

La cultura festiva del Caribe colombiano en la encrucijada de la guerra: fiesta y paramilitarismo en Necoclí-Antioquia.

Daleth Restrepo Pérez

Universidade Federal de Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, BR.

Resumo

Este artigo focaliza a transformação da cultura festiva em Necoclí (Colômbia), num contexto de violência e controle social estabelecido por forças paramilitares. Analisa o fenômeno do paramilitarismo, a relação entre o poder e o simbólico a partir do conceito de *violência simbólica* e a importância do *lugar* e da territorialidade. Ao mesmo tempo, descreve a cultura festiva necocliseña desde as identidades étnicas, a memória e a história local. A hipótese central é que o conflito armado dos fins do século XX e o fenômeno do paramilitarismo, ligados a processos econômicos nacionais e globais, transformaram e degradaram as dinâmicas sociais tradicionais da comunidade necocliseña, particularmente no campo das tradições festivas, dancísticas e musicais. Finalmente, o artigo propõe que as respostas sociais frente à construção desta nova ordem social se expressam sutilmente desde a própria festa, apoiadas na tradição e na construção de comunhão e comunidade.

Palavras-chave: Colômbia, Necoclí, Festas Populares, Violência, Paramilitarismo.

Resumen

Este artículo pretende analizar la transformación de la cultura festiva en Necoclí (Colombia), bajo un contexto de violencia y control social establecido por fuerzas paramilitares. Se analiza el fenómeno del paramilitarismo, la relación entre el poder y lo simbólico a través del concepto de *violencia simbólica* y la importancia del *lugar* y la territorialidad. Al mismo tiempo, se describe la cultura festiva necocliseña desde las identidades étnicas, la memoria y la historia local. La hipótesis central es que el conflicto armado a finales del siglo XX y el fenómeno del paramilitarismo, ligados a procesos económicos nacionales y globales, transformaron y degradaron las dinámicas

sociales tradicionales de la comunidad necocliseña, particularmente en el campo de las tradiciones festivas, dancísticas y musicales. Por último, se plantea que las respuestas sociales ante la construcción de este nuevo orden social se ejercieron sutilmente desde la misma fiesta, apoyadas en la tradición y la construcción de comunión y comunidad.

Palabras claves: Colombia; Necoclí, Fiestas Populares, Violencia, Paramilitarismo.

Abstract

This article pretends to analyze the transformation of festive culture in Necoclí (Colombia), in a context of violence and social control promoted by paramilitarism. It analyzes the phenomenon of paramilitarism, the relation between power and symbol through the concept of *symbolic violence* and the importance of *place* and territoriality.

At the same time, it describes the festive culture of Necoclí from ethnical identities, the memory and local history. The central hypothesis is that the armed conflict at the end of 20th century and the phenomenon of paramilitarism, associated to national and global economic processes, transformed and eroded the traditional social dynamics of Necoclí's community, especially the field of traditional festivity, dance and music. Finally, it is suggested that the social responses facing the construction of this new social order were subtle and modulated from the same festive culture, supported by tradition and construction of communion and community.

Keywords: Colombia, Necoclí, Popular festivities, Violence, Paramilitarism.

La cultura y la violencia tejen una trama en constante y recíproca transformación. La guerra delinea, permea y carcome los escenarios de la cultura. En Colombia, la violencia ha sido el mecanismo de construcción del Estado-nación y también lenguaje recurrente en las relaciones tanto entre castas, en el orden colonial, como entre clases y grupos sociales, en el orden republicano.

¿Cómo es la relación entre el poder de la violencia y el poder de la cultura? Esta es la pregunta que plantea este artículo y en la cual, implícitamente, hace un llamado a estudiar profundamente las consecuencias del conflicto armado en las dinámicas socio-

culturales de la Colombia rural, y, particularmente, en el plano de sus culturas festivas.

Observaciones sobre el contexto geo-histórico

Necoclí es un municipio del Caribe colombiano, situado en el norte del departamento de Antioquia, al extremo noroccidental del Golfo de Urabá. Cuenta con 62.365 habitantes, 15.419 en la zona urbana y 46.946 en la zona rural¹.

Desconocido en la historiografía latinoamericana y poco estudiado en la colombiana, es reconocido por ser uno de los primeros bastiones del paramilitarismo, a la vez que sede de importantes festivales de *bullerengue*, *porro* y *fandango*, ritmos ancestrales del Caribe continental.

Pese a su relativo anonimato en la historia oficial colombiana, Necoclí ha sido un lugar importante en el desarrollo de las dinámicas sociales de Colombia. Debido a su condición geoestratégica, Necoclí fue el lugar elegido por los conquistadores españoles para empezar el proceso de colonización y conquista del territorio continental americano. Así, Alonso de Ojeda, junto a hombres como Francisco Pizarro y Vasco Núñez de Balboa, funda en 1509 un caserío llamado San Sebastián de Urabá, en tierras cercanas al actual núcleo urbano de Necoclí.²

Como primer asentamiento colonial en Tierra Firme, San Sebastián de Urabá fue el escenario para la experimentación bélica y el uso de estrategias de conquista y colonización, las cuales traían consigo el peso de la reciente expansión del mundo católico sobre el mundo musulmán en la España de los reyes católicos.

Aunque experimento fallido, debido a la resistencia de los indígenas *Urabáes* (hoy llamados *Kuna-Tule*) y el uso de flechas envenenadas en sus tácticas de confrontación, en San Sebastián de Urabá —fíjese la figura del santo martirizado por los paganos—

¹ Información disponible en Web: <https://es.wikipedia.org/wiki/Necocl%C3%AD>. Consultado el 25 de octubre de 2015.

² Para entender las dinámicas de conquista y colonización, véase: ESPINOZA y PÉREZ, 2005.

se reunieron diversos esquemas mentales de diferenciación y violencia imperial: la lucha contra la herejía y el paganismo, la civilización contra la barbarie, el dogma contra la fiesta o la extirpación de las idolatrías. Esta violencia contra la cultura, que buscaba la castración simbólica/cultural de los vencidos, se expresó en primer término en el lenguaje. Así, la palabra *canibal* se convierte en un nuevo medio ideológico para nombrar al Otro, al nuevo enemigo, pagano, bárbaro, canibal. Juan de la Cosa, cartógrafo y conquistador, justifica ante la Corona sus acciones de terror, juzgando a los urabáes como indios bravos y *canibales*. El origen de la voz *canibal* no es claro, pero se relaciona con la palabra caribe, que designaba tanto a una etnia americana como a un “antropófago, cruel, salvaje...” (MORENO DE ALBA, 1992). En este contexto, San Sebastián de Urabá fue en el marco de la historia continental, el primer escenario de ocupación y de despliegue de violencias, tanto en el plano militar como el lingüístico-ideológico.

En la primera escena del teatro de la guerra, con la que se abre el telón de la historia de la conquista de la América continental, San Sebastián de Urabá se moduló para los intereses de los europeos como un laboratorio de tácticas de terror y dominación, pero a la vez como un espacio de encuentro con el Otro, con sus mecanismos de resistencia desde la fuerza de la cultura.

