

**ENTRE LA LOCALIDAD Y LA NACION
ASPECTOS POLITICOS DE LA
CONSTRUCCION DE IDENTIDADES
EN UN CONTEXTO REGIONAL.**

GLORIA ISABEL OCAMPO A.*

* Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia

Analyses of the process of formation of the Colombian Nation generally include two suppositions, explicit or not. One is the existence of a national identity which operates simultaneously as a foundation, as a factor and as a model in the construction of the concept of nation; the other is the preeminence accorded to the role of the state and of the various elite groups in this process. The study of political identities - in the broadest sense of the term - in the Sinú region of northern Colombia, allows us to formulate some general conclusions. In the first place, the concept of a national identity is questioned. In its place we find an intricate pattern of multiple identities which are usually contradictory and which are established through adhesions and identifications which vary in their degree of permanence but which are generally shifting. Secondly, in the construction of the concept of the Colombian nation, the participation of the different sectors and segments of society is re-evaluated, taking into account the contribution of those sectors excluded from power. The concept is built up in ways that are often strange and idiosyncratic and frequently marginal to mainstream thought. Finally, once this participation is recognised, the concept of citizenship must be redefined and expanded to include these diverse ways in which it is exercised.

INTRODUCCION

La identidad, en diversos niveles y acepciones, ha llamado la atención de los analistas sociales en Colombia, debido, al menos en parte, a sus implicaciones políticas, al hecho dado de la diversidad étnica y regional, a los efectos de ésta sobre la constitución de la unidad nacional, y a la preocupación que suscita la frecuentemente invocada “falta de identidad”. Algunos historiadores se han ocupado del surgimiento y desarrollo de la identidad nacional y del papel por ella jugado en la construcción de la nación, mientras los antropólogos se han orientado hacia su estudio en contextos más delimitados: identidades étnicas, de género y regionales; algunos se han preocupado por la articulación entre éstos y otros niveles, más incluyentes.

Me propongo examinar el asunto de la identidad nacional y de su relación con pertenencias étnicas, políticas y religiosas, tratando de aprehender la

emergencia y desarrollo de identificaciones en estos campos, que habrían contribuido a perfilar ideas de unidad, dando sentido a una nación inicialmente concebida en términos políticos y administrativos. Para ello señalaré algunos elementos a partir de la indagación -en un contexto regional- sobre la representación que los sujetos tienen de su pertenencia a la sociedad -a distintas escalas de sociedad-, sobre la lectura que de la nación se hace desde la región, y sobre la manera como desde aquella ésta se configura. Me restringiré a los aspectos más específicamente políticos de la identidad, teniendo en cuenta visiones del mundo y experiencias históricas allí implicadas; abordaré el problema en la perspectiva de los sujetos, a partir de las identificaciones que se derivan de una historia común y de la existencia de sistemas de símbolos compartidos.

No busco identidades cerradas, acabadas, sino los fragmentos, que a manera de mosaico, configuran el cuadro de las identidades. Me ubico entonces en una perspectiva teórica según la cual la identidad no es una realidad substantiva, empírica o inalterable, ni existe como identidad de la sociedad consigo misma. Levi Strauss plantea el carácter problemático de este concepto:

“A pesar de la diferencia geográfica y de los contenidos culturales (...) hemos percibido que todas esas sociedades y esas culturas, lejos de afirmar una identidad substancial (...) hacían explotar, lo que se podría considerar como tal en la experiencia vulgar, en una multiplicidad de elementos que luego se reconstruye de diversas maneras según las culturas consideradas” (Lévi-Strauss 1977:330).

La identidad opera en diversos niveles y registros, se apuntala en referentes heterogéneos, se construye -a través de identificaciones- en contextos culturales e históricos determinados, y se expresa simbólicamente. Su análisis nos remite al campo de las representaciones que los sujetos construyen a través de un juego relacional con la diferencia -con el otro-, constitutivo de identidad:

“(La) relativa labilidad del grupo (...) y la recurrencia fuera de él de factores internos de su identificación, abren la doble vía de una lectura que tenga en cuenta la refracción a los ojos del sujeto (...) de los factores de su pertenencia al grupo, y de otra parte, la relación de los rasgos distintivos con otros conjuntos donde aparecen los mismos elementos” (Benois 1977:18)

Incluyo la identidad entre aquellas realidades que, según Geertz, otros enfrentan en dimensiones mayores (el Poder, la Autoridad, la Violencia, el Prestigio) y que los antropólogos escriben con minúsculas y estudian en contextos pequeños, domésticos, desde donde pueden acceder a interpretaciones más amplias, “a la descripción de los paisajes culturales de una nación, de una época” (Geertz 1989: 33).

LA REGION Y EL POBLAMIENTO

Aunque el análisis se centra en lo que hoy es el departamento de Córdoba, este debe ser considerado teniendo en cuenta un ámbito más amplio, es decir, una región conformada por las sabanas de Córdoba y Sucre, las riberas, sistemas de caños y ciénagas de los ríos Sinú, San Jorge, y parte del bajo Cauca. A pesar de sus diferencias internas, este territorio presenta algunos rasgos comunes y cierta complementariedad que nos permiten percibir un horizonte cultural, social e histórico interrelacionado.

El poblamiento blanco de esta región se desarrolló desde Cartagena, tomando como centros a Tolú en el siglo XVI y a Mompo en el siglo XVII (Fals Borda 1973:6), alrededor de los cuales se desarrolló el régimen hacendario en el cual el trabajo indígena estuvo mezclado con la esclavitud. Como lo he expuesto en otro trabajo (Ocampo A. 1988:117), en la frontera, el poblamiento basado en pequeños núcleos de familias que habitaban cerca a sus parcelas en las riberas de ríos, caños y ciénagas, fue practicado, recurrentemente, por grupos de negros, indios, blancos pobres y mestizos, como estrategia de evasión y de sustracción al control de encomenderos, hacendados, dueños de esclavos o autoridades. Lo anterior posibilitó la formación de una población "suelta" en oposición a aquella sometida a las instituciones coloniales ubicada en los territorios abiertos¹.

A partir de 1774 se llevaron a cabo las campañas de poblamiento adelantadas por don Antonio de la Torre y Miranda, en el Sinú, y por el padre Joseph Palacios de la Vega, en el San Jorge. En su introducción al diario de este último, Reichel Dolmatoff subraya el papel de las poblaciones "como crisol donde se funden las diversas tradiciones culturales", y de la actividad colonizadora como "factor importante en la formación de la población rural, poniendo en contacto a grupos que antes habían vivido aisladamente y creando así sociedades en lugar de tribus, parentelas o familias" (Reichel-Dolmatoff 1955:15,14).

La población reunida en los nuevos centros se dedicó, fundamentalmente, a las faenas agrarias como mano de obra de las haciendas circundantes, de manera independiente, o alternando las dos modalidades. Se generaron entonces dinámicas sociales y culturales que fueron dibujando los perfiles de una sociedad regional: los habitantes de los nuevos núcleos se interrelacionaron a través del intercambio y el comercio, del trabajo -en las haciendas o en sus parcelas-, de lazos de parentesco y vecindad, de la participación en prácticas y rituales colectivos, y de la adhesión a símbolos comunes, dando lugar a la creación de tradiciones culturales y formas específicas de sociabilidad.

1 Según comunicación personal de Fernán González, esta organización dual, fue general en el caso colombiano, y llevó a la construcción de dos naciones.

