

Voces y silencios: paradojas de la Virgen

ROBERTO SOLARTE R.*

RESUMEN



El texto enfrenta el fenómeno de la Virgen del Carmen en la experiencia narrada por las comunidades del Magdalena Medio y reconstruye el imaginario religioso de esa celebración para exponer su construcción paradójica, siempre bajo el signo de la violencia. De esta manera, busca la identificación de la experiencia religiosa en toda su ambigüedad, con el fin de delimitar posibilidades de experiencia de fe, comprendida como construcciones de vida por medios no-violentos.

Palabras clave: Virgen del Carmen, violencia, referente, rito, prohibición, maternidad.

Abstract

This text deals with the phenomenon of Our Lady of Mount Carmel as lived and narrated by the communities in the Magdalena Medio area. It reconstructs the religious imaginary of this celebration that is built paradoxically under the sign of violence. Through these means it looks for the identification of religious experience in its ambiguity in order to delineate the possibilities of creating experiences of faith, as life experiences through non-violent means.

Key words: Our Lady of Mount Carmel, violence, reference, rite, prohibition, motherhood.

* Estudios de Teología. Diplomado y candidato al doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: rsolarte@javeriana.edu.co

DECONSTRUYENDO LO SAGRADO

Sostiene Derrida que cada concepto, cada texto, cada narración, es siempre insuficiente, pues carece de algo sin lo cual se torna incomprendible; esto último, el suplemento, parece siempre una derivación, pero sin su emergencia no se logra constituir ese primer "objeto" en apariencia sólido y bien construido. A esto llama Derrida las paradojas autorreferenciales que constituyen los constructos humanos (Dupuy y Varela, 1992: 6-7). Esta razón suplementaria es, en la perspectiva de Derrida, el origen permanente de la racionalidad humana (Derrida, 1981: 8-9). René Girard ha encontrado este suplemento en la constitución del orden social, siempre paradójico desde su perspectiva:

Los hombres no podrían depositar su violencia fuera de ellos mismos, en una entidad separada, soberana y redentora, si no hubiera una víctima propiciatoria, si la misma violencia, en cierto modo, no les concediera un respiro que también es un nuevo inicio, el comienzo de un ciclo ritual después de un ciclo de la violencia, para que la violencia acabe por callar, para que se diga la última palabra acerca de la violencia y que pase por divino, es preciso que el secreto de su eficiencia permanezca inviolado, es preciso que el mecanismo de la unanimidad sea siempre ignorado. Lo religioso protege a los hombres en tanto que su fundamento último no es desvelado. Al sacar al monstruo de su última guarida, se corre el peligro de desencadenarlo para siempre. Al disipar su ignorancia, se corre el peligro de exponer a los hombres a un peligro incrementado, se les priva de una protección que coincide con el desconocimiento, se rompe el único freno de que está dotada la violencia humana. La crisis sacrificial, en efecto, coincide con un saber que aumenta a medida que la violencia recíproca se exaspera pero que jamás desemboca en la verdad completa; esta verdad de la violencia, junto con la propia violencia es lo que la expulsión acaba por arrojar para siempre al "más allá". (Girard, 1983: 143)

Lo expulsado más allá siempre es una víctima, sacrificada bajo mecanismos inconscientes que obedecen al mimetismo de las relaciones humanas. En este sentido, todo orden social es una construcción paradójica, que siempre está al borde del abismo de su propia destrucción, la cual sólo logra contener con la aplicación de violencias puntuales. Sin embargo, en los últimos años y en especial en Occidente, la víctima se ha hecho ubicua; su omnipresencia no se relaciona con su eficacia, ya que las manifestaciones rituales de las culturas primitivas han desaparecido, pero no los mecanismos con los cuales las culturas controlan la violencia, que operan como los grandes marcos que subyacen a todas las configuraciones institucionales. Esto quiere decir que lo sagrado continua estando presente como "origen" mismo de los sistemas culturales.

Se trata entonces de pensar la manera en que los sistemas sociales se autorregulan a través de la construcción de entidades aparentemente trascendentes a las cuales se refieren, que siempre serán una construcción defectuosa debido al olvido o al desconocimiento de los mecanismos sacrificiales de esta forma de autoproducción social. Lo sagrado no es el origen verdadero de la cultura, a menos que se reconozca en ello una construcción defectuosa del proceso sacrificial; entonces, lo sagrado y cualquier orden cultural será cognoscible una vez que sus mistificaciones hayan sido deconstruidas. Como es posible que se constituyan nuevas mistificaciones, será entonces necesario un proceso permanente de deconstrucción y comprensión que busque con cuidado que no se sigan produciendo nuevas víctimas.

DE CAMINO A LA FIESTA

La fiesta de la Virgen del Carmen tiene una estructura tradicional, centrada en una eucaristía con ciertas lecturas y oraciones particulares, junto con procesiones de automotores o de embarcaciones, según sea el caso. Alrededor de estos dos ritos la tradición católica ha impulsado el uso de escapularios que recuerdan compromisos propios del mundo moral de la Iglesia. La posición oficial de la Iglesia Católica pone el acento en la devoción a María como persona que supo identificarse con Jesucristo, fin último de la vida cristiana. No obstante, los documentos mismos de la Iglesia reconocen que la fiesta se celebra bajo una variedad de contextos culturales (Juan Pablo II, 2001).

Pero la experiencia de la fiesta del Carmen en el Magdalena Medio prometía mostrar aspectos inesperados para nosotros, desde el momento mismo en que nos embarcamos para una vereda de Yondó llamada La Felicidad. Habíamos salido de Barranca y viajado en chalupa, para iniciar un largo camino que nos llevaría a la vereda donde con seguridad participaríamos en la celebración. Por el camino comenzamos a saludar a las personas de la vereda, que iban de camino para la plantación de palma, en sentido contrario al nuestro. No veíamos ambiente de fiesta. Entonces comenzamos a preguntar por la celebración:

- ¿Van a celebrar a la Virgen de Carmen?
- No, es que no hay niños ya.

- ¿Y los niños de la escuela?

- Ah, se están preparando para la primera comunión en diciembre.

Estas respuestas nos desconcertaron: ¿Qué clase de celebración es esta? ¿Por qué una comunidad de adultos mayores no celebra una fiesta que tiene fama de ser la más importante en la región? Con estas preguntas en mente, estuvimos con la comunidad durante la mañana. Primero pasamos por la escuela, que parecía estar apenas comenzando labores. Había, en efecto, una imagen de la Virgen del Carmen en medio del patio. Pero no estaba programada la fiesta: "Es que la profesora no preparó los niños todavía... Es que el padre no va a venir... Es que la comunidad espera que yo haga todo, pero sola..."

Cuando regresamos a Barrancabermeja tuvimos oportunidad de hablar con las personas de esta comunidad, quienes nos contaron que habían celebrado la fiesta del Carmen a pesar de no tenerla organizada de antemano:

- Hicimos un bazar, una fiestecita a la Virgen del Carmen. (...). Es que había la necesidad (...) de darle (...) lo que se recogió (...) al colegio porque había una necesidad de comprar una papelería, gastos para el colegio (...) Entonces nos tocó darle los fondos al colegio.

- Además del bazar, ¿hicieron algo más o no?

- No, pues, sí, un partido se hizo, se hicieron tres partidos también.

- ¿Qué hacen en el bazar?

- Los bazares se hacen con fiestas así que se invitan (...). Nosotros mismos la hicimos, nosotros mismos en cabeza de la profesora (...), porque el cura no fue posible de que fuera porque iba (...) el sábado antes. (...) O sea, ¿ustedes saben cómo son las cosas? Digamos que como que el cura de Yondó, no sé, como que le da miedo salidas por ahí, así, porque lo amenazaron y eso. Y (...) se cuida y casi no va. (Yfantais, 2003f)

Con esta perspectiva, nos hicimos varias preguntas sobre la fiesta de la Virgen del Carmen: ¿Cuál es su origen? ¿Cómo se constituyó en la fiesta más importante de la región? ¿Qué se está celebrando, si la estructura misma de lo narrado ya nos sacaba de lo que podíamos esperar? ¿Se trata de una fiesta popular y no de una fiesta eclesial? ¿Dónde está lo sagrado? Lo percibido parece alejarse de la tradición católica y nos introduce en otra, que nombra y celebra orígenes diferentes: ¿Es la fiesta de la "señora con el niño caderón"? (Yfantais, 2003, Casa del Girasol). ¿Una fiesta de la maternidad y la crianza, en un entorno cuyas raíces culturales permanecen en este tipo de patronos?

