ha sido identifica-

¹⁰ Los mayas yucatecos llaman "el torito" a una danza que tiene lugar en la arena después de la corrida (Boccará 1985).

da con el donador, éste se hace también puro y es iniciado en un nuevo status ritual (Leach 1985:115-116).

La corrida del Caribe colombiano, conjuga el sacrificio y la iniciación, pero aquellos que son iniciados, los muchachos “patos” son al mismo tiempo las víctimas del sacrificio, sin que tenga lugar ninguna substitución de orden metonímico. El animal no reemplaza aquí al hombre como objeto sacrificado. El carácter homosexual de los muchachos deja ver su estado liminal. Ellos han entrado en un espacio sagrado, la arena, y pierden así sus rasgos infantiles: ellos ya tienen edad suficiente para exponerse con valentía al animal, pero no son aún “verdaderos hombres”. Esa noche, en el mismo ruedo, cambiarán de status y serán reintegrados al mundo normal de los hombres. Gracias a este ritual sacrificial, la comunidad entera recibe la protección del santo.

OBSERVACIONES FINALES

Sería necesario explorar la historia de la evangelización en el territorio de la antigua gobernación de Cartagena para comprender la cabalidad las particularidades de la expresión religiosa en el Sinú con respecto al contexto nacional. Esto ameritaría otro trabajo y por eso solo enunciamos aquí algunos factores que deberían ser investigados por los historiadores: el número de religiosos que emprendieron la evangelización de los indios (que al parecer fué muy bajo por la falta de minas de oro que generaran riquezas para sostener a los curas doctrineros), la formación recibida por los frailes de las distintas órdenes (especialmente franciscanos y dominicos) y por los sacerdotes, la estructura administrativa de la diócesis y la relación del obispo de Cartagena con los guardianes de las órdenes religiosas que evangelizaban a los indios, la actitud de los encomenderos frente a los curas doctrineros, el papel de las escuelas para indios, las características de la pedagogía empleada para enseñar la doctrina y el contenido mismo de ésta última. Sería importante estudiar cuál fué la posición de la Iglesia con respecto al culto a los santos. Estimuló este culto a pesar del riesgo de caer en la idolatría que pretendían combatir y de conceder la razón a los protestantes que los acusaban de adorar imágenes? Las figuras de San Luis Beltrán y de San Pedro Claver, quienes catequizaron a los indios y negros de Cartagena, deben ser estudiadas en profundidad. Es imprescindible analizar el papel que cumplieron el teatro religioso, la música sacra, la pintura, la escultura y la talla de figuras religiosas y la utilización de imágenes impresas en la conversión de los indios y los negros de la región de Cartagena y compararla con la influencia que tuvieron estos mismos factores en la zona

andina. Deben discutirse las implicaciones de la "captura" de los lugares sagrados de los indios para transformarlos en lugares de culto de los santos o de la Virgen (como el cerro de la Popa en la bahía de Cartagena).

La arquitectura religiosa colonial, no sólo de los templos de las ciudades habitadas por españoles como Cartagena, Tolú y Mompo, sino de las capillas de los pueblos de indios, debe ser comparada con la de otras regiones de modo que podamos captar el sentido de la estética y la percepción visual de los seres sobrenaturales y de lo sacro que se fué construyendo entre los nativos del Caribe.