En la segunda mitad del siglo XIX el horizonte comarcal se amplió y la sociedad se fue haciendo más compleja por el influjo de las actividades ganaderas y extractivas cuyos efectos fueron la expansión del régimen hacendario, el desarrollo del comercio nacional e internacional, y una inmigración (interna y externa) relativamente importante. Cartagena -que había sufrido un enorme declive- se mantuvo ajena al devenir regional. Estos procesos se extendieron a las primeras décadas del siglo XX.

Pero, ¿cuáles eran las preocupaciones, las ideas en torno a las cuales se movía la sociedad sinuana en aquellos momentos? ¿Cómo se expresaban estas ideas y cuál era su relación con las interacciones sociales? Me centraré en el análisis de dos núcleos de preocupación que se conectan con la cuestión de la identidad -con sus incidencias políticas-, el primero tiene que ver con la construcción de una sociedad de “libres”, el segundo, con la inserción de la región en la sociedad nacional.

LA CONSTRUCCION DE UNA SOCIEDAD DE LIBRES

Las marcas “naturales” de identidad

Estas poblaciones -como lo anota Sevilla Casas para la región del Pacífico “vivieron virtualmente de espaldas a la nación colombiana, sintiéndose identificadas con sus ríos (...) referente poderoso para la autoidentificación regional” (Sevilla Casas 1985:7). En el diario del padre Palacios de la Vega encontramos que ya en 1787, los habitantes del Sinú eran identificados como “rianos del Sinú”, a lo cual habría que agregar, que con excepción de las poblaciones costeras, esta sociedad se orienta hacia los ríos y las ciénagas, de espaldas al mar, lo cual parece constituir un patrón de larga duración que se habría originado en Malambo (segundo milenio a. de C.):

“(…) viene la pauta de poblaciones establecidas en las orillas de las grandes lagunas de los ríos Magdalena, Sinú y otros, es decir, se trata de un alejamiento del mar y de los esteros, de una tendencia hacia una vida lacustre (...).

La lenta retirada del litoral es significativa. Los indios de la Costa Atlántica parece que nunca tuvieron una orientación manifiestamente marítima (...). La posterior concentración en las orillas de las lagunas y de los grandes ríos llevó entonces consigo una reorientación hacia el interior del territorio (...)” (Reichel-Dolmatoff 1978: 58, 59).

Hallamos evocaciones contemporáneas de esta orientación en la persistencia de la identificación del indígena (zenú) y aún del mestizo sinuano con el mundo anfibio, la cual presenta múltiples expresiones en la mitología, la tradición oral, las pautas alimenticias, y en expresiones lingüísticas como “cachaco de agua

dulce” con la cual se designa despectivamente, al sinuano que asume actitudes o rasgos del interior del país.

No podría ubicar las primeras referencias a una identificación de los habitantes de la costa como tales², pero es sabido que en la colonia, los del Nuevo Reino de Granada eran denominados “reinosos”³, lo cual constituye ya un referente respecto al cual podían situarse los demás habitantes del país. Posteriormente, la oposición “costeños-cachacos”, expresó las diferencias entre el interior y la costa, como denotación de alteridad sin que los individuos pertenecientes a estas dos categorías se autodefinaen como tales. Posada Carbó señala que desde 1874 se expresa el regionalismo en el propósito de políticos de esta región de elegir un candidato presidencial liberal y costeño (Posada Carbó 1983:115); este referente operaría pues en contextos políticos (la “bancada costeña” en el Congreso, la “Liga costeña”) o para señalar la oposición con el interior, pero en su contexto regional los costeños se definen diferentemente. En el Sinú, la expresión designa a los habitantes de las poblaciones costeras, con predominancia negra, lo cual nos remite a una doble oposición: étnica (negros de la costa/indios y mestizos del interior), y subregional (medio marítimo/medio de sabanas, ciénagas y ríos).

Al explorar aspectos de la autopercepción de campesinos, trabajadores agrarios y emigrantes rurales, en el medio Sinú, se obtuvieron respuestas que aluden a dos referentes: “gente de aquí” y “libres”, el primero indica la pertenencia a una localidad o a una subregión; el segundo la condición del sujeto autónomo. Respecto al primer referente vemos que los principios de residencia y de contigüidad operan en una doble escala: pertenencia a una localidad (o a un barrio dentro de ésta) y a una subregión natural; entre estas últimas se distinguen la costa (con predominancia negra y orientada hacia Cartagena y las Antillas), las sabanas (con predominancia blanca en el mestizaje, presencia indígena y orientada hacia Barranquilla), y el Sinú (con predominancia mestiza e influida por Antioquia, sobre todo en los sectores medio y alto del río). Estas identificaciones producen una constelación de posibilidades en la definición de la pertenencia, la cual sufre desplazamientos que dependen del referente externo; así, un habitante de San Bernardo del Viento se define como tal en relación a un pelayero (de San Pelayo), los dos se definen como bajos frente a un habitante del alto Sinú o a un sabanero, como sinuanos frente a un habitante del San Jorge y como cordobeses, frente a un guajiro.

2 Por ejemplo, José Ma. Samper no incluye al costeño entre los “tipos neogranadinos” (1861: 84)

3 En el glosario de la edición del diario de Palacios de la Vega, Reichel Dolmatoff (1955:109) afirma que el término “reano” señalaba “al habitante del Nuevo Reino de Granada y en sentido transferido a la persona del interior del país”; no he localizado en el texto este uso del término que podría hallarse en otros documentos del mismo autor, examinados por el editor.

Las etnias, las castas, el mestizaje

La pertenencia a grupos étnicos y a categorías sociales actúa también como marca de identidad persistente, inscrita en un sistema de interrelaciones sociales que, en el caso que nos ocupa, remite a la sociedad colonial, organizada según un modelo de clasificación de individuos y grupos detalladamente expuesto en una descripción de la sociedad cartagenera de mediados del siglo XVIII (en Gutiérrez de Piñeres 1889: 334-339). Allí se aprecian: a) la existencia de un complejo modelo "de castas" donde se determinaba, por nacimiento, la pertenencia a una categoría social (posición, actividad laboral, opciones matrimoniales y símbolos sociales); b) la preeminencia del factor racial como criterio de clasificación social; c) la hipervaloración del elemento blanco y del blanqueamiento, de ahí la existencia de categorías como "tente en el aire" y "salto atrás" (desvalorizadas, la primera, por quedar en un punto estacionario y la segunda, por "retroceder" en el blanqueamiento), hecho que muestra a la vez una característica que debe resaltarse: la existencia de fluidez en el sistema; d) la desigualdad económica y social entre españoles: hacendados y dueños de tierras, comerciantes, "los que viven de su trabajo" y los "polizones", muchos de los cuales se internaban en pequeñas estancias donde llevaban una vida calificada como "primitiva" en el documento.

Aparecen aquí los blancos -españoles- pobres, que con los negros y los indios, conformaron la sociedad rural sinuana. En esta región, debido a condiciones geográficas (existencia de enormes extensiones de bosques, de ciénagas y pantanos, de inundaciones estacionales lo cual hacía extraordinariamente difícil el acceso), y a razones históricas (ver tipo de poblamiento expuesto anteriormente), aquel modelo tenía pocas posibilidades de ordenar, realmente, la vida social. En la práctica se generaron dinámicas que dieron una orientación particular a las interrelaciones, que en lo referente a la condición étnica y social, se plasmaron en el aumento de la población libre⁴, en la transformación de pueblos indígenas en "pueblos de libres" y en la aparición de pueblos "sin distinción de castas" (Badel, Fals Borda, citados en Ocampo 1988:17).