Las preguntas por la maternidad y la crianza, creemos, nos remitirán a buscar los elementos propios de lo religioso en el Magdalena Medio.

LOS ORÍGENES DE LA DEVOCIÓN

La devoción a la Virgen del Carmen se remite a la tradición del Monte Carmelo y al profeta Elías. En la antigüedad, este monte servía de límite norte entre Israel y la vecina región de fenicia de Tiro; siempre ha sido considerado como símbolo de fertilidad y belleza. *Carmel* es el nombre de la divinidad animista a la que los sirios rendían culto en esta montaña antes de que pasara a manos de los israelitas, quienes conservaron su nombre y su carácter de montaña sagrada. La palabra *Carmel* está formada por *kerem*, que en hebreo significa viña, y por extensión jardín; y *El*, apócope de *Eloím*, que significa Dios o Señor, y que formaba parte del nombre de muchos dioses de aquella región. Carmelo significaba por tanto "viña del Señor" en versión hebrea; y en versión siria, "paraíso de los dioses".

De aquí nos viene la palabra española "carmen" con el significado de "jardín" (recordemos el campo de Los Cármenes) legado de la larga estancia de los árabes en Andalucía. Pero también en latín tenemos la palabra *carmen* (plural *carmina*). Significa nada menos que poema, música, canto, hechizo, conjuro. En general llamaban los romanos *carmen* a todo aquello cuya forma ideal es la recitación poética o el canto. *Carmina vel caelo possunt deducere lunam*, decían los romanos: "La poesía puede hacer bajar del cielo a la luna." Los primitivos "*carmina*" romanos eran una fórmula cadenciosa hecha para ser cantada o recitada, a la que se atribuía una virtud activa. Se les atribuía fuerza propia, igual que a las invocaciones litúrgicas y a los conjuros (www.elalmanaque.com).

Según el relato de 1 Reyes 18, el profeta Elías se enfrenta a los profetas de Ba'al en su monte sagrado, el Monte Carmelo. En este lugar era muy probable que hubiera existido un santuario dedicado a la deidad de la montaña pues –sobre todo, debido a su gran visibilidad– podía atraer a una muchedumbre de adoradores. El relato del 1 Reyes 18 muestra que también existió un lugar de culto a Yahveh, que fue destruido probablemente por los sacerdotes del culto a Ba'al debido a que estaba en una región fronteriza entre Israel y Tiro, y que fue restaurado por Elías. La narración de 1 Reyes 18 muestra un acto de delimitación de las fronteras, y responde al problema de

quién gobierna en el Monte Carmelo, es decir, Elías zanja una disputa territorial a través de un acto magnificado por el narrador bíblico: pone a prueba a los profetas o sacerdotes de Ba'al y los vence gracias al fuego enviado por Yahveh, el verdadero Dios, demostrando la impotencia de esta deidad, motivo por el cual estos profetas vencidos fueron degollados.

Pero el narrador bíblico hace de este hecho una reacción a la proliferación de lugares de culto a Ba'al que se dio durante los reinados de la casa de Omri, debido al matrimonio del príncipe Acab con la princesa sidonia Jezabel, de manera que el problema de la tierra es desplazado por el problema del verdadero culto y el verdadero Dios de Israel: ¿Es Ba'al o es Yahveh? Contra la acción directa y contundente de Yahveh, el texto cuenta que los profetas de Ba'al hacían frenéticos bailes y se cortaban a sí mismos anticipando o simbolizando los holocaustos queridos por su deidad. No podemos saber si el sacrificio posterior es un hecho histórico, pero sí nos permite entrever que el cambio de gobierno que acabó con la casa de Omri e impulsó a Jehú fue acompañado de desmanes contra lo que representaba el culto a Ba'al.

El núcleo histórico del acontecimiento Carmelo puede verse en que se produjo tal vez un conflicto entre fenicios e israelitas en torno al santuario del Carmelo, en el que Elías desempeñó un papel principal a lo largo de un proceso que posiblemente tuvo un resultado dudoso. Pues el Estado se impuso y Jezabel fue tal vez una fuerza motriz en orden a apoyar al lado cananeo y a limitar la influencia de Elías y sus secuaces. Parece creíble que la reina persiguió a Elías como cabecilla de la otra parte, de tal modo que el profeta hubo de salir del país. La tradición le atribuye una peregrinación al meridional monte de Dios, donde Yahveh le saldría al encuentro en el marco de un grandioso escenario, que evoca las tradiciones-Moisés. Sin embargo, Yahveh no estaba en los grandiosos fenómenos de la naturaleza, sino que fue conocido por Elías (...) en un hondo silencio abismal. (Hermann, 1980: 274-275)

La acción violenta de Elías contra los profetas de Ba'al tenemos que entenderla como una reacción contra la violencia ejercida desde el esquema religioso del culto a Ba'al, reacción que es igualmente violenta y paradójica, ya que pone en cuestión la referencia a un Dios que no se manifiesta en nada, sino más bien permanece como un hondo silencio abismal. En síntesis, la memoria de este acontecimiento señala la instauración de una nueva manera de celebrar el culto que coincide con la caída de la casa reinante y la instauración del gobierno de Jehú (Noth, 1966: 227).

Por otro lado, más que la reacción de un pueblo fiel a Yahveh contra el culto sacrificial de Ba'al, debemos asumir a Elías como profeta que pertenece a la minoría creyente en Yahveh; pues el conflicto entre Ba'al y Yahveh subsistió muchos años, al menos hasta la reforma deuteronomista, y más lejos aún, pues Tácito cuenta una visita de Vespasiano a un santuario en el año 69 d. C (Noth, 1966: 273).

En todo caso, durante la Antigüedad existían también diferentes personas que se retiraban en las cuevas de la montaña para seguir una vida eremítica. Esta forma de oración, de penitencia y de austeridad fue continuada siglos más tarde, concretamente en el III y IV, por hombres cristianos que siguieron el modelo de Jesucristo y que de alguna forma tuvieron a Elías como patrón, situándose en el valle llamado Wadi-es-Siah (www.aciprensa.com). En esos siglos Carmelo era un lugar de peregrinación, como lo demuestran numerosas inscripciones en griego en los muros de la Escuela de los Profetas: "Recuerda a Juliano", "recuerda a Germánico", etc. Algunos de los padres, especialmente Juan Crisóstomo, Basilio, Gregorio Nacianceno y Jerónimo, siguieron a Elías y Eliseo como modelos de perfección religiosa y patronos de eremitas y monjes (www.encyclopediacatolica.com). Los eremitas del Carmelo existieron durante mucho tiempo, primeramente bajo el Antiguo Testamento; después, con la divulgación del cristianismo, hasta el tiempo de las Cruzadas. Estos eremitas llegaron a organizarse según el modelo de las órdenes de Occidente.