La condición geo-estratégica de esta región de la costa caribe colombiana, como puente entre dos océanos y puerta de entrada al continente, hizo de ella una zona de guerra, en la cual estrategias de dominación y de resistencia se colocaron en práctica. Paradójicamente -¿o no?-, en San Sebastián de Urabá, hoy Necoclí, confluyen en la historia dos procesos de conquista y colonización que han delineado la construcción del Estado-nación en Colombia: el paramilitarismo y la conquista española.

Son muchas las semejanzas en el proceso colonizador paramilitar y español como para pasarlas por alto: en ambos casos se buscó el control de corredores estratégicos para diversos extractivismos económicos, ambos procesos se apoyaban en grandes intereses empresariales extranjeros, ambos usaron

la región de Urabá y al actual Necoclí como laboratorio de tácticas de guerra, incluso, usaron similares modelos mentales y terminologías, como la mal llamada “pacificación”, y la inclusión del indígena y el negro dentro de la fatal categoría de la civilización y la barbarie.

Territorio y culturas

El Necoclí actual es una región muy diversa culturalmente, construida por diversas capas de migraciones que han permeado su historia: una población indígena ancestral representada por la etnia Tule y Zenú, una población negra llegada de diversos lugares de la costa caribe colombiana –especialmente del Departamento de Bolívar–, una población mestiza de las sabanas interiores de Córdoba y Sucre que integraba el universo negro y el indígena, y, por último, una población mestiza y blanca del interior del país, especialmente de Antioquia y Caldas.³

En Necoclí, la población con ascendencia Zenú y cordobesa –llamada en la zona “chilapa”, sabanera o sinuana– en general ha configurado su territorialidad en el interior del municipio y lejos de la cabecera urbana, donde los paisajes de sabanas y llanuras fértiles recuerdan más su tradicional modo de vida ganadero y agricultor de Córdoba y Sucre.

La población afrocaribeña –que ha habitado la región desde el siglo XVIII–, procedente del departamento de Bolívar –de Cartagena de Indias, Barú, Sotavento, etc.–, se asentó generalmente en el litoral, cercanos a los recursos que el mar y la selva de litoral podían darles:

Desde 1820 empezaron a llegar al territorio de Necoclí colonos procedentes de diferentes lugares para explotar los recursos naturales. Los primeros fueron los Caribeños de la isla Barú, dedicados a la caza de tortugas de Carey que abundaban por los lados del Cerro del Águila. Venían en los veranos en botes de vela y levantaban sus ranchos en las costas, luego de recoger el carey volvían a sus lugares de origen. Actividad que continuo por más de un

³ Para comprender mejor los procesos de poblamiento de la región de Urabá y de Necoclí, véase: OSORIO GÓMEZ, 2006.

siglo [...] A mediados del siglo los colonos empezaron a ser más permanentes, especialmente vinculados a la explotación de la raicilla o ipecacuana en Mulatos y los alrededores del actual Necoclí. Igualmente llegaron cazadores de caimán y se instalaron cerca del río Mulatos. (CARDONA MORENO, 2013, p. 43)

La primera base poblacional de Necoclí, sobre la cual se asienta el legado tradicional de la cultura festiva, está íntimamente ligada a negros e indígenas. La cultura afrocaribeña y la cultura sinuana o sabanera vendrían entonces a mezclar o intercambiar matrices culturales con las culturas indígenas Tule y Zenú y con las culturas afropacíficas –de la costa Pacífica colombiana–, dando paso a una tradición musical y festiva claramente caribeña enriquecida por ritmos y formas de festejar que llegaron tanto del interior del país y sus regiones andinas como del Gran Caribe, particularmente de Cuba, Panamá y Puerto Rico.

La vida cotidiana de los habitantes de Necoclí, en el siglo XX y antes de los procesos de violencia, narcotráfico y modernización forzada, giraba en torno a las faenas del campo y el mar, existía un aislamiento relativo de Necoclí del acontecer nacional, aunque sus dinámicas socioculturales se movían al ritmo del mar Caribe, y especialmente al compás comercial de Cartagena de Indias, que ha sido la capital cultural de la cual han llegado modas, ritmos y mercancías.

Sin embargo, un proceso importante transforma desde el siglo XX a Necoclí: su centenaria conexión con el mundo caribeño pierde fuerza ante la colonización antioqueña de Urabá, ahora Necoclí empieza a mirar hacia el interior del país, especialmente Medellín, en detrimento de su ligación con Cartagena. Esto estuvo relacionado con la construcción de vías y a la modernización tecnológica del transporte terrestre, pero sobre todo a los intereses de las empresas multinacionales y las élites antioqueñas, que promovieron diversas olas migratorias para domesticar la naturaleza salvaje, el “infierno verde” de Urabá. A través de la construcción de vías y la expoliación del territorio indígena y negro, Necoclí perdió su ancestral vocación marina y se territorializó en función del latifundio ganadero y agrícola. Así, progresivamente desapareció su aptitud como puerto y su

conexión cultural con el Caribe, que siempre fue el sustrato para todas las dinámicas culturales tradicionales.

Por otra parte, el modo de vida tradicional en Necoclí fue transformándose durante el siglo XX ante el avance de diversos proyectos de desarrollo y colonización fomentados por las elites antioqueñas, que pensaban “blanquear” y “antioqueñizar” los territorios del Urabá, los cuales acababan de entrar en la jurisdicción de Medellín desde 1905. El pensamiento de estas elites se enfocaba en un proyecto de progreso, modernidad y desarrollo que debía, antes que nada, controlar el poblamiento en función del componente racial, étnico y cultural. Así pues, en la visión de estas elites era necesario “antioqueñizar” territorios de Necoclí si se quería “desarrollar” la salida de Antioquia al mar, evitando la entrada de “elementos perniciosos o inútiles” (GAVIRIA, 1930, p. 19), es decir, de negros, chilapos e indígenas.

El ideal desarrollista de estas elites era una población preferiblemente blanca, de labriegos “avezados en rudas faenas del hacha y el azadón” (GAVIRIA, 1930, p. 19), obreros efectivos, comerciantes e industriales capitalistas. Pero la vida cotidiana y la mentalidad del caribeño del litoral o del sabanero, contrastaban con el esquema mental conservador, católico y capitalista del antioqueño, enfocando la vida –igual que ahora– en el goce de los placeres, en el aquí y ahora, en un ritmo lento pero activo, fruto del vaivén de la hamaca y la chalupa, un pensamiento que hace centro en la existencia y no en el ser⁴.

En 1905, el gobierno nacional cedió grandes territorios del Golfo de Urabá a Antioquia, como compensación por la escisión de los departamentos del Viejo Caldas. La salida al mar fue desde entonces una obsesión para las élites antioqueñas, obsesión atávica, pues ciertamente estas élites heredaron el proyecto conquistador español como modelo de territorialización del espacio “salvaje”. Así, la carretera al mar, que actualmente une Medellín con el Urabá y otros departamentos de la Costa Atlántica, fue el icono de este gran proyecto desarrollista y la punta de lanza de la colonización antioqueña en Urabá,

⁴ Para entender las formas de pensar del caribeño, basadas en la existencia y la posibilidad y no en la permanencia y la universalidad, véase: AVELLA, 2001.

permitiendo la entrada no solo de colonos, sacerdotes, militares y empresarios antioqueños, sino de otra forma de pensar construida en el universo cultural andino, cercado por montañas, caminos, encrucijadas y ríos.