Estos procesos se explican por la disminución de la población indígena, por la intensidad del proceso de hibridación -no sólo entre la población "suelta" y dispersa, sino en aquella circunscrita al ámbito de las haciendas-, y por la contratación en éstas de mestizos y aun de esclavos -muchas veces como peones y arrendatarios, lo que los transformaba en trabajadores libres (Tovar Pinzón 1988: 59). Estos hechos están en el origen de uno de los referentes de identidad -"libre"- que pretendo considerar.

4 Libres: mestizos no sometidos a formas de trabajo obligatorio.

Hay que señalar, que a pesar de la fuerza del mestizaje⁵, no nos encontramos frente a una sociedad culturalmente homogénea, ya que subsisten particularidades étnicas y subregionales que otorgan diversidad y complejidad tanto a ésta como a las identificaciones simbólicas. El "otro interno" está representado por los negros y los indios; estos últimos, asentados en el resguardo de San Andrés de Sotavento, son llamados "chinos" o "indios de San Andrés". Se les reconoce por rasgos físicos y culturales y se les distingue de los del alto Sinú y Urabá - "los gentiles darienenses" de las crónicas coloniales- que hasta fines del siglo XIX resistieron la invasión de sus territorios, el sometimiento y la asimilación cultural. Esta imagen corresponde en mayor grado a la representación ideal que la sociedad mestiza se ha forjado de los "verdaderos" indios, en contraste con aquellos "enrazados" y aculturados ("mansitos" en el sentido de domesticados) de San Andrés.

El análisis de identidades en estos grupos no forma parte de mi propósito en este trabajo, pero subrayo dos hechos que considero relevantes: uno, el entrecruzamiento del factor étnico con otros tipos de referentes en la definición de identidades de individuos y grupos; el otro, la no determinación del encuadramiento étnico en términos estrictamente raciales.

El sujeto de derechos

El otro referente que surge en la población rural mestiza, ante el interrogante de la identidad, tiene una connotación que podríamos decir histórica, apunta al reconocimiento de un conglomerado abstracto y se expresa, de manera afirmativa, a través del concepto de "libre" que evoca más de un sentido: en primer lugar, la condición de alguien no esclavo y por lo tanto, no negro; no tributario y por lo tanto, no indio. Esta acepción se relaciona con el sentido colonial del término al indicar la situación de un sujeto no sometido a formas de trabajo obligatorio.

En este orden de ideas, un libre es, aproximadamente, "un mestizo de aquí", sin que se haga ninguna alusión explícita a la idea del mestizaje como proceso del cual el sujeto en cuestión sería el producto. En el contexto indígena actual hallamos una extensión del significado del concepto que enfatiza la idea de mestizaje y de aculturación -lo no indio-, de manera que un indio puede ser considerado como "libre" si ha adoptado pautas (alimenticias, vestimentarias, etc.) de la sociedad mestiza.

5 A finales del siglo XVIII los mestizos eran ya dominantes en la región (partidos de Tolu, Sinú y Sabanas) como lo muestra el censo de 1772: de 27.347 individuos, el 66% eran mestizos, el 27,2% indígenas y el 6,8% esclavos. La composición de la población puede ser ilustrada por la descripción de un sitio de libres, San Joseph de Buenavista (Malagana), cerca a Cereté, donde en 1774 había "un jefe de familia español, ocho pardos, tres zambos, cuatro mestizos, cuatro morenos y cuatro cholos" (Ocampo 1987:117)

Lo anterior muestra que el encuadramiento en esta categoría alude a un referente racial que no es, sin embargo, determinante: indios y negros pueden ser calificados como libres dependiendo de la concepción que el hablante tenga de la condición del sujeto a quien califica.

De otro lado, el uso del concepto se restringe a una categoría social determinada: un "libre" es un campesino o un asalariado: jamás designaría a un propietario ni a un miembro de las capas sociales superiores⁶.

Afirmo que este referente jugó un importante papel en la construcción de la identidad de la población rural por sus efectos -reales e imaginarios- sobre los esclavos e indígenas sometidos, a la vez que actuó como ideal y como criterio de clasificación de los sujetos. Su significación prefigura la idea de sujeto de derechos⁷ que adquiere sentido con la Independencia y con la abolición de la esclavitud, dos hechos que se funden en la memoria colectiva:

"El triunfo de Boyacá te hizo levantar la frente el negro vino a ser gente de Bolívar para acá". ("Chino" Oviedo, Momil).

La esclavitud y la marca corporal que la signaba, perviven, con horror y vergüenza, en la memoria histórica:

"A los esclavos les decían los "ferre", eran cabecitas pimientica, estaban marcados, pero el indio no. Tenían letras aquí (...). Entonces venían ellos (los dueños) y el que no los quería tener, entonces decía: "Hombre, te vendo tantos". Vendidos como ganao! Positivo que era así! Entonces cogían y los marcaban: tan! El hierro del uno, del otro, y así estaban los pobres negros marcados con hierro. Esto era positivo, no fue embuste. La mamá mía echaba el cuento; a ella no le tocó porque la familia de ella era una parte de indio." (relato de Alberto Gómez, Nuevo Agrado, San Antero).

El peso de este horror se trasluce en hechos como el rumor que circulaba en Cartagena durante la guerra civil de 1885, de que "si perdían los radicales se reimplantaría la esclavitud", sobre el cual M. Deas comenta: "es curioso que el rumor sobre la esclavitud pudiera circular treinta años después de su completa abolición (...)." (Deas 1993:145)

6 "Libre" es también un hombre que goza de autonomía en cuanto no tiene "mujer -esposa o madre a su cargo"

7 Posada Carbó (1983: 82) presenta un comentario que aparece en un informe sobre la Costa dirigido en 1884, al Departamento de Estado norteamericano: "El trabajador no trabaja solo por dinero sino que exige ser tratado como hombre libre". Y el viajero sueco C.A. Gosselman narra que en 1825 un bodeguero criollo en Nare "gritaba de admiración y sorprendido, preguntaba -refiriéndose a los suecos-: "Cómo pueden ser libres si no son republicanos?" (Gosselman 1981:181). Ambos ejemplos confirman la marcada valoración del hombre libre.

Otras formas de trabajo como la matrícula, el concierto y el avance (Fals Borda 1986: 121B-123B; Ocampo 1988) que implicaban restricción de la libertad individual actuaron como criterio de identificación y de definición del estatus del individuo o del grupo. En este orden de ideas, los indios de San Andrés de Sotavento (del resguardo) han sido vistos no sólo como indios -aculturados-, sino como “avanzados”⁸, con lo que se enfatiza la precariedad de su estatus; no obstante, al interior de este grupo el avance actúa como factor de prestigio por la posibilidad que implica de viajar, de ampliar el marco de las interrelaciones sociales y sobre todo, de disponer de dinero.

En cuanto a la elite, su discurso de identidad habla del mestizaje pero colocándolo en un plano abstracto, en un pasado indeterminado, sin relación con las situaciones concretas. Se dice, “tenemos sangre indígena” pero no “mi abuela era india (o negra)” y los rumores pregonan la idea que familias de la élite escondían a sus abuelas indígenas o negras en los confines de sus casas; de otro lado, se da por sentada la predominancia del elemento blanco en la hibridación. Entrelazando criterios étnicos y sociales, un refrán condensa la visión del orden social al enunciar las características de “el mundo al revés”: “un blanco pobre, un negro rico, un indio a caballo”. Anotemos, sin embargo, que en esta sociedad un negro rico es un “blanco”, siendo esta la expresión con la que se designa al rico o al patrón, independientemente del factor racial.