La Virgen del Carmen es una fiesta occidental ligada al mar. Para explicar el arraigo de la Virgen del Carmen en las costas, hay que remontarse al siglo II, cuando

San Jerónimo acuñó la expresión "*stilla maris*" (una gota del mar) con el fin de contraponer la imagen cristiana de la *Theotokos* a la pagana *magna mater*. *Stilla maris* resaltaba la humildad de la Virgen; ella, pese a su importancia en la concepción de Jesucristo, apenas era "una gota en el océano del mundo." Las *magna maters*, por el contrario, se consideraban el principio genitor de la creación. De ellas brotaba la vida y, por consiguiente, ocupaban en el esquema cosmogónico el puesto de mayor jerarquía. (Jursich, 1997: 170)

Siglos más tarde, las traducciones hicieron aparecer la *stella maris* en el lugar que antes decía *stilla maris*; así, la Virgen María pasó de un humilde lugar en la creación a estar ubicada justo en su centro. En esta nueva metáfora se conectaban con dos formas culturales ya acuñadas: por un lado, la imagen descrita en el Apocalipsis: "Una gran señal apareció en el cielo: una

mujer, vestida de sol, con la luna debajo de sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza.” (Ap 12, 1). Y por otra, la tradición milenaria de la estrella que guía a los navegantes. Con estas mutaciones en los significados, María se hizo la reina del Cielo y el norte de los católicos. Esta nueva significación fue expresada de manera solemne por Bernardo de Claraval en un himno compuesto en la época de las Cruzadas y que todavía se canta en la Navidad, cuando la visibilidad de las estrellas definía el destino de la navegación marina:

Si se levantan los vientos de las tentaciones, si tropiezas en los escollos de las tribulaciones, mira las estrellas, llama a María. Si eres agitado por las olas de la soberbia, por la detracción, por la emulación, mira a la estrella, llama a María. Si la ira, la avaricia o el deleite carnal impelen violentamente la navecilla de tu alma, mira a María. Si turbado por la enormidad de tus crímenes comienzas a ser sumido en la sima sin fondo de la tristeza, en el abismo de la desesperación, piensa en María, invoca a María. No se aparte María de tu boca, no se aparte de tu corazón y, para conseguir la ayuda de su intercesión, no dejes de seguir el ejemplo de su vida (...) Si ella te tiene de su mano, no caerás; si ella te protege, no tienes que temer. (De Claraval, 1929)

Así pues, fue en la época de las Cruzadas, y bajo los himnos religiosos que animaban la violencia ejercida en defensa de la fe, que María se convirtió en la *Stella maris*, para ocupar el lugar de las antiguas deidades femeninas, usualmente representaciones sublimes de la violencia sacrificial, mecanismo generador pero oculto de las culturas. Por eso no resulta extraño que el dogma mariano de la maternidad de Dios se haya pronunciado en Efeso, lugar de un antiguo templo dedicado a la diosa Artemis, siempre ávida de sacrificios, tal como se relata en Agamenon (Esquilo, 1986: 1005-1007). Y tampoco puede ya extrañar que sea precisamente quien justificaba el asesinato de los musulmanes como un acto de fe, quien escribe este himno a la diosa del cielo.

Bernardo de Claraval, que parece fijarse en los pecados desde la perspectiva de la represión y el control del cuerpo y sus deseos (detracción, emulación, soberbias, ira, avaricia, deleite carnal), consideraba que “los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria”. Además, sostiene que Cristo “acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo (...) es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aun”. Matar a quie-

nes habían invadido la "Tierra Santa" no es pecado, sino un malicidio, pues es "matar al pecador para defender a los buenos" (De Claraval, 1940: 503).

Junto con los cruzados y legitimando sus acciones, viajaban monjes, quienes no concebían su acción como una invasión, sino como un peregrinaje. Cuenta la historia de los religiosos carmelitas que "en el siglo XII (quizás después de la tercera Cruzada, 1189-1191) algunos penitentes-peregrinos, provenientes de Europa, se establecieron junto a la "fuente de Elías", en una de las estrechas cañadas del Monte Carmelo, para vivir un cristianismo eremítico bajo el auspicio del profeta Elías" (www.carmelitas.org.co). Se trataba de comunidades que buscaron permanecer fieles al modelo de Elías ligado al Carmelo por episodios bíblicos y por la tradición patristica greco-latina, que veía en el profeta uno de los fundadores de la vida monástica. En ese contexto se construyó una pequeña capilla en medio de las celdas, en donde cada día se reunían los monjes para celebrar juntos la santa misa. Esta capilla fue dedicada a María, madre de Jesús. Esto desarrolló el sentido de pertenencia de estos monjes a la Virgen como la señora del lugar y como patrona, y tomaron de ahí el nombre de Hermanos de Santa María del Monte Carmelo. Por esto, el Carmelo está profundamente ligado a Elías y a María (www.carmelitas.org.co).

La fiesta de Nuestra Señora del Carmen es el 16 de julio, ya que según la tradición fue en ese día del año 1251 cuando la Virgen María regaló a San Simón Stock el escapulario, símbolo de la congregación carmelita. Y a partir de entonces nace la imagen de la advocación de nuestra Señora del Carmen: el Niño y la madre aguantando el escapulario, la figura típica de dicha devoción mariana.

ORIGEN DE LA DEVOCIÓN EN LA REGIÓN

Durante la época colonial, la región del Magdalena Medio estuvo bajo la influencia de las gobernaciones de Cartagena de Indias, de Santa Marta y de la ciudad de Vélez. Creemos que la fiesta de la Virgen del Carmen tiene sus orígenes en las celebraciones marianas de la primera de estas ciudades, dedicada en sus orígenes a la Virgen de la Concepción, devoción predilecta de los conquistadores (Severino de Santa Teresa, 1942: 65).

El centro de la devoción mariana de Cartagena lo ocupaba la fiesta de la Virgen de la Candelaria de La Popa, para lo que se organizaba un novenario,

durante el cual los habitantes peregrinaban hasta el santuario ubicado en el cerro, luciendo sus mejores trajes; el día de la fiesta se celebraba una eucaristía solemne y en la tarde se sacaba en andas a la Virgen hasta la puerta del templo. Esta celebración religiosa daba pie a una serie de bailes “profanos”, que se diferenciaban según la casta: de las señoras blancas de castilla, de las mujeres mestizas y, por último, de las mujeres negras libres; por su parte, las personas pobres “bailaban a cielo descubierto al son del atronador tambor africano” (Severino de Santa Teresa, 1942: 70). Los indios también tomaban parte de estas fiestas, pero bailaban al son de sus gaitas.

En esta época, las referencias a la Virgen del Rosario permitían salvar la vida, en términos literales, a personas amenazadas por la Inquisición, de manera que la devoción a la Virgen se volvió señal de seguridad en medio de la confusión religiosa y de la violencia de las instituciones. También los navegantes consideraban como faros los diversos santuarios marianos que se elevaban en las montañas de la costa, como era el caso del Santuario de la Virgen de la Candelaria en el cerro de La Popa. La fama de este santuario era grande, ya que Cartagena era el punto de conexión entre el sur de América y España, de manera que “los tripulantes, que muchas veces, tanto a la venida como de regreso del Perú, eran juguete del mar y se veían avocados a la muerte, subían al cerro de La Popa a postrarse a los pies de la Virgen de la Candelaria para darle gracias por haberlos librado de seguro naufragio” (Severino de Santa Teresa, 1942: 71).

La Virgen del Rosario no estuvo exenta de aparecer como madrina de los españoles en su guerra por la defensa de sus colonias contra los ingleses. Al encomendarse a la Virgen, el artillero que había tomado un barco extranjero y se había encontrado con un trampa de pólvora a punto de estallar, pudo apagar la mecha y así capturar ese barco y otros cuatro, atribuyendo la victoria militar a la Virgen, cuya imagen habían visto varios prisioneros en las banderas de los barcos españoles (Severino de Santa Teresa, 1942: 75). Relatos como este eran comunes en un mundo que se comprendía dentro de la guerra entre las diversas divisiones del cristianismo, y en el cual la imagen de la Virgen sirvió como elemento de diferenciación.