Y junto a los ideales desarrollistas y los grandes intereses nacionales y multinacionales por la tierra y sus recursos, llegó la guerra.

Las dinámicas de la guerra

En la década de los 80's y 90's la región de Urabá experimenta un gran oleaje de movimientos sociales de diverso tipo: sindicales, campesinos, estudiantiles, etc. El conflicto por el acceso y, en muchos casos, la recuperación de la tierra, los derechos de los trabajadores –especialmente los cultivadores de banano– y unas exigencias reclamadas desde tiempo atrás por marginados y sometidos de todo tipo, fueron un temblor que sacudió fuertemente a las élites locales y a empresarios extranjeros, como fue el caso de la United Fruit Company (hoy Chiquita Brands). Esta multinacional estadounidense llegaba a Urabá con grandes intereses expansionistas sobre la tierra, luego de protagonizar la tristemente célebre “masacre de las bananeras” en la zona bananera del Departamento de Magdalena. Igual que allí, en Urabá la empresa buscó apropiarse por medios violentos y fraudulentos de los terrenos baldíos y las tierras públicas, habitadas por colonos, indígenas y campesinos. El conflicto social generado por el establecimiento de este gran proyecto comercial bananero siguió un proceso similar al de la región bananera de Magdalena⁵, pero en un contexto mucho más complejo por la diversidad de intereses de los actores violentos y los movimientos sociales de la zona.

Paralelo a esta atmósfera de tensión social, grupos armados de izquierda, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) y el Ejército Popular de Liberación (EPL), empezaron a controlar grandes regiones y corredores estratégicos de departamentos como Chocó, Córdoba y Antioquia.

⁵ Para comprender mejor el conflicto social generado por la United Fruit Company en Magdalena, léase: LEGRAND, 1989.

Movimientos sociales de campesinos desahuciados tomaron grandes pedazos de tierra presionando por una reforma agraria y surgieron nuevas comunidades rurales y barrios de invasión en muchos municipios de Urabá y Córdoba. A su vez, los grupos armados comenzaron a participar en el conflicto entre patrones y obreros, presionando por medidas sindicales y políticas⁶.

Como respuesta, empresarios, terratenientes, ganaderos, y el mismo Estado, estimularon el surgimiento de grupos armados de autodefensa, que modularon el actual paramilitarismo: la primera asociación de estos ejércitos privados de empresarios del crimen o capitalistas mafiosos⁷ —como lo resultaron siendo— se llamó ACCU (Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá). Con el apoyo de ejército y policía, y financiados por el capital nacional e internacional, los paramilitares empezaron una campaña de terror que asoló Urabá y Necoclí.

Desplazamientos masivos de población y cruentas masacres fueron la herramienta del paramilitarismo para supuestamente destruir las “bases sociales” de las guerrillas. No obstante, la apropiación por la violencia de los recursos naturales, las tierras y el control del poder local (el aparato burocrático), fueron los verdaderos propósitos del proyecto paramilitar, que giraba en torno a los intereses estratégicos de sectores empresariales y políticos, arropados en la “legalidad”, pero beneficiándose, soterradamente, de una economía de la ilegalidad basada en el terror.

Así, antes que el control social con sus respectivas violencias⁸, el proceso de colonización paramilitar inscribió un mapa de guerra (¿cartografía del invasor?), sobre la

⁶ La infiltración de las guerrillas en el conflicto sindical de Urabá es abordado en: OSORIO GÓMEZ, op. cit.

⁷ Para comprender la relación del capitalismo con la ilegalidad criminal, léase: ESTRADA ÁLVAREZ, 2008. También: DIDIER y VERCELLONE, 2001. El paramilitarismo como empresa criminal es abordado en: DUNCAN, 2006.

⁸ Para comprender mejor la tipología de las violencias, léase: JIMÉNEZ-BAUTISTA, 2012.

territorialidad tradicional de Necoclí. Esta *geografía del terror*⁹ configuró el espacio como lugar hostil (¿o tal vez como un “no lugar”?)¹⁰) y paisaje de miedo. La consecuencia de este paisaje artificial pintado a sangre y fuego, con la aplicación sistemática y planificada de una violencia tanto directa como simbólica, fue la desarticulación de la trama espontánea de los encuentros-desencuentros del cotidiano, la degradación del tejido social y los proyectos colectivos, la pérdida del ritmo natural de la cultura en el territorio.

De esta manera, el paramilitarismo se estructuró como un *actor*, pero también como un *sistema* productor de violencias y control social, el cual se legitimaba desde la relación del poder y lo simbólico, estableciendo un nuevo orden social. Lo simbólico y lo cultural, expresado y condensado en el plano de la cultura festiva, fue un lugar privilegiado para la construcción de legitimidad social del paramilitarismo y su inserción en la sociedad necocliseña.

Esta violencia simbólica del paramilitarismo se expresó en Necoclí a través de la legitimación de unas nuevas relaciones de poder, la naturalización del poder establecido y la justificación de la violencia desde el plano de la cultura, pero, antes que nada, fue la manifestación práctica del establecimiento del Estado y la idea de Nación. Un país blanco, hispánico y católico en la cúspide de la pirámide y una cruel jerarquización modulada sobre la clase, la raza, el género, la etnia. El paramilitarismo, en poco menos de tres décadas (desde la década de los 90's), impuso a través del terror el proyecto de Nación de las clases dominantes

⁹ Las “geografías de terror” es un concepto propuesto por el geógrafo Ulrich Oslender para describir las lógicas de la guerra en Colombia. Según él, pueden definirse como “la transformación de lugares y regiones en paisajes de miedo con unas articulaciones espaciales específicas que rompen de manera dramática, y frecuentemente imprevisible, las relaciones sociales locales y regionales.” (OSLENDER, 2012, p. 161)

¹⁰ Según Marc Augé, “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (KORSTANJE, 2006, p. 211).

sobre los pueblos libres del Caribe¹¹, resistentes durante siglos a diversas imposiciones de espacialización colonial y republicana, buscando el aislamiento y la huida como formas de sobrevivencia en libertad.

Gustavo Bell Lemus explica que la estrategia de dominación de las huestes españolas en el siglo XVI, empleada contra los indígenas del actual Caribe colombiano, estuvo dirigida sobre tres niveles: la habitación, el cuerpo y la religión (BELL LEMUS, 2007, p. 26). La violencia ejercida sobre estos tres niveles se manifestaba en la habitación, o sea el territorio, a través de la espacialización occidental impuesta sobre la territorialidad indígena. En el cuerpo, a través del disciplinamiento de los sentidos y la violencia ejercida sobre los cuerpos vencidos. En la religión –Bell Lemus la denomina como “la mutilación del espíritu”–, a través de la extirpación de las idolatrías, es decir, la castración simbólica de los sujetos y la imposición de nuevos patrones culturales del mundo occidental católico.