Tenemos pues una sociedad compuesta por mestizos “blancos” y “libres”- indios y negros, todos sinuanos y como tales, considerados por Cartagena como “montunos” y “corronchos”⁹, es decir, rústicos, pertenecientes al mundo rural. Los “blancos”, representados sobre todo en la elite terrateniente, buscaban, a través del juego de alianzas y oposiciones con Cartagena, aumentar sus posibilidades de control del aparato estatal y obtener un lugar en el ámbito nacional, mientras los “libres” se mantenían al margen de un estado distante, desligado de sus intereses y sin vínculos con su cotidianidad.

Ritual e identidad: la fiesta, una actividad de "libres"

En el Sinú, cada localidad realiza su fiesta anual, tradicionalmente la del santo patrón, que da lugar a un ciclo anual de festividades que se inicia al llegar el verano, en noviembre y se extiende hasta la llegada del invierno, en abril. Incluye, fundamentalmente, toros (corrleja), fandango, carreras de caballos, misa y procesión, siendo consideradas estas dos últimas como el componente

8 Referencia a la forma de contratación de trabajo por deuda para captar mano de obra indígena y mestiza (Ocampo 1988: 118).

9 Colombianismo: Pez fluvial pequeño (...) de cuerpo deprimido, labios negruzcos (...). Persona intratable, incivil, de genio áspero. Persona tarda, despaciosa, poco lista en el hacer y en el decir (Di Filipo, 1983: 190).

propiamente religioso. Una aproximación al calendario de festividades permite señalar las siguientes:

San Andrés de Sotavento	Todos los Santos	1	noviembre
San Andrés de Sotavento	San Andrés	30	noviembre
Corozal	La Concepción	8	diciembre
Sahagún	La Concepción	8	diciembre
Varias poblaciones	Pascua	25	diciembre
Sanpués	San Agatón	29	diciembre
San Andrés de Sotavento	San Simón	28	diciembre
Varias poblaciones	Reyes	6	enero
Sincelejo	Dulce Nombre de Jesús	20	enero
Magangué	La Candelaria	2	febrero
Cereté	La Candelaria	3	febrero
Chimá	Candelarita	2	marzo
Rabolargo	San José	19	marzo
Lorica	Santa Cruz	3	mayo
San Pelayo	San Pelayo	26	junio
Tolú	Santiago el Mayor	25	julio
Ciénaga de Oro	San Roque	16	agosto
Sincé	Vir. de las Mercedes	24	septiembre
Sincé	Virgen del Socorro	8	septiembre
Chinú	San Rafael	24	octubre
Montería	San Jerónimo	30	septiembre
Ayapel	San Jerónimo	30	septiembre

(Observación personal e información obtenida en: Exbrayat 1939, 1971 y De Lima 1942).

El lugar preponderante ocupado por la fiesta en la vida de la sociedad sinuana y la presencia de un elemento festivo que se destaca en la percepción, que desde otros lugares del país se tiene de la idiosincrasia regional, permiten interrogarse sobre la existencia allí de algo que remite a la intimidad del grupo, a su identidad. Observadores y analistas sociales han interpretado este hecho en dos perspectivas: como la manifestación del carácter extrovertido y superficial que se atribuye, en general, a los habitantes de la costa (en cuya explicación se sugiere una determinación racial -la influencia negra-); o como mecanismo de sometimiento y de reforzamiento del poder de los hacendados sobre sus peones, en un marco frecuentemente catalogado como "feudal".

Frente a estas interpretaciones, considero que la fiesta jugó un papel fundador, esto es, constitutivo de sociedad y de identidad. Ya en 1794, al describir su campaña de poblamiento, don Antonio de la Torre y Miranda informaba que los habitantes de las nuevas poblaciones celebraban "con la

solemnidad que les cabe, las fiestas de los patronos y titulares de ellas” (De la Torre y Miranda 1794:33); esto implicaba la creación de espacios de sociabilidad y de ritualidad donde aquellas gentes, antes dispersas, reafirmaron su sociedad y legitimaron actividades prohibidas o sospechadas (borracheras, bailes, bundes, fandangos, gaitas y el montucuy de los zenúes), consideradas como propias de grupos arrojados o de las “castas inferiores” (De la Torre y Miranda, 1794; Palacios de la Vega 1787; Gutiérrez de Piñeres 1889; Posada Carbó 1983). La persistencia de dichas actividades, la atribución que se les hace de un carácter “peligroso”, y la consecuente actitud de rechazo por parte de las autoridades y de las capas sociales superiores, demuestran la carga simbólica allí implicada.

La fiesta nos coloca ante un tipo de fenómenos en las cuales se entrelazan y entretajan distintas dimensiones de la vida social: colectiva e individual, objetiva y subjetiva¹⁰, evocando el “hecho social total” de Mauss. Estos fenómenos realizan una doble función cultural: son significantes (expresan metafóricamente los temas de la cultura) y creadores de experiencia. Como lo afirma Gadamer para la obra de arte, en la fiesta “algo único (que) se nos representa, gana en su representación una plena presencia” (Gadamer 1977:173), allí la asistencia no es copresencia sino participación, la cual tiene el carácter de “'auto-olvido', de un 'estar fuera de sí', de un 'volverse hacia la cosa' (...) que el espectador realiza como su propia acción positiva” (Gadamer, 1977: 169). Lo anterior niega, simultáneamente, la exterioridad que podría atribuirse a los actores, en virtud de su fluidez¹¹, y cierto automatismo vacío de sentido que podría deducirse de su carácter repetitivo.

Lo anterior explica que las fiestas hayan adquirido, rápidamente, en aquella sociedad, un carácter multifuncional, al convertirse en un lugar privilegiado de interacción social -proporcionando un marco de fluidez para las relaciones sociales- y de transmisión cultural -intercambio y circulación de símbolos, saberes, servicios y productos¹². Proporcionaron también un escenario para la dramatización de temas de la cultura: allí se objetivaban y representaban los “intereses de status” (Geertz, 1989:355ss): el hacendado debía mostrar su generosidad y la importancia de su hacienda al suministrar los mejores toros para la corraleja y al premiar las hazañas de sus mozos en esta actividad; el torero y

10 La bailadora Justa Emilia Martínez Padilla, nacida en 1908, en un momento de fuerte carga emocional durante una entrevista registrada por William Fortiche, decía entre sollozos: “yo decía en mi juventud: yo no busco marido (...) porque yo tenía mi amor... mi amor era la fiesta”.

11 La fiesta corresponde a lo que Goffman ha denominado “reunión focalizada”, es decir, “un conjunto de personas entregadas a un flujo común de actividad y relacionados entre sí en virtud de ese flujo” (Geertz 1989:384)

12 Por ejemplo, a comienzos del siglo se ofrecían en la feria de Lórica: “aguardiente, tabacos y panela, de Sincelajo; abanicos, esteras de napa y petates, de San Andrés; carne, de Tolú y de Purísima; casabe, de Ciénaga de Oro; prendas (joyas), dulces y bocadillo, de Mompo; plátano, de Cereté; queso grande, de Mateo Gómez, Pelayo y otros pueblos; hamacas, de Morroa y Chinú (comunicación escrita de Luisa Guerra Dickson, de Lórica).

el garochero exhibían su valor y su destreza; las bailarinas y los músicos lucían sus habilidades, lo mismo que los compositores y los decimeros; el individuo común mostraba que era un "buen parrandero" a través de su espíritu festivo (sobre todo capacidad para beber ron y bailar), de su liberalidad, de su "desprecio" por el dinero, el cual, con frecuencia, se expresaba dramáticamente (consumo suntuario o destrucción del dinero).