Pero esta devoción a la Virgen del Rosario dio paso a la más reciente devoción a la Virgen del Carmen, que prácticamente la sustituyó en todos los aspectos. La fiesta en Cartagena y la zona de su influencia se remonta al 16 de mayo de 1643, fecha de la Real Cédula de Felipe IV, en la que autorizaba

al gobernador Luis Fernández de Córdoba a celebrar esta fiesta el siguiente domingo de Pascua. Ya en esta Cédula se da la instrucción para que la fiesta dure ocho días, lo que la constituyó en la fiesta más importante de toda la zona. Con la independencia la fiesta decayó, pero fue reestablecida por el obispo de Cartagena, Bernardino de Medina, en 1858, con motivo del reinicio de la Hermandad del Carmelo. Entonces la fiesta cambió de fecha. En muchas regiones se redujo a un par de días, aunque en otras, como es el caso del Magdalena Medio, conserva la tradición de los ocho días de preparación, que ahora llamamos “novena” (Jursich, 1997: 168).

LA RESISTENCIA DE LOS YAREGUÍES, MIMESIS Y MUTACIÓN DE LO RELIGIOSO

En la época colonial, el Magdalena Medio fue una zona de conflicto entre las comunidades yareguíes y los españoles. Este conflicto no cesó hasta comenzado el siglo XX, aunque se puede percibir su continuidad en las permanentes luchas de los habitantes de la región contra los poderes de sometimiento. Se trata, entonces, de comunidades que se han constituido por construcción y expulsión de enemigos, lo que parece encuadrar muy bien con toda la tradición ligada al Carmelo.

La comunidad de los yareguíes era una sociedad compleja jerarquizada a través de cacicazgos, ubicados en las cuencas hidrográficas de los ríos Opón, Carare y Sogamoso-Suárez, todos afluentes del río Magdalena. Se trataba de una colonización de un pueblo de origen caribe en una región donde habían aprendido nuevas técnicas y cultivado y explotado nuevos recursos, dada la riqueza de la región que, de manera paradójica, era considerada por los conquistadores como “enfermiza”. Las funciones político-militares de los caciques se aseguraban dentro de estrictas reglas matrimoniales exogámicas, con sucesión matrilineal, lo que daba cohesión étnica y control sobre el territorio, todo esto asegurado por un desarrollo religioso y ritual que legitimaba la autoridad del cacique.

Las fiestas religiosas de los yareguíes consistían en grandes comidas comunitarias de alimentos que almacenaban durante varios días, para las que se engalanaban con sus mejores adornos. Estas comidas eran acompañadas con sus propios instrumentos musicales. Era común que las celebraciones concluyeran cuando los miembros de la comunidad se habían

embriagado (Vásquez y Castillo, 2001: 110). Un siglo después de la llegada de los conquistadores, las crónicas narran una celebración del triunfo contra los españoles, que conserva las mismas características de las fiestas que se celebraban en el mundo prehispánico: “Celebráronla con extraordinarios juegos y sobre todo con bailes y la bebida de chicha, que como está dicho, enajena el juicio.” (Vásquez y Castillo, 2001: 154)

Desde mediados del siglo XVI, la zona habitada por las comunidades yareguíes se vio sometida a los rigores del poder imperial español a través del control del territorio y de la encomienda, todo lo cual buscaba adoctrinar a los indígenas dentro del catolicismo. Los españoles que poblaron la región de Barrancabermeja eran colonizadores pobres y no soldados expedicionarios; entraban a la zona buscando asentarse como campesinos y fueron aceptados por la comunidad de los yareguíes durante los primeros años. Precisamente la guerra contra los españoles se precipitó debido a algo que fue vivido como trasgresión de estos últimos a las reglas yareguíes. En la historia narrada por Fray Pedro Simón, el asesinato de la cacica Francisca por parte de su esposo, el cacique Beto, debido a su inesperada impureza, no sólo destruyó las posibles alianzas de los caciques yareguíes, sino que rompió la época de paz que habían vivido los indígenas con los españoles.

Se podría asumir que la crisis social, expresada en el deseo creciente de control del territorio de la otra comunidad (pues cada cacique aspiraba al control del territorio de su rival, a través del matrimonio de sus hijos, en un contexto donde era evidente la pérdida de control sobre el propio territorio debido a la presencia de la encomienda y al poder que tanto Vélez como Santa Fe de Bogotá imponían en la zona) terminó con el doble asesinato de la cacica Francisca y de su antiguo anfitrión español Alonso Romero. De esta manera, la venganza por la muerte de Francisca se volvió una acusación de faltar al debido cuidado en la crianza de la joven Francisca; en realidad, esta acusación fantástica se inscribe en un universo de significaciones yareguíes, donde el poder del cacique se heredaba por la vía materna, y la pureza de la madre era una condición que aseguraba el funcionamiento del orden social. Para el cacique Suamacá, la falta de cuidado de su hija era una amenaza efectiva contra las mujeres, las tierras y la vida de su comunidad. Por tanto, llamó a su pueblo a dar muerte a los españoles y a todo lo que se les asociara:

Pues agravios tan calificados no quedan bien satisfechos con solo la muerte de quien los cometió, sino muere toda su familia, criados, animales, plantas y aun la

tierra y el aire que los sustenta (...). Con lo cual, cesando Suamacá, quedaron los oyentes tan irritados a la venganza, cuanto lastimadísimos de la afrenta que les había sucedido, resolviéndose todos dar luego muerte sin más dilaciones al Alonso Romero y a cuantos hallaban en su compañía. Como lo hicieron, pues (...) habiéndose acercado con gran recato a la casa de Juan Vizcaíno que a la sazón estaba en la ciudad de Vélez, estando en ella el Alonso Romero, al amanecer levantándose él de la cama, la cargaron tanto sobre él y con tanta furia que con brevedad le quitaron la vida, y con espacio le trajeron arrastrando por el patio con mil ignominias. Y no contentos con ellas, mataron también otro español llamado Bolaños y a tres indios y seis indias (...) mataron también todos los perros, gatos, aves, ganado de cerda, sin dejar cosa viviente en la casa, ni aun de lo vegetativo, cortando árboles frutales, talando las sementeras y asolando al fin cuanto les era útil. (Vásquez y Castillo, 2001: 136-137)

En este sentido, concluyen Velásquez y Castillo que “en la comunidad de los yareguíes el incumplimiento de las normas (...) era de público conocimiento. Toda la sociedad respondía a tales obligaciones con una sumisión de reconocimiento social que pasaba de lo cotidiano a estados de trascendencia vital que llevaban a que castigara de muerte” (Vásquez y Castillo, 2001, p. 137). El castigo ejemplar buscaba quitar la mancha que la comunidad experimentaba sobre su propio futuro, de manera que originó la guerra de resistencia contra los españoles, que sólo terminó con el fin de la comunidad con una existencia formal reconocible.

La ruptura del matrimonio de Beto con Francisca en realidad debilitó a la comunidad, pues impidió la unión de los cacicazgos más importantes que habían existido entre los yareguíes. Además, la guerra continuó contra los españoles, y sus descendientes republicanos, aceleró la inestabilidad de estas comunidades generando líderes guerreros que descuidaron las otras esferas de la vida común, como era lo religioso, el trabajo en el campo y el intercambio de bienes con otras comunidades. En adelante, los intentos de “pacificación” militar de los españoles respondían al levantamiento permanente de los indígenas y a sus continuos asaltos a las caravanas comerciales que transitaban el río Magdalena (Vásquez y Castillo, 2001: 139).

Algo semejante sucedió con el cacicazgo de Caciquillo, cuya hija fue tomada para el servicio del encomendero, a lo cual el cacique respondió asesinando a este español y a todos sus acompañantes e internándose en la selva cercana al río, desde donde su comunidad continuó practicando la guerra de resistencia contra los españoles y viviendo de la pesca y del pillaje de las embarcaciones comerciales (Vásquez y Castillo, 2001: 140-142). En este caso, de nuevo se trató de una afrenta a la forma de sucesión matrilineal,

que aseguraba la estabilidad de su orden social. La guerra de resistencia continuó hasta 1620, cuando fue asesinado el cacique Pipatón y cuando sus hijos fueron puestos en prisión, donde murieron. Hito de esta guerra fue el cacicazgo de Martinillo, cacique y sacerdote, quien no dejaba de exhortar a los suyos a la resistencia contra los españoles en medio de los tormentos de su asesinato.