La estrategia de dominación paramilitar en Necoclí parece heredar esta violencia sobre los tres niveles de existencia. Sobre el territorio, el paramilitarismo actuó sobre la reterritorialización de Necoclí en función del latifundio agropecuario, a través del desplazamiento forzado de sus habitantes. En este caso, la cerca eléctrica, el alambrado y las murallas de las nuevas mansiones de narcotraficantes son los símbolos de este proceso. Sobre el cuerpo, a través de patrones culturales de la llamada “cultura mafiosa”¹², que mezcla patrones de la tradición conservadora-católica con patrones de la globalización, como el consumo y el espectáculo, todo inmerso en la estética de las clases emergentes ligadas al capitalismo mafioso. Y, por último, en la cultura, a través de herramientas psicológicas de alienación social, de la construcción de subjetividades sumisas y cómplices con el poder paramilitar, de la aniquilación de las prácticas y saberes

¹¹ Para entender la dinámica de los pueblos libres del Caribe (las rochelas y palenques, entre otras formas de comunidad) y su relación con el ejercicio del poder colonial, véase: ÁNGEL, 2002. Otro libro que puede orientar al lector es: POLO ACUÑA y SOLANO, 2011.

¹² Para entender el fenómeno de la cultura mafiosa en Colombia, puede consultarse el siguiente texto: RINCÓN, 2009. También puede orientar: GARAY, 1999.

ancestrales, de la manipulación de la cultura festiva como receptáculo de identidades heterogéneas ancladas en la memoria étnica.

La cultura festiva: entre la dominación y la resistencia

En la fiesta se condensan muchas facetas y ámbitos de la existencia humana, y de una manera mucho más visible se manifiestan las negociaciones y conflictos que agitan la vida social de cualquier comunidad. La violencia simbólica y cultural puede leerse en el contexto de la fiesta de una forma privilegiada, pues en ella se libra un enfrentamiento simbólico por establecer ritos y mitos que estructuran las identidades, la memoria, el mismo cotidiano. La fiesta es un escenario político donde se articulan relaciones de poder y mecanismos de resistencia, delata cambios muy amplios en la sociedad y en la cultura.

Así, en el escenario festivo podemos percibir las transformaciones, pérdidas, marginalizaciones y expropiaciones que viene padeciendo la cultura popular en el ámbito global y local. Cuando estas “transformaciones” –que implican más bien la pérdida, la fragmentación y la marginalización¹³– de las formas y prácticas culturales tradicionales locales han estado ubicadas en un contexto de conflicto armado, es imposible no explicar dicho proceso de cambio desde la óptica de la violencia, y, sobre todo, desde el surgimiento de un nuevo orden social como fin último de la guerra. Así, una lectura de este tipo debe hacerse en dos direcciones, por un lado analizando la fiesta en el contexto del conflicto y, por otro, el conflicto que se expresa en la fiesta¹⁴.

Pero antes de analizar el conflicto y las transformaciones de la fiesta en Necoclí, describiré la cultura festiva desde la

¹³ Stuart Hall hace una crítica al concepto de “transformación cultural” que va en la misma dirección: “En la realidad, lo que viene ocurriendo frecuentemente a lo largo del tiempo es la rápida destrucción de estilos específicos de vida y su transformación en algo nuevo. La “transformación cultural” es un eufemismo para el proceso por el cual algunas formas y prácticas culturales son expulsadas del centro de la vida popular y activamente marginalizadas.” (HALL, 2013, p. 273. Traducción libre).

¹⁴ Un texto que ilustra muy bien esta problemática: MARCO, 2008.

diversidad étnica de Necoclí¹⁵. Primero, la tradición festiva indígena está representada por las culturas Kuna Tule y Zenú, las cuales son los grupos indígenas mayoritarios en el municipio de Necoclí. La comunidad Kuna Tule de Caimán Nuevo o Ipkikuntiwala (“río de guaduas”), a 22 kilómetros de la cabecera urbana, ha sobrevivido como etnia gracias a una resistencia cultural fuerte, centrada en la “no sumisión”¹⁶, y a un aislamiento voluntario en sus costumbres y modos de vida.

El mundo festivo Kuna Tule gira en torno a la ritualidad de lo femenino como representación de los ciclos sagrados de la Madre-Tierra –son una sociedad matrilocal–, de ahí que sus fiestas aún conserven una ligación muy fuerte con lo sagrado. La fiesta de la pubertad de la niña, *Innasursurba*, ocupa un lugar principal en su calendario festivo. Es una fiesta de la abundancia y está ligada a la menarquía, como metáfora de la limpieza cíclica de la naturaleza a través de sus ríos y aguas. Las festividades de esta etnia indígena están centradas en momentos trascendentales de la vida de la niña y la adolescente: su nacimiento y su primera menstruación, por ejemplo.¹⁷

La fiesta tule gira en torno de la música, la danza y el consumo de “chicha”, licor fabricado con maíz. Su música se hace únicamente con flautas, y la percusión son las maracas; algunas de sus danzas son una coreografía geométrica de carácter ritual donde los individuos se funden en un solo cuerpo coordinado que parece repetir –si se mira desde arriba– la figura del ocho, como una danza que representa el infinito y la sincronía de los opuestos, hombre y mujer. El consumo de chicha transporta a otros estados de conciencia y tiene un significado ceremonial aunque implícitamente lleve la carga de lo profano y la sensibilidad corporal.

¹⁵ Para entender la relación entre fiesta e identidad, léase: HOMÓBONO, 1990.

¹⁶ Para saber más sobre la filosofía de la “no sumisión” en la cultura kuna tule puede consultarse: ALÍ, 2010.

¹⁷ Esta información sobre la cultura festiva kuna tule fue recogida en entrevistas realizadas por el autor en julio de 2014 con el líder indígena Abadio Green, de la comunidad de Caimán Nuevo.

Por otro lado, la cultura indígena Zenú, desarraigada de su territorio ancestral y bajo un proceso de mestizaje y aculturamiento¹⁸, ha sobrevivido bajo sutiles trazos musicales en la cultura sabanera, también llamada sinuana, proveniente de Córdoba y Sucre. Como cultura desarraigada, el legado Zenú fue absorbido por una parte de la población negra del Caribe y recibido en buenos términos por las poblaciones kuna tules de Necoclí. Sin embargo, en términos identitarios, la cultura sabanera o sinuana, representada bajo la figura del llamado “chilapo”, fenotípica y culturalmente resultado del mestizaje del negro del Caribe con el indígena Zenú, ha dado paso en Necoclí a una cultura mestiza que tiene un protagonismo principal en el escenario festivo.