Un estudio diacrónico sobre la estructuración de la religiosidad en esta región del país tendría que considerar indudablemente el aporte de los negros y de los mestizos que ya en el siglo XVIII eran una significativa mayoría. La evangelización de los negros no fué emprendida por los obispos y sacerdotes sino por los jesuitas por lo cual habría que analizar la obra de Alonso de Sandoval quien da instrucciones a los miembros de su orden sobre la pedagogía adecuada para convertir a los negros que llegaban del Africa. Un análisis del papel desempeñado por la Inquisición y por los cabildos de negros arrojaría muchas luces sobre los fenómenos de sincretismo religioso y de resistencia cultural que tuvieron lugar en Cartagena. Los estudios sobre la población mestiza no son numerosos; las fuentes son escasas por tratarse de una población "libre", no sujeta a los encomenderos ni a los amos esclavistas, que no pagaba tributo, que vivía dispersa en los montes ("arrochelada") por fuera de la acción de las autoridades y de la iglesia. Sin embargo, son las creencias y las prácticas culturales de esa población mestiza las que pueden dar cuenta de los resultados del contacto entre amerindios, europeos y africanos. El análisis de las reducciones de indios en el siglo XVI y de las fundaciones de pueblos mestizos en el siglo XVIII explicaría en buena medida la funcionalidad del culto a los santos, pues nos aclararía los mecanismos de identificación que emplearon esas comunidades o grupos reunidos por orden de la Corona, las relaciones que se establecieron entre ellos y su expresión en el plano simbólico.

Esperamos que este trabajo no solo contribuya a la comprensión de la vida religiosa de la población del Sinú y las sabanas sino que genere interrogantes que estimulen el debate y la investigación entre las personas interesadas en la cultura del Caribe colombiano.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, G.

- 1966 Un juicio sobre las corridas de toros en la colonia. La villa de Mompo, teatro de los acontecimientos. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 9 (10):1016-1022. Bogotá.

BERNAND, Carmen.

- 1990 Seducción o castigo: el poder de los cerros en la Sierra del Ecuador. *Folklore Americano*, 50: 218-220, Jul-Dic.

BOCCARA, Michel.

- 1985 Les enfants du diable: élevage et corrida chez les mayas yucateques. *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXI:7-28. París.

CARO BAROJA, Julio.

- 1979 *Le carnaval*. París, Gallimard.

DANE.

- 1991 *Estadísticas municipales de Colombia*. Santafé de Bogotá

DIAZ, Antolín.

- 1935 *Sinú, pasión y vida del trópico*, Bogotá, Santafé.

FRIBOURG, Jeaninne.

- 1985 La fête patronale en Espagne. Sustrut du Carnaval. En *La fête et la communication, Actes des Rencontres Internationales de Nice*:41-53, Marzo 1984, Serre.

GUTIERREZ, Rosario.

- 1978 La fiesta en corraleja: consideraciones sobre su papel dentro del contexto socio-económico regional. Monografía de grado. Departamento de Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín.

HARRI, Davidson.

- 1970 *Diccionario folclórico de Colombia*, T. II. Bogotá, Banco de la República.

INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA.

1987 *Música tradicional popular colombiana*. Bogotá, Procultura S.A.

LEACH, Edmund.

1983 *Cultura y comunicación, la lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, s.XXI

NEGRETE, Victor y J. Galeano

1986 *Pueblos de la Ciénaga: cuenca del río Sinú*. Bogotá, Ed. Carrera 7 Ltda.

PATERNINA, Carlos.

1987 Origen y composición de la corraleja en las sabanas de Sucre. Informe de trabajo de campo. Departamento de Antropología, U. d.A., Medellín.

PITT RIVERS, Julian.

1983 Le sacrifice du taureau. En *Le temps de la réflexion*, IV, París.

REICHEL DOLMATOFF, Gerardo.

1977 *Estudios Antropológicos*. Bogotá, Colcultura.

SANDOVAL, Alonso de.

1956 *El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá.

SANTANA, Juan.

1986 *El mundo de las corralejas*. Montería, Corso.

SIMON, Fray Pedro.

1953 *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias occidentales*, T.V. Bogotá, Kelly.

TURBAY, Sandra Susana Jaramillo.

1986 La identidad cultural entre los indígenas de San Andrés de Sotavento-Córdoba-Colombia, Monografía de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.

TURBAY, Sandra.

1993 Croyances et pratiques religieuses des zénus de la plaine caraïbe colombienne. Tesis de Doctorado de tercer ciclo en Antropología Social y Etnología. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel.

1982 *En Chimá nace un santo*. Seix Barral.

ZIMMERMANN, Rosemary.

1975 la fiesta brava. *Américas*, 27 (2) 29-33. Washington.