La fiesta permitía, además, la dramatización de las jerarquías y las tensiones sociales, función que se aprecia en distintas actividades, pero de manera especialmente clara en las competencias en las cuales se trenzaban los habitantes de distintos barrios. Estas podían alcanzar elevados niveles de agresividad cuya expresión se mantenía, sin embargo, en el terreno simbólico, hasta que, una vez terminadas y disminuida la intensidad emotiva, la vida de la localidades regresaba a la "normalidad". Esto nos remite a una interesante particularidad de la organización espacial, cual era la existencia en las poblaciones de dos barrios¹³. La pertenencia a éstos actuaba como factor de identificación, generando en sus habitantes sentimientos y actitudes de oposición y rivalidad mutuas que se activaban sólo durante la fiesta y se expresaban de manera regulada: competencia a través de bailes o desfiles con los que se "invadía" al barrio rival; arrojar basuras o aún de excrementos, en las calles de éste; burlas, ironías o insultos expresados a través de coplas u otras formas simbólicas:

"Es Chuchurubi muy pobre
No por eso se acongoja,
Sabe que a la Ceiba rica
Ya se le caen las hojas" (Exbrayat 1971:234).

"Allá a Bocachica
Yo mandé a deci
Que los asesinos
Son de Chuchurubi" (Exbrayat 1971:235).

Esta dualidad aparece en la localidad como un primer nivel de clasificación -distinto del parentesco- generador de identidad, que habría actuado, además, como canal de expresión de contradicciones, diferencias y conflictos de diversa índole, desempeñando una función política no necesariamente consciente en los actores sociales.

La fiesta fue también expresión de una sociedad de libres: gente con un margen de autonomía suficiente como para poder interrumpir sus actividades laborales durante varios días, con capacidad de consumir, de desplazarse, de

13 Algunos de estos barrios fueron: en Montería, "La Ceiba" y "Chuchurubi", en San Pelayo, Felusa y en Formosa, "San Andrés", "Barrio Arriba" y "Barrio Abajo", en Lorica, "Cascajal" y "Florencia".

participar; una actividad de iguales, no porque se tratara de una sociedad igualitaria, sino como actividad abierta a la participación, desarrollada en el espacio público. Es muy clara su percepción como actividad popular: “los blancos como que no sienten eso” declaraba una informante, señalando cierta exterioridad en la participación de estos y dejando entrever la existencia allí de un criterio de identidad.

LA INSERCIÓN DE LA REGIÓN EN LA SOCIEDAD NACIONAL

La definición de un lugar en la sociedad colombiana constituyó, en mi opinión, el otro núcleo de preocupaciones que se había gestado en la sociedad sinuana al expirar el siglo pasado. Trataré entonces de examinar algunos de los elementos que influyeron en la articulación de la región con el estado y con la sociedad nacional, tomando como eje del análisis el devenir de los antiguos referentes simbólicos y la emergencia de otros nuevos. Esto me lleva a centrarme en la consideración de los factores que afectaron el campo de las identificaciones: la política y los partidos políticos, la influencia de los antioqueños, el papel de la iglesia y de la religión católica, y la creación del departamento de Córdoba. Debemos recordar que, como resultado de los procesos regionales de aquel período, Montería, en el medio Sinú, se había constituido en foco del desarrollo regional, desplazando a Loricá.

La política y los partidos políticos

Con las guerras civiles se produjo -o se afianzó- el alinderamiento de los individuos, de las familias y muchas veces de las localidades, en los partidos liberal y conservador. Exbrayat (1971: 136) se refiere a los incidentes que afectaron a Montería en 1895 “avivando los odios partidistas”, y en la memoria colectiva se conservan sucesos y actores, sobre todo de la Guerra de los Mil Días, iniciada en la Costa con el combate de Montería en febrero de 1900 (Jaramillo 1989: 104).

La presencia de los partidos aparece signada por el conflicto y la violencia, debido, no sólo a las guerras, sino a las dinámicas partidistas y al manejo que de la política efectuaron entonces y en las décadas subsiguientes, las elites interesadas en el control del aparato estatal y en el predominio de ciertos grupos (“roscas”) al interior de los partidos. Esta situación se refleja claramente en el informe que en 1932 remitía el gobernador de Bolívar al presidente Olaya Herrera: los alcaldes de Ciénaga de Oro y Montería habían renunciado declarando a estas ciudades “ingobernables”; en Loricá existían “rencores que (eran) aberrantes en el ánimo de los loriqueros sin distinción de colores ni de posición”; en Mompo, en las últimas elecciones, la política había mostrado “caracteres tan ásperos que el pueblo se (había dividido) en dos barrios: barrio

arriba, liberal, y barrio abajo, conservador''; mientras en otras poblaciones se hacía alusión a los odios políticos y aun a ''conmociones sangrientas''. La causa de esta situación se transparenta en esta afirmación:

''San Carlos no ha causado problemas al gobierno departamental o porque su indole (es) menos belicosa que la de otros pueblos del Sinú, o porque (hay) allí menos jefes políticos'' (Academia Colombiana de Historia, Archivo Olaya, sección 4/18, Gob Bol ff. 41-55).

En el marco de estas pugnas -influenciadas, además por la dinámica partidista nacional- hubo momentos de exacerbación de los antagonismos políticos, particularmente en 1922, en el contexto de las elecciones que enfrentaron por la presidencia de la República a Pedro Nel Ospina y Benjamín Herrera; y en las elecciones para cuerpos legislativos, en 1931. Sobre estas últimas uno de los más notables actores y testigos de la política regional escribió:

''Cada partido denunciaba fraudes por todas partes, falsificación de firmas, violación de las cubiertas que contenían los pliegos electorales para colocar en lugar de estos figuras obscenas, suplantación de documentos electorales, demoras en el correo para entregar a las arcas del Consejo Electoral (...). Con estas incidencias y ante las presiones y amenazas que se ejercían contra los miembros del Consejo Electoral (...)''
(Burgos Puche 1985: 24)

La acción política se desarrolló también por fuera de los partidos tradicionales: entre 1917 y 1921, el italiano Vicente Adamo organizó en Montería sociedades de artesanos, obreros, mujeres y campesinos; fue posteriormente deportado a Curazao después de haber sido llevado preso a Cartagena como consecuencia de los hechos ocurridos en una toma de tierras en la que murieron varias personas -entre ellas un teniente (Exbrayat 1971: 181-182).