La **Fiesta del Coco** reunió tradicionalmente el legado de esta cultura mestiza de las sabanas del Caribe, en ella ha sido particularmente importante el *fandango*, un “Baile cantado” que se manifiesta en una rueda festiva donde confluye lo profano y lo sagrado¹⁹, y que se danza al ritmo del *porro* de las *bandas pelayeras* durante varias noches seguidas. Tradicionalmente, la mujer lleva “manojos” de velas prendidas en sus manos, que han sido dadas como presente por su pretendiente, el cual danza cortejándola durante toda la noche, o hasta que el coqueteo surta efecto. Aunque el carácter ritual se vincule a esa cercanía de los cuerpos, el efecto más importante del fandango es reunir, congrega, cohesionar a la población y difuminar las barreras sociales, étnicas y raciales, crear un sentido de proximidad, de fraternidad, de comunidad y comunión. Los primeros turistas que llegaron en la década de los 90’s a disfrutar de la fiesta, perdían momentáneamente sus contornos identitarios y, en el remolino hipnótico de la rueda, no eran diferentes del negro y el chilapo que danzaban hasta entrar en estados alterados de conciencia, regresando a sus orígenes.

¹⁸ Pocos referentes identitarios han podido ser conservados por esta cultura, habiéndose perdido su lengua y su vestuario: “la lengua de este grupo étnico desapareció hace aproximadamente 200 años” (JARAMILLO y TURBAY, 2000)

¹⁹ Para saber más sobre los “bailes cantados” de la Costa Atlántica colombiana, véase: FRANCO MEDINA, 1987.

Las *corralejas*, el otro eje de la Fiesta del Coco, es una fiesta popular en varias regiones del caribe colombiano, y está ligada en sus orígenes, más a la labor de la vaquería y al manejo del ganado en las haciendas, que al espectáculo taurino español que se realiza en ciudades como Medellín, Manizales y Bogotá. La corraleja en Necoclí es un espectáculo popular en el cual, dentro de un escenario cerrado o “corral”, rodeado por cercas de madera y palcos de uno o dos pisos donde están los espectadores. En el primer piso algunos aficionados se guardan de la embestida del toro y otros salen a lidiarlos, saltando encima de ellos –como en los antiquísimos rituales cretenses–, e hiriéndolos, aunque normalmente sea el toro el que acaba primero con la vida de uno que otro participante, y muchos salgan gravemente heridos o incapacitados de por vida. Es el enfrentamiento ritual del hombre con el toro y la demostración de la virilidad masculina –los que salen victoriosos de su enfrentamiento llegan al fandango con la personalidad fortalecida y muchas posibilidades de conseguir pareja–.

Dentro de ese desfogue de los sentidos que es la Fiesta del Coco, las corralejas se realizan antes del fandango y, en su origen, estuvieron ligadas a los festejos religiosos patronales, de los cuales el fandango ocupaba un lugar central. Escenifican la cultura de las sabanas de la costa atlántica, ligada a la vaquería, a la figura del caballo y el burro, a la música de vientos heredada por el pasado indígena y a la percusión del negro caribeño.

Así como en la Fiesta del Coco y sus corralejas se escenifica la cultura mestiza sabanera, aunque en ella participan todos los grupos étnicos de la comunidad necocliseña –unos más que otros, pues negros y chilapos sienten más propio el fandango–, el **Festival Nacional de Bullerengue** escenifica la cultura afrocaribe que habita Necoclí, y que ocupa un lugar protagónico en la cultura festiva de la región. Esta cultura afrocaribeña, fruto de siglos de esclavitud pero también de cimarronaje, es la base de la cultura festiva en Necoclí. Sus polirritmos descentrados, su percusión hipnótica que manipula el cuerpo con sutiles hilos sagrados, su cadencia que imita el oleaje del Golfo de Urabá y sus cantos que sacralizan la cotidianidad y conservan la memoria; la

fiesta en Necoclí está traspasada por los referentes simbólicos del negro y su filosofía de vida.

El *bullerengue* fue traído a Necoclí por los colonos negros que llegaban de la costa atlántica, y “[...] tuvo su fuerte en la Depresión Momposina, en Bolívar, por San Onofre, Talaigua, Arjona, por los pueblos ribereños del Magdalena y de Bolívar”²⁰.

Ritualiza la identidad del habitante negro de Necoclí y, sobre todo para los ancianos, hoy representa el único puente con su pasado, con su memoria histórica:

Para nosotros el bullerengue lo era todo, la esencia de la vida popular y la música que identificaba nuestro quehacer y trasegar. Es que antes acá no había otro tipo de música ni otro tipo de conjunto, ni otro tipo de orquesta, era el bullerengue que cantaban las señoras, porque esto era natural, sólo se necesitaba un tambor, macho y hembra, el guasá, las mujeres cantando, la naturaleza en vivo, cantando los procesos del nacimiento, la muerte, lo cotidiano, al que viene mañana, al que va de viaje, al amor²¹.

Por último, los habitantes del interior del país, mestizos y blancos de Antioquia y otras regiones andinas, han arribado a Necoclí con algunas de sus tradiciones, como por ejemplo la **Fiesta de la Antioqueñidad**, pero aún no tienen un papel protagónico en el calendario festivo, aunque las músicas que han llegado con ellos, como la música popular antioqueña y el *reggaetón*, han desplazado en la actualidad a los ritmos locales, como porro y bullerengue, e incluso a ritmos muy populares en años anteriores, algunos llegados de Cartagena –la *champeta*, por ejemplo– o la región del Pacífico colombiano –como el *raga* o *choque*–. Esto tal vez se explique por causa de que la mayoría de los negocios, bares y discotecas pertenecen a “paisas” –antioqueños– y otras personas del interior del país (llamadas genéricamente en Necoclí como “cachacos”).

²⁰ Entrevista con Ismael Porto, fundador del Festival de Bullerengue y ex-alcalde de Necoclí, 29 de agosto de 2014.

²¹ Entrevista con Guillermo José Cardona, ex-alcalde de Necoclí, 15 de septiembre de 2014.

En el ámbito de las fiestas, el paramilitarismo ha entrado a jugar un papel muy importante como nuevo orden social. Bajo el interés de construir legitimidad como poder, los “paras” o “paracos” (como se denomina popularmente a los paramilitares) han entendido la relación entre el poder y lo simbólico, apropiándose de los escenarios festivos y monopolizándolos. En muchos casos jefes paramilitares financiaron las fiestas importantes, creando prestigio social a través del derroche y el fausto, como con el propósito de crear un monopolio económico sobre la fiesta, privatizándola:

El poder adquisitivo del dinero es el que ha hecho ir hacia atrás nuestras culturas, como el bullerengue y las corralejas. Por ejemplo, antes para las corralejas se hacía una junta, y la administración municipal era el garante para conseguir la música y los toros, y una junta hacía actividades, ahora últimamente viene un ganadero con plata y dice –Yo compro la fiesta–. Y compra la fiesta y hace todo, pone toda la plata y después la saca. Entonces ya **delegó a la comunidad en sí, que eran los que hacían las fiestas**. Ya es prácticamente una fiesta privada porque antes se hacía una junta y los miembros de la junta eran los que hacían la corraleja, y ellos se iban a lucrar con las entradas a las corralejas. Eso está cambiando desde el año 1996 para acá. Se empiezan a ver esos cambios, cuando ya hubo momentos en que ya las corralejas las hacía un solo empresario, las vendían a un empresario de Córdoba y el hacía como un círculo, traía toda la madera y armaba todo. **Incluso hace poco pusieron el fandango en las graderías**²², ahora usted no escucha la música de la banda de porro porque a los lados están los picós²³ colocando reggaetón o vallenato, entonces usted escucha es una mezcla, usted pierde el ritmo, no sabe ni que está bailando, si reggaetón o porro.²⁴ (Resaltado mío)

²² Este hecho por simple que parezca fue percibido como un insulto a la identidad del necocliseño, pues sacar el fandango de la rueda, que funciona como espacio ritual ancestral, y colocarlo en las gradas, significa robarle al necocliseño la posibilidad de participación activa en la fiesta, volverlo un espectador, un sujeto pasivo.