Podemos suponer que el rito matrimonial tenía gran relevancia como expresión de la cohesión y continuidad de las comunidades; con la crisis que llevó al asesinato colectivo de Francisca y la posterior construcción de los españoles como enemigos, unida al abandono de las prácticas tradicionales diferentes a la guerra, las comunidades pronto se encontraron celebrando frenéticos rituales cuyo contenido religioso era ya casi imposible de identificar. El sacrificio de Francisca no sólo se veló en medio de la repetición de los bailes, las comidas y las borracheras colectivas, sino que siempre es posible encontrar en esos rituales las huellas de un matrimonio que no se lleva a cabo y cuyo desenlace trágico casi seguro serán nuevos conflictos.

Esto debe permitir comprender por qué todas las fiestas se celebran de la misma manera, y por qué parecen, a los ojos externos, actos obsesivos de repetición carentes de sentido: se trata de la construcción de un vínculo social muy frágil que, sin embargo, se conserva en su repetición durante varios siglos, aunque siempre está al borde del colapso y el paroxismo destructivo, en una región que guarda memoria pública de la resistencia violenta contra la violencia. Es posible también que antiguas deidades que pudieran vincular al río con la reproducción de la vida, se transformaran y adquirieran nuevos ropajes en medio de las permanentes mutaciones miméticas de los antiguos pueblos de origen yareguí.

Esta guerra de resistencia se mantuvo durante más de 350 años como total negación de lo hispano-católico, y sin duda ha persistido desde 1925 bajo diversas formas de resistencia al sometimiento. En el último siglo la dominación occidental se ha hecho presente a través de las embestidas de diversos poderes para controlar los recursos naturales de la región (López, 2001: 8-13), que continúa la guerra española por otros medios. Siendo tan decidida la resistencia indígena, debemos ahora preguntarnos por las formas que ha adquirido la resistencia contra estos esfuerzos por someter y controlar a este pueblo, y la manera como se expresa esta resistencia en las fiestas religiosas.

LA MISIÓN JESUITA

El Magdalena Medio fue una zona de misión de la Compañía de Jesús durante el siglo XX. Es posible que la influencia de los jesuitas introdujera la devoción a la Virgen del Carmen a los pobladores de la región. Al respecto tenemos dos testimonios, el primero referente al apostolado de San Pedro Claver, y el segundo a la devoción más reciente a la Virgen del Carmen, cuyo ejemplo más palpable son las palabras de San Claudio de la Colombiere. Veamos las citas que hace al respecto la Enciclopedia Católica (www.encyclopediacatolica.com):

Cada mes llegaba a Cartagena (...) un barco con esclavos. San Pedro se esforzaba por la salvación de cada uno. Organizaba catequistas, los preparaba para el bautismo y los investía con el escapulario. (...) San Claudio de Colombiere (...) decía: "Ella ha otorgado su protección a este escapulario. Quien muera vestido en él no sufrirá el fuego eterno." Dijo también: "Debido a que todas las formas de amar a la santísima Virgen y las diversas maneras de expresar ese amor no pueden ser igualmente agradables a ella y por consiguiente no nos ayudan en el mismo grado para alcanzar el cielo, lo digo sin vacilar ni un momento, ¡El escapulario carmelita es su predilecto!" Y agrega: "Ninguna devoción ha sido confirmada con mayor número de milagros auténticos que el escapulario carmelita."

Los jesuitas que llegaron a la zona del Magdalena Medio continuaron una tradición que estaba arraigada en las comunidades desde hacía siglos gracias a la mimesis que los indígenas, los negros esclavos y sus descendientes hicieron de la religión dominante, promoviendo la actual devoción a la Virgen del Carmen en toda la región. Si bien los jesuitas recibieron la parroquia de Puerto Wilches, dedicada ya a la Virgen del Carmen, la primera parroquia de Barrancabermeja fue la del Centro de Ecopetrol, que dedicaron también a la Virgen del Carmen.¹ No obstante, los misioneros jesuitas, ya en la cuarta década del siglo XX encontraron que los habitantes de la región del Magdalena Medio tenían, en su perspectiva, graves dificultades con la religión. Así lo consignó el padre Manuel Briceño:

-
1. En el libro *Orígenes de la devoción a la Virgen santísima en Colombia y nomenclator mariano de los descubridores y pobladores de la América española*, escrito por el carmelita Severino de Santa Teresa en 1942, se reseñan las siguientes parroquias relacionadas con la Virgen de Carmen en nuestro país: Nuestra Señora del Carmen de Barrancas, Guamal, "Jurisdicción de Tamalameque"; El Carmen, mina de oro en el departamento de Antioquia en el siglo XVIII; Puerto del Carmen, en el río Magdalena, Colombia, entre La Gloria y Gamarra (Severino de Santa Teresa, 1942: 221-230).

Primero la ignorancia religiosa juntamente con la indiferencia o desdén para todo lo espiritual; las cosas del espíritu sean intelectuales, culturales o espirituales nada o casi nada les interesan. Con tal de hacer bautizar y confirmar a sus hijos ya les parece que son suficientemente cristianos; en general llevan una vida de los sentidos, o sea muy material. De la religión los atrae solamente lo exterior, como las procesiones, las fiestas en que haya música y pólvora; los entierros, sobre todo cuando son con posas y de ser posible con banda de música. El confesarse y comulgar y oír misa los domingos, son cosas que no entran generalmente en su ideal religioso; a lo más encargar responsos para las ánimas, llevar el escapulario de la Virgen del Carmen y tener en sus casas algunas imágenes, especialmente de la Virgen del Carmen. En esto de la Virgen del Carmen no puede uno menos que sospechar que hay algo de supersticioso. Aunque vivan en concubinato, y no se confiesen, ni comulguen, ni oigan misa, creen que la Virgen del Carmen no los deja condenar; puede ser que esto sea un acto de verdadera confianza, pero pretender salvarse sin practicar lo esencial de la religión, no deja de ser una temeridad muy grande. (Briceño, 1984: 56)

Los otros dos problemas que encontraron los jesuitas son igualmente significativos: el concubinato y el alcoholismo. El concubinato afecta por igual a hombres y mujeres, que cambian de pareja cuando les va mal, pues quieren vivir libres, sin el estorbo del vínculo conyugal. La embriaguez se veía en que las personas, al llegar el fin de semana, se gastaban su jornal en consumir alcohol hasta quedar embriagados, con lo que no podían asistir a la misa del domingo (Briceño, 1984: 56-57).

El padre Briceño reseña la manera en que los jesuitas encontraron la celebración de la Virgen del Carmen hacia el año 1942: se trata de una devoción muy fuerte, en la que los jesuitas censuraban el exceso del alcohol, que acompaña la vida cotidiana de la gente del Magdalena Medio. La Virgen del Carmen era, en esa época, patrona de los braceros, chóferes, soldados², marinos, además de ser el refugio de los pecadores. La fiesta se preparaba con la novena, siempre acompañada por el consumo de alcohol; el 16 de julio era ya el día con mayor cantidad de primeras comuniones, además de

-
2. Desde la Edad Media, ya lo hemos señalado, la imagen de la Virgen ha acompañado toda clase de guerras y expediciones militares. Durante el siglo XIX, al igual que en otros países como Nicaragua, en Colombia los conservadores marchaban a la guerra contra los liberales llevando delante a la Virgen del Carmen. Al respecto, dice Ernesto Cardenal: "Los conservadores tenían su Virgen que era la Virgen del Carmen, y los liberales tenían otra que no recuerdo cuál era. Y los dos partidos se mataban entre sí. Y se siguen matando. Y cada uno con su Virgen." Ernesto Cardenal, *Vida perdida (Memorias, tomo I)* y *Las islas extrañas (Memorias, tomo II)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003 <http://www.jornada.unam.mx/2003/dic03/031207/sem-payan.html>

bautismos y matrimonios. La procesión se hacía en la noche. La pólvora estaba presente siempre como marco de la celebración eucarística. Parece que en esa época era muy apetecido el escapulario, pero los sacerdotes sólo lo entregaban a las personas que no vivieran en concubinato, que eran más bien los menores de edad (Briceño, 1984: 95). No deja de sorprender que la desaparición física de los antiguos pobladores haya dado paso a una fiesta que bajo el ropaje de una fiesta católica, se sale de los moldes occidentales y expresa la capacidad de adaptación y de resistencia de sus herederos.