En este horizonte político, muy sumariamente expuesto, se delinearán factores y juegos de identidad:

Imágenes de alteridad. Al poner en contacto individuos procedentes de distintas regiones, la guerra suscitó el problema del otro, el cual apareció bajo la doble figura del oponente y del aliado, y aquí, la renuencia de los costeños hacia la guerra -que habría que analizar en términos históricos y culturales- llevó a los cachacos a situar la alteridad en un plano ''axiológico'' (Todorov 1982:191), al margen de cualquier interrogación sobre la significación que la guerra o los partidos tenían para aquellas gentes, ni la manera como los interpretaban. Esta actitud se refleja en las notas que escribió, sobre la campaña de la Costa, el capellán del ejército del gobierno en la Guerra de los Mil Días:

“Se agregó al ejército, pero haciendo casa aparte, un considerable número de individuos, voluntarios de aquellas regiones, en quienes no se podía tener mucha confianza, a pesar de su elocuencia y de la verbosidad que hay en todos ellos, y que les hace ver ejércitos de gigantes donde no hay sino molinos de viento; individuos de quienes antes de combatir se tuvo conocimiento, pero después, no se alcanzó noticia, y que (...) fueron más embarazo que servicio” (Pimentel y Vargas 1905: 158-159, 167).

También el general Uribe Uribe fue tajante:

“Los liberales de Bolívar primero, no tomaron parte en la revolución porque no había jefe, segundo porque el jefe que vino no les gusto, y hoy que el jefe ha venido, lo dejan solo; esto no parece sino excusas o pretextos para la abstención (...). Se cansan con quince días de campanas y luego se retiran a sus cuarteles de invierno” (Exbrayat 1971: 139).

Aparición de nuevos referentes de identidad, que proporcionaron ámbitos mas amplios de identificación, tales los partidos políticos, que, según Fernán González, constituyeron:

“Dos especies de subculturas políticas la pertenencia a las cuales permitió compensar de alguna manera la debilidad del sentido de identidad nacional, aunque profundizando la división entre esas dos colectividades” (González, manuscrito, s.f).

Mestizos, negros e indios, “blancos” y “libres”, fueron, además de ello, liberales o conservadores; en la segunda y tercera décadas del siglo, muchos percibieron la idea de pueblo y algunos se expresaron como tal. Las nuevas pertenencias se superpusieron a los esquemas tradicionales de interacción social, a las solidaridades primarias (relaciones de parentesco -real o ficticio- amistad y vecindad) y al patriarcalismo, y sobre este tejido de identificaciones y adhesiones y se efectuó la organización de clientelas y la construcción de un modelo de acción que aún prevalece en la practica política regional.

El pueblo político y su discurso de identidad. Finalmente, consideraré aspectos del discurso histórico y político construido por los “libres” en el proceso de ampliación de sus ámbitos de identidad y en su deslizamiento -entre la segunda y tercera décadas del siglo- hacia la condición de “pueblo” (político), recurriendo para ello a la obra del “Chino” Oviedo, poeta popular de Momil nacido en 1901:

“El día siete de agosto de mil novecientos treinta
ya subió a la presidencia el que decían que era loco.

Cuarenta y cinco años de tormento fue lo que tuvo Colombia arrojado de esa sombra de castigo y sufrimiento.

Olaya llegó a subir; ahora si se puede hablar
la ley de Simón Bolívar ya volvió a resucitar
es la que viene a calmar a tantas almas cautivas
Y después que Olaya diga quedaremos en la paz.

La madre patria dirá ya tenemos facultades
Se acabaron todos los males ya estamos en libertad”.

Se destacan: la adhesión partidista y el fervor liberal suscitado por el acceso al poder de este partido con la elección de Olaya Herrera; la referencia a las ideas de patria y de nación colombiana; y la reiteración del papel fundador atribuido a Bolívar.

La identificación del partido conservador con los “blancos” influyó para que el liberal, percibido como el partido del pueblo, actuara como canal de integración de los “libres” a la nación; esto explica hechos como que Montería, eminentemente conservadora a principios de siglo, se transformara en una mayoría liberal:

“Jamás mereció trencilla en España este color
que el negro conservador pide a gritos la marquilla.
De la libertad el pregón dice América en su canto
el blanco le sirve al blanco, el negro al conservador.
(...) Por lo que en Colombia es nada un negro conservador”.

Aparecen también los temas del nacionalismo y del anti-imperialismo:

“Colombia está perdiendo todo su brillo galano
por entregar sus tesoros al régimen americano.
Colombia mucho costaste, todo lo gastaron tus jefes
tus hijos te están vendiendo por miserable billetes.

Perdimos a Panamá, así será a Santander,
los que a ti te libertaron jamás volverás a ver.

Oh Páez! oh Santander! Oh Torices! oh Piñango!
si Dios les diera permiso vieran lo que esta pasando.
Colombia te estas ahogando y no te damos la mano
y los mismos colombianos te llevaran a la escoria
entregándole tu gloria al régimen americano”.

La condición obrera y las luchas sociales tienen también lugar en este discurso, donde la identidad política sobrepasa el ámbito del partido, prefigurando una identidad de clase:

“Quien saliere de Bolivar a trabajar a Santander¹⁴
 es bueno hacerle saber que pasa muy mala vida
 Y adviértale a su mujer
 que a Dios clame por su vida”.

“En Barranca se anunció una huelga de poder
 y muchos no van a creer la decepción que encontró.
 (...) Como dijo José Espitia, yo reniego de mi viaje
 mire que suerte la mía, no me alcanza p'al pasaje.

La influencia de los antioqueños

En el proceso de modernización y de articulación del Sinú a la sociedad nacional jugaron importante papel factores extraregionales, sobre todo, la que se ha denominado colonización antioqueña, la migración “turca” (sirios y libaneses), la presencia de franceses, y en menor número de norteamericanos y cubanos. Dejaré de lado la influencia modernizante que indudablemente ejercieron estos grupos, para centrarme en algunos aspectos de la influencia ejercida por los antioqueños.

Estos proporcionaron un modelo “moderno” de sociedad y de mentalidad, fueron un “otro próximo” que actuó como referente de identificación -por lo menos para sectores de la sociedad sinuana-, contribuyeron al surgimiento o al afianzamiento de sentimientos regionales y a su objetivación mediante la creación del departamento de Córdoba, puesto que entre los primeros en enunciar la posibilidad de creación de una entidad administrativa independiente de Cartagena estuvieron los generales Pedro Nel Ospina y Rafael Uribe Uribe; posteriormente, miembros de la dirigencia política antioqueña respaldaron dicha iniciativa, la cual, naturalmente, les convenía en tanto que permitía el refuerzo de los lazos interregionales y el control de los intereses antioqueños en el Sinú.

La influencia que ha sido considerada como “modernizante” se introdujo a través de los miembros (o representantes) de la élite antioqueña que establecieron empresas ganaderas en esta región; ella se focaliza en los siguientes campos: en el manejo empresarial de la hacienda; en la transformación del patrón hacendil de relaciones sociales (al generalizar la libre contratación de mano de obra asalariada, al introducir cambios en las condiciones de vida del hacendado y concomitantemente, profundizar la distancia social entre éste y sus peones); en la contribución a la formación de nuevas categorías sociales que hicieron más complejo el tejido social (especialización en los oficios, emergencia de nuevos grupos y categorías sociales); en la cosmovisión y las ideologías.

14 A Barrancabermeja en la explotación del petróleo.

La colonización antioqueña en el Sinú fue, sin embargo, un proceso mucho más complejo de lo que aquí se expone; he distinguido en ella tres componentes: empresarios-hacendados, capa intermedia de administradores, empleados y comerciantes, y capa compuesta por colonos pobres. Destaco que la imagen de los antioqueños aquí no fue sólo la del empresario o la del "hombre moderno"; hubo otras imágenes, algunas con una evidente connotación negativa; y como lo he mostrado en otro trabajo (Ocampo 1989), la ambivalencia signó la relación entre ambos grupos.