²³ Equipo gigante de sonido muy popular en la Costa Atlántica colombiana.

²⁴ Entrevista con Wilberto Rojas, 24 de octubre de 2014.

Estas acciones del paramilitarismo en Necoclí han ido en la dirección de destruir el sentido de lo público y lo comunitario²⁵, aplicando una serie de violencias simbólicas. Aunque desde antes del paramilitarismo propiamente dicho, mafiosos y hacendados habían manipulado la fiesta para convertirla en negocio, es claro que los “paras” han convertido sistemáticamente las fiestas en objeto comercial.

¿Por qué parece ser tan importante el escenario festivo para el paramilitarismo? Para esto es necesario entender la violencia simbólica como una naturalización del poder que invisibiliza la arbitrariedad del orden social. Es en pocas palabras la construcción de la *legitimidad* lo que hace al poder una fuerza de construcción unívoca de la realidad, y la que le permite constituirse como poder simbólico, ejerciendo la violencia simbólica como medio de dominación, que:

representa una fuente clave de poder, de poder cultural que no sería otra cosa que tener el poder de ejercer el poder. Una especie de poder construido sin violencia evidente, y que está orientado a constituir consensos e imaginarios colectivos que permitan justificar los fines y los medios de un determinado sistema. (GALTUNG, 1999, p. 23)

Esta construcción de consensos e imaginarios tiene un lugar central en la fiesta. Así como en esta se ritualiza la identidad y se construye la memoria del pueblo, también es el lugar privilegiado para la promoción del poder²⁶. En las fiestas de Necoclí, el poder paramilitar esconde la memoria de la guerra y su relación de dominación con la comunidad. En este sentido, es interesante la visión de la violencia simbólica de Bourdieu. Para él, *eufemizar* la dominación de una clase sobre otra es la función principal del poder simbólico, el cual se presenta:

²⁵ La estrategia paramilitar para privatizar lo público ha sido el control del poder local, alcaldías, juntas de acción comunal, etc. Al respecto, véase: VELÁSQUEZ C., 2009.

²⁶ Fue el caso de las juras y celebraciones en el orden colonial y republicano. Para entender esta relación de la fiesta y el poder, puede leerse: JIMÉNEZ MENESES y MONTOYA GUZMÁN, 2011.

como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es reconocido, es decir, desconocido como arbitrario. (BOURDIEU, 2000, p. 4)

Esta violencia simbólica ejercida en la fiesta para legitimar el poder paramilitar, ha tenido consecuencias graves sobre la cultura festiva de los necocliseños. La fiesta y el carnaval, que siempre expresaron en Necoclí la cohesión comunitaria y la inversión temporal del orden de las cosas, han buscado desarraigarse –desde el poder– de sus lugares tradicionales: la calle, la casa, el cementerio, el parque. Un ejemplo muy claro de esto lo da Darlina Saenz, cantadora del grupo insigne de bullerengue “Palmeras de Urabá” (Necoclí), la cual en su testimonio nos da luces sobre la transformación del bullerengue y su uso como objeto político, el cual busca ser encasillado en el palco y convertido en pieza comercial de vitrina, lo cual ha creado un exotismo sobre la propia identidad, alienando lo más próximo y profundo para el necocliseño:

El bullerengue, me decía mi mamá, ellos cantaban su bullerengue tradicional, que era un bullerengue que todo el que iba llegando a la rueda de ese fandango y de ese bullerengue o sexteto, iba bailando, no como ahora que sale una pareja y entra la otra. **Antes el bullerengue era callejero**, mi mamá siempre decía que el bullerengue no era como antes, si era bullerengue, amanecían esos tambores como dice el dicho, dándole a esos tarros, la gente amanecía, eran tres días de bullerengue. Ahora no, fíjese que uno sube a la tarima, se acabó el bullerengue y lo que ponen es el picó. Ya la gente ni baila bullerengue, no se lo goza, porque este bullerengue no es como el de antes, que amanecían. Si el bullerengue lo apagaban allá, donde estaban haciendo el festival, aquí en mi casa amanecíamos, dándole a los tarros. [...] Nosotros mismos a veces amanecemos por aquí tocando, pero ya **después fue que nos dijeron que no, que nosotros como grupo profesional no podíamos amanecer así en la calle, en**

la esquina, que eso se veía muy mal [...] Pero antes era normal, como le digo, una fiesta popular. Ya ahora no... [...] antes todo el que entraba al bullerengue lo bailaba, se metía hasta en chanclas y en mochitos, nadie se daba de cuenta, nadie criticaba que porque el otro entraba en mocho, no, todo el mundo se metía a bailar. Yo veía que **toda la que se metía cantaba su verso, no veía una cantante fija, sino que cada quien se cantaba su verso,** hasta los jóvenes [...] Antes, el desfile del bullerengue la gente se lo gozaba más, se veía el entusiasmo, se veía el ambiente, y ahora no, ya ahora sale el desfile de aquí de la playa, así, da la vuelta y ya. Antes los burros iban a la comparsa, los caballos, iban atrás con sus bonitos, sus adornos, ya ahora no se ve eso. Y salían carretas adornadas [...]²⁷ (Resaltado mío)

Por otra parte, este fenómeno de privatización y mercantilización, junto con una consolidación de clases emergentes en Necoclí ligadas a las economías mafiosas, han traído una variable de clase social a las fiestas, creando diversas formas de exclusión en el escenario de las fiestas. Así, en los últimos años las clases bajas del casco urbano y la zona rural no han participado de la misma manera de las corralejas, como siempre lo habían hecho. El paramilitarismo y el narcotráfico, que crearon inmensos flujos de capital en la zona urbana de Necoclí, han estimulado un proceso de diferenciación socio-económica con la creación de nuevas clases sociales alimentadas por este desarrollo económico. Esto necesariamente ha influido en la transformación del escenario festivo, pues estas clases emergentes, con un capital económico importante, empiezan a buscar una diferenciación o distinción en otros planos de la vida social, como lo planteó Pierre Bourdieu en sus análisis de las bases sociales del gusto (BOURDIEU, 1988). Es decir, una distinción basada en el capital simbólico y cultural. Así, cada vez más, el escenario de las fiestas se segrega en fiestas para ricos y para pobres, pero el mayor problema reside en que una fiesta tradicional y popular como la Fiesta del Coco, y particularmente las corralejas, esenciales para los pobladores sabaneros, empieza a dotarse de dinámicas comerciales que excluyen a las clases