DOS VERSIONES DE UNA SOLA FESTIVIDAD

La fiesta en honor a la Virgen del Carmen en la región de Barrancabermeja tiene en la actualidad al menos tres significaciones: la fiesta religiosa y patronal, la fiesta de los transportadores, una fiesta popular. La fiesta de los transportadores tiene elementos comunes con celebraciones comunes en el resto del país, de manera que centraremos la atención en las otras dos experiencias.

La fiesta patronal

La fiesta del Carmen es muy importante en la diócesis de Barrancabermeja. Por ello, ésta decidió realizar una celebración conjunta en la que confluyeron habitantes de todas las comunas de la ciudad, y el obispo reconoce su importancia:

La Virgen del Carmen (...) es toda una religiosidad muy marcada, tan es así que creo que hay en esta diócesis que tiene (...) unas 25 parroquias, tenía cinco bajo la titular de la Virgen del Carmen (...). Y en cada una de ellas la fiesta de la Virgen del Carmen pues es, a su manera, grande (...) Todo con este ítem y es que de esas fiestas se organizan con o sin: Si el párroco dice yo no hago esto, porque esto es una superstición (...), la hace la gente (Yfantais, 2003).

La explicación que da el obispo a la trascendencia de esta fiesta deja abiertos todos los enigmas:

Tiene una gran identidad popular (...) Tuvo que haber una comunidad religiosa que logró darle a la Virgen del Carmen esa identidad popular que trasciende la especificidad de transportadores. Tan es así que ellos hacen sus procesiones aparte, pero el grueso de la procesión la hace la población (...) la Virgen del Carmen (...) puede relacionarse de pronto con seguridad (...) y en ese caso pues tiene su relación relativa con el transporte, pero puede ser eso lo que lleva a la gente a

sentir la presencia de la Virgen del Carmen, muy cerca y tenerla muy cerca (...). El escapulario da la seguridad (...) la Virgen del Carmen es la que me va a proteger (Yfantais, 2003).

La Iglesia prepara “una novena, que la diócesis de Barrancabermeja elabora cada tres años (...) de acuerdo a los valores en el proceso de renovación diocesana, que va motivando a todos los devotos de la Virgen a meterse dentro de la situación social que vivimos, colaborando un poco con el rescate de los valores” (Yfantais, 2003). Estas novenas se celebran a través de los núcleos familiares, que luego son convocados a una celebración conjunta de la eucaristía. Son celebraciones muy importantes, ya que la fiesta de la Virgen del Carmen concentra muchos bautismos, primeras comuniones, presentaciones de los niños a la Virgen, lo que se considera propio de ese día en la región.

Los sacerdotes han tratado de proponer las siguientes frases: “Virgen del Carmen a tí nos confiamos” e “Intercede por la paz”, porque reconocen las relaciones de las personas con la Virgen, a través de mandas, promesas y de la cotidiana demanda de su ayuda o favor. Esto ha hecho que la diócesis reconozca que “la gente es devota de la Virgen del Carmen” (Yfantais, 2003). Pero el mismo obispo ha encontrado que se trata de una celebración en la que se cruzan diversas tradiciones culturales, pues hay mezcla de elementos españoles a través de lo católico, con otros que dependen de las culturas regionales, que van desde formas específicas de celebración hasta la supervivencia de muy antiguos amuletos:

La Virgen del Carmen (...) es la principal devoción (...) de toda esta región (...) que (...) con toda la pluralidad y pluriétnias que encontramos aquí (...) se ha enriquecido. Como que cada uno trae sus estilos (...) culturales de devoción a la Virgen del Carmen y los involucra dentro de la devoción acá (...). Si hay unos que pagan misas (son) (...) especialmente de Antioquia, pero los otros no, los otros lo que quieren es (...) el fenómeno mucho más mágico de bendición de cosas que pueden significar para mis necesidades, (...) porque en medio de medallitas le colocan dijes o le colocan argollas o siempre se colocan una argolla. (...) Es la ingenuidad también de la gente y la necesidad de apoyarse en algo (que) termina (...) a la medida que va subiendo la persona de nivel económico, socioeconómico, cultural (Yfantais, 2003).

Los elementos comunes a las celebraciones populares en el Magdalena Medio son la comida común, el baile, el consumo del alcohol y la referencia al agua. Pero algunos sacerdotes no alcanzan a comprender el significado cultural que se pone en juego y que constituye las formas actuales de los

rituales que reproducen y generan cada vez a la comunidad. Para alguno de ellos, la fiesta popular es “la guacherna, el baile, la papayera, los voladores, juegos de luces (...) que va combinado con aguardiente y cerveza; eso yo lo saco aparte de (la...) celebración religiosa” (Yfantais, 2003b). Al reproducir las censuras de las antiguas misiones y encomenderos, estos sacerdotes buscan “aclarar” y “purificar” las fiestas populares, pues sienten “que no están bien” (*Ibidem*), ya que las personas se emborrachan y las fiestas pueden implicar peleas y nuevos conflictos.

MADRE PROTECTORA Y MEMORIA DE UN PUEBLO QUE RESISTE AUNQUE ESTÉ DESTERRADO DE SÍ

La fiesta popular destaca la diversidad cultural de la región y acentúa las diferencias con otras celebraciones semejantes de la región norte del país. Tal vez el aspecto más destacado está relacionado con la *maternidad divina*, pues, como sostiene el padre de Roux, esta fiesta “la trae el pueblo como una tradición, un respeto casi de divinidad con ventaja absoluta, los límites del pueblo de allí con la Virgen es como una especie de divinidad femenina. Todo lo que no tiene de femenino la expresión religiosa de Dios en el cristianismo está en María” (Yfantais, 2003g).

La relación de la fiesta con lo femenino y materno nos permite comprender por qué no hay fiesta si no hay niños ni mujeres gestantes o criando niños pequeños, pues es la celebración que concentra las oportunidades que tienen estos grupos poblacionales de presentarse de manera solemne ante la imagen de la Virgen. Parece una fiesta que sigue la lógica de los antiguos pobladores: el valor central de las mujeres, en su tradición matrilineal de organización social:

A mí me ayuda cuando tengo apuros. Le pido a ella y me ha ayudado, me ha ayudado hasta para el parto de mis hijas. Me he visto apurada con ella y me encomendé a la Virgen del Carmen y le pedí que saliera con bien y que no fuera con cesárea ni nada. Yo a los veinte días de haber nacido yo se la presentaba a la Virgen y así lo hice con ellas dos. Y esas son nuestras creencias. (Yfantais, 2003e)

Además de la maternidad, se destaca el carácter protector, que aunque es débil, resulta prodigioso a los ojos de las personas que logran salvarse, ya no de las llamas del infierno que tanto atormentaban a los medievales, sino del absurdo de la violencia, nunca justificable. Esto lo expresa muy bien un colaborador del Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio:

El terrorismo puro arrasa cualquier posibilidad de fe (...). La entidad protectora no es fuerte. No, simplemente aquí el rezo es correr, esa es la forma, huir y por eso la gente es desplazada de sí misma, de todo, de su familia, desplazada entre sí mismo al final; eso lo dijo Pacho de Roux, son desplazados de sí mismos, no tienen un sitio en su corazón en donde descansar. (Yfantais, 2003c)

El carácter protector de la Virgen del Carmen la constituye en una clase de divinidad trascendente, que actúa de manera inexplicable para mantener de manera relativamente estable el frágil orden de estas comunidades. Ese es el sentido de las peticiones que le hacen las personas, sobre todo, en situaciones de grave peligro para la vida o los bienes necesarios para la vida:

Con la Virgen del Carmen, he visto personas que le piden, más que todo en el río, se están ahogando y le piden a la Virgen del Carmen o le piden y ella les hace el milagro, yo los he visto. Ha salvado unas vacas (...) Una vez (...) vino una embarcación de una familia y (...) se formó como un brisón (...) la embarcación y traía marranos (...) una familia completa (...) La señora vino y le pidió a la Virgen del Carmen, le formó un castillo y ellos se salvaron. Era hondo donde ellos alcanzaron y ahí se hizo el castillo y ahí nació ya árboles. (Yfantais, 2003e)

Varias personas nos han contado historias de viajeros que han sido salvados de morir ahogados por la Virgen del Carmen (Yfantais, 2003f), siempre porque le han pedido socorro. Pero una historia contaba una intervención divina espectacular: "Yo dije: Virgen del Carmen bendita no me dejes padecer, esta carga es ajena ¡Dios mío!" Cuando veo que ella con sus manos tan divinas me sacó la canoa. Así la vi yo, tan divinamente me sacó la canoita" (Yfantais, 2003e).