La iglesia y la religión católica

Por su estructura organizativa y porque proporcionó un referente en el que se reconocieron amplios y diversos sectores de la población, la Iglesia ha sido considerada como uno de los factores de cohesión y de identificación nacional. No obstante, es clara la influencia de particularidades regionales, locales y étnicas en ambas funciones.

En el Sinú, la religión católica proporcionó símbolos, creencias y pautas de religiosidad que fueron reelaboradas y cumplieron una importante función como factores de la identidad y como elementos de interacción social (ver por ejemplo su papel en la fiesta); sin embargo la Iglesia no tuvo la fuerza que le permitió en otras regiones controlar extensos sectores de la vida individual y colectiva, sobre todo entre las capas sociales bajas y en el medio rural. Esto se explica básicamente por la manera particular como los habitantes de esta región han concebido la religión y las relaciones con la Iglesia, por la precariedad de la presencia de ésta y por la dificultad que tenía para controlar un clero escaso y disperso.

En relación con los últimos factores veamos el informe que escribía en 1884 el gobernador de la provincia de Cartagena:

"Es de necesidad no sólo proveer a los pueblos ministros del santuario que les inculquen la doctrina de la religión de Jesús, la moral del evangelio, los dogmas del cristianismo, el amor a la patria, el respeto a las leyes y a las autoridades constituidas; sino también poner a coto los abusos de algunos eclesiásticos que olvidándose de su misión no aspiran a otra cosa que satisfacer su orgullo y sus pasiones. No todas las parroquias tienen cura propio (...). Por otra parte no teniendo el clero renta fija para mantenerse sin lujo, pero con decencia, una renta que los mantenga sin verse forzados por la necesidad de comprometer su reputación y su decoro, a aparecer ante sus feligreses como objeto de ludibrio de aborrecimiento y de desprecio (...) que a la carrera eclesiástica no se consagran sino aquellos hombres que demasiado ineptos y perezosos para vencer los obstáculos que otra les opusiera, se dedican a ella; y estos hombres sin estudio y muchas veces sin civilidad se les confía la dirección espiritual de los pueblos, y no es extraño por lo tanto y si muy común que tales hombres por el influjo que ejercen sobre ellos jeneralmente (sic) cándidos e ignorantes los

convierten en instrumentos de venganzas y de desenfrenadas pasiones. Los desórdenes que poco ha pasaron presentan multitud de ejemplos de esta clase. (...). Una disposición legislativa (...) exigió algunos requisitos para optar a la dignidad eclesiástica (...) pero desde que se expidió aquella ley, desde que fue necesario trabajar, desde que se impuso la necesidad de "saber algo" para recibir las ordenes sagradas, quedo desierta la vía del santuario" (AHNC, Gob. Prov. Cartagena, vol 16 ff. 677-677r).

Aspectos de esta situación parecen haberse mantenido, pues en 1905 el capellán del ejército del gobierno en la campaña de la Costa, afirmaba haber encontrado en las poblaciones que recorrió (excepto Sahagún, Montería y Carmen), "templo y pueblo sin pastor" (Pimentel y Vargas 1905: 184). De otro lado, Posada Carbó sostiene la debilidad política de la iglesia en la Costa, una de cuyas expresiones habría sido el enfrentamiento de la población con la jerarquía católica en distintas oportunidades (Posada Carbó 1983: 89). El mismo autor observa que no existía "ninguna inclinación entre los nativos por el sacerdocio" (Posada Carbó 1983:86)

Pero la iglesia adquirió presencia institucional e influencia social gracias a la confluencia de dos factores: la influencia antioqueña y la institucionalización derivada de la creación del departamento de Córdoba, que en lo eclesiástico culminó con la creación de la diócesis de Montería en 1954.

Antioquia proveyó buena parte del clero y de los religiosos -que emprendieron acciones en el campo de la educación y la pastoral- los cuales coincidieron con muchos antioqueños laicos en el intento por transformar la religiosidad y ciertas pautas de comportamiento, sobre todo las concernientes a las prácticas sacramentales y específicamente al matrimonio. Se apuntaba así a la modificación de uno de los patrones culturales de mayor persistencia en la sociedad rural (acción que fue reforzada por el reconocimiento por el Estado de los efectos civiles del matrimonio católico).

Así, la iglesia y la religión católica, que habían constituido referentes culturales relativamente vagos, interpretados de manera idiosincrásica, adquirían presencia institucional e influencia social y se aprestaban a jugar su papel como factores de control social y de homogenización cultural.

La creación del departamento de Córdoba

Las pugnas de las elites políticas regionales con Cartagena culminaron en 1951, con la creación del departamento que comprende el cauce del Sinú, sectores del San Jorge, de la costa y las sabanas. La segregación es una idea que se origina en la elite, la cual auspicia, promueve y gesta su realización con objetivos fundamentalmente políticos.

Creado el departamento se hizo entonces necesario estimular la emergencia de adhesiones e identificaciones que dieran sentido a la nueva realidad, lo cual se efectuó más o menos artificialmente, recurriendo tanto al pasado y los recuerdos comunes como al “olvido compartido” (Renan en Gellner 1989:17), en un proceso de “invención de tradiciones” (Hobsbawn 1983) en el cual se superpusieron a la tradición, elementos emblemáticos, prácticas y modelos “modernos” de comportamiento. Ello implicaba la aparición de nuevas formas de cohesión social en cuyo afianzamiento la cultura debía ser utilizada de manera consciente, como un símbolo generador de homogeneidad, al ofrecer un “sentido (en parte ilusorio, en parte justificado) de solidaridad, movilidad, continuidad, ausencia de barreras profundas” en la unidad política (Gellner 1989: 29, 38).

Entre las medidas propiamente cívicas figuran el diseño de las insignias departamentales, el establecimiento de la instrucción patria obligatoria (“hora cultural Córdoba”) y de manera más general, la elaboración de un discurso cordobés, que buscaba sus raíces en un pasado legendario (los zenúes) y se proyectaba hacia ideales de modernización y de integración a la sociedad global (en lo económico, en lo político, en lo educativo, en lo administrativo, en lo cultural).

Me limitaré al examen de los emblemas departamentales, el cual arroja luz sobre este proceso. En la asignación del nombre las propuestas iniciales de Sinú o Entrerrios fueron reemplazadas por el apellido del “héroe de Ayacucho”, el general antioqueño José María Córdoba cuya imagen ocupa, en el escudo, el cuartel superior, al que se opone, en el inferior, un tigre que representa a los zenúes (“agilidad y fiereza”), todo enmarcado por una inscripción sobre una cinta con el tricolor nacional: “Omnia per ipsum facta sunt”¹⁵ traducida por algunos como “todas las cosas fueron hechas (o se hacen) por sí mismas” para significar la fecundidad de las tierras: “la mano del hombre no interviene ante tanto prodigio de la naturaleza” (Martínez 1986:11-12).

En la bandera, el azul, el verde y el blanco simbolizan, respectivamente, las aguas que bañan el territorio; la pradera y las montañas; la paz y el algodón (Martínez 1986: 11-12). Ambos fueron diseñados en Bogotá -a petición de la comisión de sinuanos que impulsaba ante el Congreso la creación del departamento- por el antioqueño Abel Botero cuyo padre, curiosamente, había sido el autor de una biografía de Córdoba. Respecto al himno, numerosas propuestas fueron presentadas durante 25 años y cuando una de ellas fue, finalmente, adoptada, el porro “María Barilla” se había convertido en la canción emblemática de la región como “símbolo del fandango (...) y como porro pelayero” (Martínez 1986: 45).