²⁷ Entrevista con Darlina Sáenz, “cantaora” de bullerengue, 23 de octubre de 2014.

bajas de la población. Esta dinámica de segregación económica la describe Jorge Arango, antioqueño que ha pasado sus últimos 30 años en Necoclí:

Recuerdo las Fiestas del Coco, muy buenas esas corralejas, eran lindísimas. Me gustaba mucho el famoso fandango, aquí contrataban un grupo que tocaba toda la noche, en medio de la plaza la gente con sus velas, al son del fandango, donde uno veía a los viejitos, a los adultos que se sentía eso como del alma, ese fandango. Otros, los mas jóvenes, los niños, si eran como jugando, los adultos si se quedaban hasta la madrugada, amanecían donde eran las corralejas. Hasta que eso cambió. Los últimos alcaldes siempre fueron elegidos por ellos mismos, o sea, ya había plata para sus bolsillos, era la misma política sucia de siempre. **Ya empezaron a vender las fiestas, es decir, vendían por tantos millones cuatro o cinco días de cualquier fiesta, entonces venía el campesino, con sus cuatro o cinco hijos, y ya no podían entrar a la corraleja, eso valía mucho.** La alcaldía vendía las fiestas a privados, y esa plata nunca estaba en el pueblo, ahí empezó todo malo. **O sea que ya las corralejas eran para otras personas, para los que tenían plata, entonces el pueblo nada.**²⁸ (resaltado mío)

El Festival Nacional del Bullerengue, como referente identitario en Necoclí, a pesar de mantenerse aún vigente como espectáculo, ha sido desligado de la comunidad a través de diversas acciones y omisiones institucionales. Diversas acciones han hecho que el pueblo deje de sentir próxima su cultura ancestral, entre ellas la anteriormente mencionada de no permitirle a “Palmeras de Urabá” –el grupo representativo de bullerengue de Necoclí– la realización de fiestas en la calle; cambios de fondo en la organización del propio festival, como por ejemplo convertirlo en un festival competitivo y no participativo –más o menos desde 2012–, como se venía haciendo desde su creación; y cambios en la espacialidad que alejan al grupo del público, como los palcos altos y los espacios cada vez más cerrados –los primeros festivales se realizaban en la playa, llegando hasta la

²⁸ Entrevista con Jorge Arango, poblador paisa de Necoclí, 21 de octubre de 2014.

noche con fogatas, y cualquier persona podía entrar a danzar sin restricciones—.

Así, esta institucionalización—¿o para-institucionalización?— de las fiestas populares ha buscado dotarlas de un sentido exclusivamente folclórico, convirtiéndolas en un objeto decorativo de exhibición al turista, exótico e inmutable para la propia comunidad que lo había vivenciado durante siglos como algo profundamente vivo y sagrado que ritualizaba su identidad y su memoria.

Y, por otro lado, el poder mafioso ha estimulado a su vez patrones de violencia simbólica propios de la cultura mafiosa. La objetivación del cuerpo, particularmente el femenino, por ejemplo, ha hecho que la fiesta se transforme en ciertas ocasiones en un mercado sexual y lugar de violencia contra la mujer, que responde a las estrategias paramilitares de convertir el cuerpo femenino en lugar de agresión, en trofeo de guerra y cuerpo marcado, en posesión.

¿Ante este despliegue de violencias, cómo ha resistido la cultura en Necoclí? Aparentemente, la resistencia social se ha dado de maneras muy sutiles, las cuales no serán abordadas en este texto, aunque podríamos decir que la misma fiesta, desde su ritualidad oculta que llama a la memoria y construye identidad, es en sí un acto de resistencia.

Un ejemplo claro de esto ocurrió en la madrugada del 5 de enero de 2012. El grupo neo-paramilitar “Los Urabeños”, heredero del poder mafioso del Bloque Elmer Cárdenas y otros bloques paramilitares de la zona de Córdoba y Urabá, pero considerado por el gobierno nacional como banda criminal —supuestamente sin contenido ideológico—, realizó el 5 de enero de dicho año un paro armado que paralizó casi toda la Costa Atlántica y Urabá, debido a la muerte de uno de sus líderes en una operación militar. Como demostración de fuerza fue evidente el poder y la autoridad que tiene este grupo en dichas regiones, y sus órdenes a la población civil fueron cerrar el comercio y encerrarse en las casas.

El miedo venció a la mayoría de personas, pero casualmente en Necoclí coincidió con la Alborada, marcha festiva que recorre las calles de Necoclí anunciando la llegada de las fiestas de enero. Aunque fue menor que otros años, el miedo no impidió que un grupo grande de personas salieran con *papayeras* y *chirimías* – bandas de viento muy populares en el Caribe– a despertar a la comunidad, que con la alegría contenida por el miedo, los miraba desde las ventanas.

En un contexto de terror, donde había una prohibición a ocupar la calle y al encuentro público, hechos como este demuestran que el poder de la fiesta para construir unas *políticas del lugar*, entendidas como: “[...] *acciones movilizadas desde las prácticas culturales que interpelan, retan y controvierten lógicas homogeneizantes respecto al lugar* [...] las lógicas territoriales impuestas por las geografías de terror” (GARZÓN, 2008, p. 186).

Así, desafiando la prohibición de los neo-paramilitares de usar y disfrutar el espacio público en Necoclí, la Alborada consiguió dislocar momentáneamente la geografía de terror de los Urabeños con una espacialidad festiva apoyada en la tradición. El *lugar* en Necoclí, entonces, aún puede politizarse desde una visión festiva de la realidad, que congrega y construye el escenario de lo público, donde se expresa la heterogeneidad dialogante que refuerza el sentido de comunidad. La cultura festiva en Necoclí, a pesar de estar inmersa en una geografía de terror y bajo un orden social represivo, disloca no sólo el cotidiano (CARRETERO PASÍN, 2006), sino también las tecnologías de poder, actuando como una táctica de resistencia, sutil y pacífica pero trascendental. Así, en el caso de la Alborada, los neo-paramilitares se vieron forzados a permitir la manifestación festiva, primero, por la fuerza de la tradición en el inconsciente colectivo, y segundo, por lo que GONZÁLEZ ALCANTUD (2006) llama los combates de la ironía, o la subversión de la risa contra el poder autoritario, la cual actúa de una manera tan sutil que la hace muchas veces inevitable. Además, es probable que el sujeto paramilitar, bajo el influjo de lo festivo y lo carnavalesco, sea involuntariamente devuelto al seno de lo colectivo, recordándole a dónde pertenece, cual es su identidad y cual su memoria.