Quienes han sido sometidos al destierro atribuyen a la Virgen del Carmen el haber podido correr, huir y escapar ilesos de la zona de guerra en medio de los combates o de los ataques de los actores armados; además, "la Virgen siempre nos ha ayudado y eso, y no nos ha faltado la comida desde que salimos", aunque tiene conciencia de que esta ayuda divina es su propia ayuda: "La Virgen del Carmen y nosotros mismos" (Yfantais, 2003e). Por su parte, personas de una comunidad que ha retornado a su territorio, atribuyen a la Virgen del Carmen el éxito de este proceso: "Nosotros salimos de aquí el ocho (...) de octubre y (...) le hicimos la fiesta a ella. Gracias a ella retornamos otra vez aquí a la vereda." (Yfantais, 2003e)

La fe en la Virgen del Carmen no se puede separar con facilidad de la fe en el divino Niño, ya que se trata de "una señora con un niño". En esta fe se expresa todo el saber tradicional, acumulado en el manejo de las hierbas

y en el trabajo de las parteras, devotas todas de esta especial Virgen, referencia central de las madres y de la crianza.

Yo creo en la Virgen del Carmen y primeramente en Dios. Yo tengo un nietecito, que casi se muere, pero es que yo sé muchos remedios buenos, caseros, porque la abuelita mía, por parte de mamá, era partera, y la abuelita por parte de papá, también. Ella hacía cosas que un médico no hacía, pues que ellas necesitan, como ellas creen en la Virgen del Carmen, ellas sacan al niño acertado, porque los médicos los maltratan mucho (...) Entonces el niño estaba sufriendo del hígado (...) En el campo hay una hierba que se llama chipaca, y a los tres días de darle el agua de eso, el niño estaba deshinchado. Por eso, yo le ofrecí una misa al divino Niño y se lo presenté a la Virgen. (Yfantais, 2003e)

Esta fiesta es una tradición que viene de los padres: “Se hace fiesta y comida y todo el 16 de Julio porque la verdad es que somos devotos de la Virgen del Carmen. (...) Pero así no le pueda hacer la fiesta uno recuerda por qué celebra. Sí, nosotros somos devotos de la Virgen del Carmen (...) pues son las creencias de nuestros padres. Bueno a mí me enseñaron eso.” (Yfantais, 2003f). Algo similar respondía una mujer de San Pablo, que afirma tener fe “en la santísima Virgen del Carmen (...) porque ella también le hace milagros a uno, ella también le protege (...) Desde niña mi mamá me enseñó la oración de la Virgen del Carmen.” (Yfantais, 2003d)

Se trata de auténticas tradiciones que son transmitidas de padres a hijos, de madres a hijas, ahora bajo la forma de lo católico. Lo católico es importante porque permite una gran libertad en las formas de expresión, de modo que las comunidades han encontrado la manera adecuada de ajustarse a las fiestas europeas, para celebrar en realidad sus propias tradiciones y valores. En cambio, hay resistencia a las nuevas sectas de origen pentecostal, pues insisten en la necesidad de abandonar las tradiciones aprendidas de los padres:

Una cosa que uno tiene pensar es dejar todas sus tradiciones, todas sus costumbres, por ejemplo, que le gusta bailar, que le gusta tomar. Uno tiene que dejar todo. (El pastor) dice que el que toma es porque está con el diablo. (Yfantais, 2003e)

La fiesta de la Virgen del Carmen, una fiesta popular en la que los representantes del mundo católico son invitados, pero donde lo central acontece al lado y fuera de la celebración católica: se prepara con una novena en la que se prenden velas en honor de la Virgen, y siempre se termina con una celebración comunitaria con música a todo volumen, baile, mucho alcohol y comida típica. La estructura del *ritual* es semejante en toda la región a la

que hemos tenido acceso. Se trata de “un bazar, una fiestecita a la Virgen del Carmen. (...)

- “¿Ponen música?
- “Claro que sí música (...)
- “¿Hacen comida especial?
- “Sí, sí, sí, sancocho y eso si se hace.
- “¿Y cómo la celebran?
- “Con misa y festejos, bailes, bebidas y esas cosas.” (Yfantais, 2003f)

En una comunidad de campesinos desterrados, también de la zona de Yondó, nos comentaban de la estructura de su celebración, que incluía, además de los elementos comunes ya descritos, el paseo de la Virgen por el agua: “Se pasea a la Virgen del Carmen, se hace una caravana. Se hacía una misa y al terminar íbamos a pasear la Virgen del Carmen en el agua, los motores atrás con voladores y eso y la gente atrás.” (Yfantais, 2003e). Por otro lado, hay que añadir como elementos rituales aquellos que expresamente vinculan esta fiesta con los ritos propios del matrimonio, la maternidad y la crianza de los niños: “Allá la gente se casaba para el 16 de julio. Primeras comuniones, confirmaciones, hacían las presentaciones de los niños, bautizos, de todo había allá.” (Yfantais, 2003e)

Además de no cumplir las promesas hechas a la Virgen, las *prohibiciones* de las comunidades se concentran en el control del papel de las mujeres, lo que nos recuerda el conflicto de Francisca:

Muchas veces las mujeres tienen hijos con diversos hombres y no son buenas mamás. No saben criarlos. Hay mujeres muy activas que tienen varios hombres y tienen muchos hijos. Pero no les pueden dar amor, y ahí comienzan las dificultades. Las mujeres son las que acosan y sacan a los hombres. Y algunas son muy irresponsables y tienen varios amantes. (Yfantais, 2003e)

La misma centralidad de la mujeres, que recuerda la muerte violenta de doña Francisca, permite comprender por qué razones, cuando los grupos armados imponen sus normas de convivencia, aquellas que reprimen y a la vez “defienden” lo que se espera que cumplan las mujeres para asegurar el orden social, siendo tan desiguales a las normas referidas a los hombres, tienen buen recibo de parte del conjunto de la comunidad. Todo esto nos lleva a pensar en la permanencia, silenciosa, oculta y mimetizada –en las celebraciones religiosas católicas– de los núcleos que conformaron a la cultura vareguíe, ya no referida a su divinidad tradicional, sino al recuerdo del

conflicto desatado con las fuerzas de dominación blancas y con la ruptura del orden ancestral de ordenamiento de las comunidades; todo esto condensado en la memoria innombrable de doña Francisca, trasmutada en divinidad protectora de las comunidades descendientes de los antiguos indígenas, y en especial de sus mujeres.