15 Todas las cosas fueron hechas por El.

Se dibujan aquí los polos de tradición y modernidad dentro de los cuales se trataba de construir el discurso del nuevo departamento: Córdoba como libertador representaba la patria colombiana, y como antioqueño, la modernidad y los valores asociados a aquel grupo; los zenúes simbolizaban un pasado remoto y legendario, que no las comunidades del resguardo de San Andrés de Sotavento. Ello tuvo, no obstante, implicaciones que sobrepasan la mera manipulación simbólica, pues lo indígena se hizo visible y se cargó de valor, lo cual debe haber incidido -no para originarlo pero para contextualizarlo- sobre los procesos de lucha por sus derechos y de reetnización (menos nítido) que los indígenas iniciaron en la década del setenta, reivindicando un origen zenú y adoptando esta denominación. Con esto y con el establecimiento de relaciones y objetivos políticos comunes con grupos indígenas del alto Sinú y de Antioquia, y con organizaciones indígenas nacionales, también los indígenas ampliaron sus marcos de identificación y de solidaridad, participando -de una manera peculiar- en la construcción de la nación.

PARA CONCLUIR

A pesar de la persistencia de algunos referentes (como los étnicos y geográficos), el hecho de la diversidad, así como el carácter inestable de las identidades -la labilidad de las identificaciones que las sustentan, sus variaciones y desplazamientos- muestran la imposibilidad de una identidad nacional única, fija y coherente.

De otro lado, vemos que la identidad no se ordena en niveles o registros aislados, pues los hechos muestran, más bien, superposición y entrelazamiento de identificaciones en un continuo donde confluyen identidades (locales, étnicas, de clase, políticas, etc.) basadas en referentes heterogéneos y en adhesiones tanto tradicionales como modernas.

El concepto de identidad nacional remite al problema de la unidad de la nación, a la relación entre estado, sociedad, cultura y territorio, siendo necesario revisar la relación entre estos elementos a la luz de las particularidades -de diversos tipos- que las atraviesan. Remite también a la ciudadanía, concepto que es necesario reformular cuestionando sus implicaciones sociocéntricas para poder incluir en él las formas diversas de su ejercicio. Todo ello podría conducirnos a vislumbrar modalidades de unidad y de acción política que abran la vía a un encuentro con el otro menos negativo y en muchos casos, menos trágico.

Como se percibe a lo largo de este trabajo, la construcción de la nación no es sólo cuestión del estado, ni se restringe a su proyecto; la sociedad, sus grupos y segmentos, participan en ello según modalidades que pueden incluir la adhesión a los discursos y prácticas oficiales, o su rechazo, la indiferencia o la

elaboración de discursos y prácticas independientes u opuestas. En la identificación e interpretación de unos y otras hallaríamos claves para la comprensión de nuestra identidad política y de nuestra ciudadanía.

BIBLIOGRAFIA

BENOIS, Jean-Marie

1977 Facettes de l'identité. In *L'identité séminaire* dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Bernard Grasset: 13 - 23.

BURGOSPUCHE, Remberto

1985 *Pincelazos*. Montería, Editorial Gráficas Corsa.

DEAS, Malcom

1993 *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo.

DE LA TORRE y MIRANDA, Antonio

1794 *Noticia individual de las poblaciones fundadas en la provincia de Cartagena*. Santa María, Impreso por don Luis Luque y Leyva.

DE LIMA, Emirto

1942 *Folklore colombiano*. Barranquilla

DI FILIPPO, Mario Alario

1983 *Lexicón de colombianismos*. Bogotá, Banco de La República.

EXBRAYAT, Jaime

1939 *Reminiscencias Monterianas*. Montería, Editorial Refuerzo.

1971 *Historia de Montería*. Montería, Imprenta departamental.

FALS BORDA, Orlando

1973 *Modos de producción y formaciones sociales concretas en la Costa Atlántica Colombiana*. Montería, mim.

1986 *Retorno a la tierra. Historia doble de la Costa*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.

- GADAMER, Hans Georg
1977 *Verdad y método*. Salamanca, Ed. Sígueme.
- GELLNER, Ernest
1989 *Cultura, identidad y política*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- GEERTZ, Clifford
/1973/1989 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- GONZALEZ, Fernán
s.f. *Un país al encuentro de sí mismo*. Bogotá, mim.
- GOSELMAN, Carl August
1981 *Viaje por Colombia -1825 - 1826*. Bogotá, Banco de la República.
- GUTIERREZ DE PIÑERES, Eduardo
1989 *Documentos para la historia del departamento de Bolívar*. Cartagena, Tipografía de Araujo.
- HOBBSBAWN, Eric
1983 Introduction: Inventing tradition. En *The Invention of Tradition*, Eric Hosbawn y Terence Ranger (eds.), London, Cambridge University Press.
- JARAMILLO, Carlos Eduardo
1989 La guerra de los Mil Días 1899-1902 *Nueva Historia de Colombia* 10 vol. Bogotá, Editorial Planeta.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1977 Avant propos *L'identité*. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Bernard Grasset: 9-11.
- _____ y Benois, Jean Marie
1977 Conclusions. *L'identité*. Seminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Bernard Grasset: 317-332.
- MARTINEZ, Albio
1986 *Los símbolos en la historia del departamento de Córdoba*. Montería, FINCOR.
- OCAMPO ARANGO, Gloria Isabel
1988 Hacienda y campesinos en el Sinú: formas de vida y formas de trabajo en "Marta Magdalena" 1912 - 1954. *Boletín del Museo del Oro*. 20: 113-129, Bogotá.

1989 Hacienda, parentesco y mentalidad: la colonización antioqueña en el Valle del Sinú. *Revista Colombiana de Antropología* XXVI: 7-42, Bogotá.

PALACIOS DE LA VEGA, Joseph

/1787/1955 *Diario de viaje entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada*. Edto. por Gerardo Reichel-Dolmatoff. Bogotá, Editorial ABC.

PIMENTEL Y VARGAS, Fermín

1905 *Escenas de la gleba*. Bogotá, Imprenta de la Luz.

POSADA CARBO, Eduardo

1983 *Introduction to a modern history of the Caribbean coast of Colombia (1904-1926)*. Thesis for the degree of master of philosophy on Latin American Studies, Oxford, Trinity.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1978 Colombia indígena: periodo prehispánico *Manual de Historia de Colombia*. 1:31-114. Bogotá, Colcultura

SAMPER, José María

1861 *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

SEVILLA CASAS, Elias

1986 *Procesos regionales en la periferia colombiana de oriente a occidente: aportes de la historia y la antropología*. Ponencia en Seminario interno del departamento de Historia Universidad del Valle sobre Estudios Regionales, mim.

TODOROV, Tzvetan

1982 *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre..* Paris, Seuil.

TOVAR PINZON, Hermes

1980 *Grandes empresas agrícolas y ganaderas. Su desarrollo en el Siglo XVIII*. Bogotá, Editorial CIEC.

1988 *Hacienda Colonial y Formación Social*. Barcelona, Ediciones Sendai.

Fuentes primarias:

ACADEMIA DE HISTORIA DE COLOMBIA

A. Olaya. Sección 4/18. Gobernación Bolívar

ARCHIVO NACIONAL DE COLOMBIA Sección República, Gobernación provincia
de Cartagena.