Algunas conclusiones

En Necoclí, las dinámicas de la guerra que se dieron desde la década de los 90's en el marco de la confrontación del Estado, los paramilitares y las guerrillas, y, sobre todo, la consolidación de un nuevo orden social paramilitar inscrito a través de diversas formas de violencia —particularmente la violencia simbólica—, transformaron drásticamente las dinámicas sociales y el modo de vida del poblador tradicional de Necoclí, a la vez que diversas acciones desde los grupos dominantes y la institucionalidad local, también cooptada por el poder mafioso, manipularon el escenario festivo, degradando sistemáticamente la cultura festiva ancestral de la comunidad necocliseña.

Así, estas dinámicas de violencia, en la que la sociedad civil ha sido tanto víctima como victimaria de sí misma —obligada a ingresar en la guerra por los grupos violentos—, han dejado, entre otros, los siguientes efectos sobre la cultura festiva: a) disminución evidente en el calendario festivo (desaparición de tradiciones festivas); b) desvanecimiento del sentido carnavalesco de las fiestas populares; c) debilitamiento del sentido ritual y religioso en algunas fiestas tradicionales; d) pérdida de tradiciones musicales y dancísticas; e) privatización, mercantilización y fragmentación de las fiestas; f) institucionalización de las fiestas tradicionales o efectos de la cultura oficial sobre la cultura popular; g) introducción al escenario festivo de nuevos referentes culturales ligados a la cultura mafiosa y las dinámicas globales; h) reforzamiento de dinámicas de segregación y exclusión de clases sociales.

Sin embargo, la fiesta en sí misma sigue presentándose como una oposición a la violencia y a las tecnologías de poder, como un lugar de acción para tácticas de resistencia civil y expresión de comunión y comunidad, como el más efectivo escenario de resistencia a la guerra desde la cultura. La fiesta en Necoclí debe mantener su papel como espacio de construcción de convivencia, más aún, en un momento en que la sociedad colombiana se prepara para un posible pos-conflicto como resultado de las negociaciones de paz con los grupos guerrilleros.

Referências bibliográficas

ALÍ, Mauricio. *En estado de sitio: los kunas en Urabá*. Vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.

ÁNGEL, Marta Herrera. Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos, siglo XVIII. Bogotá: ICANH, 2002.

AVELLA, Francisco. *Del proceso identitario al pensamiento Caribe*. San Andrés Islas: Universidad Nacional de Colombia, Maestría en Estudios del Caribe, 2001, sin publicar.

BELL LEMUS, Gustavo (Org.). *La región y sus orígenes. Momentos de la historia económica y política del Caribe colombiano*. Bogotá: Editorial Nomos, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Editorial Taurus, 1988.

_____. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: UBA/Eudeba, 2000.

CARDONA MORENO, Guillermo José. *Municipio de Necoclí, Paraíso en el Caribe colombiano*. Necoclí: Editorial Zenú, 2013.

CARRETERO PASÍN, Enrique. Cultura festiva. Lo imaginario disloca lo cotidiano. Sao Paulo: *Imaginário*, Vol. 12, No 13, 2006.

DIDIER, Lebert y VERCELLONE, Carlo. *Capitalismo cognitivo y capitalismo mafioso*. 2001. Disponible en web: <http://www.politicaycomun.com/2011/03/capitalismo-cognitivo-y-capitalismo.html>. Acceso en: 18 de octubre de 2015.

DUNCAN, Gustavo. *Los Señores de la Guerra: de paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta, 2006.

ESPINOZA, Iván y PÉREZ, Diego. *Prospección arqueológica en el litoral y cuencas hidrográficas del municipio de Necoclí*. Informe de avance, ajuste metodológico y trabajo de campo. Necoclí: Ministerio de Cultura, 2005, sin publicar.

ESTRADA ÁLVAREZ, Jairo [Org]. *Capitalismo criminal: ensayos críticos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

FRANCO MEDINA, Carlos Arturo. Bailes cantados en la Costa Atlántica. Bogotá: *Nueva Revista Colombiana de Folclor*, vol. 1, n. 2, p. 53-72, 1987.

GALTUNG, Johan. *Fundamentalismo USA. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*. Barcelona: Icaria, 1999.

GARAY, Luis Jorge. La cultura mafiosa. Medellín: *La Hoja de Medellín*, No 162, mayo 13 a mayo 19, 1999.

GARZÓN, María Angélica. Retando las geografías de terror: estrategias culturales para la construcción del lugar. Bogotá: *Revista Nómadas*, Abril, No 28, Universidad Central, 2008.

GAVIRIA, Luis M. *Urabá y la carretera al mar*. Medellín: Tipografía Industrial, 1930.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio. *Los combates de la ironía: risas premodernas frente a excesos modernos*. Barcelona: Anthropos, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HOMÓBONO, José Ignacio. “Fiesta, tradición e identidad local”. España: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. 12, n. 55, 1990, p. 43-58.

JARAMILLO, Susana y TURBAY, Sandra. “Los indígenas Zenúes”. In: TOMO IV Geografía Humana de Colombia. Tomo IV. Región Andina Central. Volumen III. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000.

JIMÉNEZ-BAUTISTA, Francisco. Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad. México: *Convergencia*, Revista de Ciencias Sociales, n. 58, Universidad Autónoma del Estado de México, 2012.

JIMÉNEZ MENESES, Orián y MONTOYA GUZMÁN, Juan David (Org.). *Fiesta, memoria y nación*. Ritos, símbolos y discursos, 1573-1830. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

KORSTANJE, Maxi. El viaje: una crítica al concepto de “no lugares”. Argentina: *Athenea Digital*, n. 10, 2006.

LEGRAND, Chaterine. “El conflicto de las bananeras”, *Nueva historia de Colombia*, 1989, vol. 3, p. 183-218.

MARCO, Jorge. *Entre la fiesta y la huelga*. Protesta social y repertorios de acción colectiva (1931-1936). Seminario de investigación del Departamento de Historia Contemporánea, 2008.

*La cultura festiva del Caribe colombiano en la encrucijada de la guerra:
Fiesta y paramilitarismo en Necoclí-Antioquia*

MORENO DE ALBA, José G. *Minucias del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

OSLENDER, Ulrich. Des-territorialización y desplazamiento forzado en el Pacífico Colombiano: la construcción de geografías de terror. In: RESTREPO, Eduardo y URIBE, María Victoria (Org.). *Antropologías transeúntes*. Bogotá: ICANH, 2012, p. 161.

OSORIO GÓMEZ, Jairo. *Pueblos itinerantes de Urabá, la historia de las exclusiones, Retrato*. Tesis de maestría. Universidad Internacional de Andalucía, 2006.

RINCÓN, Omar. Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia. Bogotá: *Nueva Sociedad*, No 222, julio-agosto, 2009.

POLO ACUÑA, José y SOLANO, Sergio Paolo (Eds.). *Historia social del Caribe colombiano*. Territorios, indígenas, trabajadores, cultura, memoria e historia. Cartagena: La Carreta, 2011.

VELÁSQUEZ C., Fabio E. [Org.]. *Las otras caras del poder*. Territorio, conflicto y gestión pública en municipios colombianos. Bogotá: Fundación Foro Nacional por Colombia, 2009.