Esta permanencia de la divinidad, con todas las paradojas de su constitución, sigue articulando la vida a través de las ambigüedades de estas personas con la maternidad, que puede desencadenar la violencia gracias a sus decisiones “irresponsables”, o que puede orientarse hacia la construcción de un futuro más digno por medios no-violentos. Nada mejor para recordar este hecho, que la narración de una mujer sobre la maternidad y su vínculo con la Virgen del Carmen:

A los quince años era muy delgada (...). Era atleta, y competía en salto. En un saltó muy largo, caí fuera de la cancha y me dañé el riñón. Al tiempo, el médico me dijo que no podía tener hijos (...). Cuando me casé, no le comenté a mi esposo, por miedo a no tener hijos (...). Cuando quedé embarazada, me enfermé, pues el problema renal era grave. Pero oramos, le hicimos una novena a la Virgen del Carmen, y con eso vencimos el miedo. La Virgen del Carmen es una tradición de mi madre y de las señoras; la patrona de la madres y de las mujeres que van a dar a luz es ella. Cuando uno concibe un bebé, uno le presenta el bebé. Todo el tiempo los médicos me decían que tenía que abortar, o inducir el parto a los siete meses. Pero manejé los líquidos y pude tener a mi hijo a los nueve meses. Y luego tuve una niña, muy rápido; pero entonces, con los trabajos de parto coincidió el paro cívico, por lo cual no me atendieron. Volví al otro día (...) y el médico no me quería atender, pero la niña estaba ahogada por la demora. Me atendieron; primero oí que estaba muerta, que no reaccionaba, no le entraba oxígeno. Vi que la sacudían, hasta que respiró. Ahí fue cuando sentí miedo, me invadió un temor de tal magnitud que creí que me iba a morir. Y el médico dijo que se me había pegado la placenta, que es algo sin solución; yo me paralicé. El médico me haló la placenta. Me acordé de la partera, que me enseñaba que en esos casos había que hacer más trabajo de parto, hasta que la boté, con lo que me desmayé. Escuchaba a lo lejos al médico decir que me pusieran oxígeno. Yo tenía miedo a concebir por el anhelo de tener un hijo, lo que me llenó de felicidad; y luego, al reaccionar con el nacimiento de mi hija, me asusté mucho al tocarla. Ahí sentí lo grandioso que es tener un hijo, tener un vientre para parir, ser madre. Es como morirse para dar otra vida. Los miedos, como éste, se vencen por amor, al hijo, al compañero. Y la situación fue tal que tuvimos otro hijo, pero sin ningún problema. Por eso siento que el amor vence el miedo. Las mujeres no parimos hijos para la muerte ni para la guerra. A eso le encuentro sentido. Y con cada muerto, siento ese dolor de madre, de todos sus dolores de parto, de la crianza. Para vencer el miedo hay que estar con otro, hay que tener compañía para apoyarse. (Taller, 2003)

UNA CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Aquello que permanece de la resistencia de los indígenas al sometimiento ya se ha hecho visible a nuestros ojos: por un lado, las fiestas religiosas con sus referentes divinos, sus ritos y sus prohibiciones, como mecanismos que articulan esta cultura; por otro, el papel desempeñado por las mujeres, en una sociedad donde permanece vivo el sentido de la matrilinealidad. Así resulta muy significativo que la fiesta principal sea la que se ofrece a la Virgen del Carmen, no tanto por ser la madre de Dios o por remitir al seguimiento de su hijo, sino porque activa estos patrones culturales de lo femenino como articulador del poder y del orden de esta sociedad. En eso tenían mucha razón los misioneros jesuitas: se trata de una forma de piedad que poco remite a lo cristiano, y más bien parece consistir en una forma resistente de memoria del matriarcado truncado de Francisca, y de las sucesivas mujeres del Magdalena que tratan de asegurar una cohesión social frágil, que siempre tiende a escaparse por la intervención de los violentos poderes dominantes.

Sin duda, se podría sospechar que la pertenencia a un grupo armado ilegal no es algo nuevo en las comunidades de la región, pues sus habitantes llevan muchos años en resistencia contra los diversos poderes de sometimiento, que los desconocen o los consideran desaparecidos, acabados, incorrectos. Pero ahora podemos apreciar que, más allá de la opción por la resistencia violenta, sin duda la resistencia cultural ha sido mucho más exitosa, al menos en generar constantes mimesis de sus núcleos esenciales, aquellos que generan identidad y que pueden aportar en la construcción de un futuro de autonomía.

Esta resistencia cultural ha ido generando un nuevo tipo de experiencia, la de unas mujeres que erigen su propia identidad sin construcción de nuevos enemigos, sin aceptar la legitimación de las muertes violentas, sin ser ellas contra algo. En esto ahora ellas nos remiten de nuevo a la experiencia de fe, que sin duda en Elías no consistía en asesinar a los enemigos, en lo que era tan religioso e idolátrico como sus propios enemigos, sino en la apertura a un hondo silencio abismal, en un referente sin enemigo ni doble monstruoso, que opera, por el contrario, como permanente crítica de la tendencia a la reproducción de la violencia. Desde esta apertura al silencio abismal se constituye la capacidad de sentir el dolor de madre con cada

muerto, de todos sus dolores de parto, de la crianza. Es en este punto donde podemos retornar desde la larga historia del Carmelo a María y a su humilde presencia en los Evangelios, fuente de un amor no-violento, capaz de construir alternativas a las sociedades violentas.

BIBLIOGRAFÍA

117

BRICEÑO, MANUEL, *Los jesuitas en el Magdalena*, Editorial Nelly, Bogotá, 1984, 456 pp.

DE CLARAVAL, BERNADO, *Obras Completas*, Barcelona, Rafael Casulleras, 1929, 5 volúmenes.

DERRIDA, JACQUES, *Position*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, 103 pp.

DUPUY, JEAN-PIERRE Y VARELA, FRANCISCO, *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*, Boston Studies in the Philosophy of Science 130, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, 320 pp.

ESQUILO, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1986, 596 pp.

GIRARD, RENÉ, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, 340 pp.

HERRMANN, SIGFRIED, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980, 555 pp.

<http://www.aciprensa.com/Maria/nsrcarmen/>

<http://www.carmelitas.org.co>

<http://www.elalmanaque.com/santoral/julio/16-7-carmen.htm>

JUAN PABLO II, *Carta al reverendísimo padre Joseph Chalmers, prior general de la orden de los Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo*, Castel Gandolfo, 8 de septiembre de 2001. En www.vatican.va

JURSICH, MARIO, en Wild, Alfred, *Fe y aventura en Colombia*, Zona Ediciones, Bogotá, 1997, 218 pp.

KNIGHT, KEVIN, *The Catholic Encyclopedia*, Company Online Edition Copyright, 1999, <http://www.encyclopediacatolica.com/c/carmelita.htm>

LÓPEZ, DAVID AUGUSTO, *Prólogo a Velásquez, Rafael y Castillo, Víctor, Territorio y poblamiento en el Magdalena Medio*, Alcaldía Municipal, Barrancabermeja, 2001, 238, pp.

- NOTH, MARTIN, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona, 1966, 430 pp.
- SEVERINO DE SANTA TERESA, *Orígenes de la devoción a la Virgen santísima en Colombia y nomenclator mariano de los descubridores y pobladores de la América Española*, Bedout, Medellín, 1942, 279 pp.
- TALLER DE NO-VIOLENCIA, *Memorias. Aquí estoy país*, Barrancabermeja, noviembre de 2003.
- VELÁSQUEZ, RAFAEL Y CASTILLO, VÍCTOR, *Territorio y poblamiento en el Magdalena Medio*, Alcaldía Municipal, Barrancabermeja, 2001, 238 pp.
- YFANTAIS, *Entrevista con monseñor Jaime Prieto*, obispo de Barrancabermeja, septiembre de 2003.
- YFANTAIS, *Entrevista con niños en la Casa del Girasol*, Barrancabermeja, septiembre de 2003a.
- YFANTAIS, *Entrevista con párroco en Barrancabermeja*, septiembre de 2003b.
- YFANTAIS, *Entrevista en el PDPMM*, septiembre de 2003c.
- YFANTAIS, *Entrevista en San Pablo*, junio de 2003d.
- YFANTAIS, *Entrevistas en Yondó* junio de 2003e.
- YFANTAIS, *Entrevista La Felicidad*, septiembre de 2003f.
- YFANTAIS, *Entrevista al padre Francisco De Roux S.J.*, septiembre de 2003g.