



Fotografía, por: Carlos Ángel Arboleda Mora.

# *Festival del burro en San Antero:* **la quema de Judas<sup>1</sup>**

*Donkey Festival in San Antero: Judas' Burning*

Carlos Ángel Arboleda Mora<sup>2</sup>

Recibido 17 de mayo de 2017

Aprobado el 15 de octubre de 2017

## **RESUMEN**

Este trabajo pretende presentar en forma fenomenológica, analítica, histórica y hermenéutica el *Festival nacional del burro* que se celebra en San Antero (departamento de Córdoba). El inicio temprano del *Festival* se encuentra en el “paseo del burro” que comenzó a realizarse a inicios del siglo XX en dicho municipio. Paseo que culminaba con el juicio, la lectura del testamento y la quema del Judas el Sábado de Gloria. El Judas es un muñeco de paja, papel y ropa usada que es paseado siendo objeto de burlas y mofas y luego quemado el Sábado de Gloria. Se hará un rápido recorrido por el origen y la presencia de esta costumbre a nivel universal, de tal modo que se tenga una visión general del asunto, y luego se focalizará sobre la fiesta en el municipio. Se utilizan fuentes primarias, entrevistas a personas del pueblo y fuentes secundarias de información e interpretación.

**Palabras clave:** Carnaval, Caribe colombiano, historia del carnaval, San Antero, cultura popular.

## **ABSTRACT**

This work aims to present in a phenomenological, analytical, historical and hermeneutical way the *National Donkey Festival* that is celebrated in San Antero (Colombia). The early beginning of the *Festival* is stated in the “ride of the donkey” that started by the first decades of the twentieth century in the municipality. Ride that ended with the trial, the reading of the testament and the burning of Judas the Saturday of Glory. Judas is a doll of straw, paper and used clothing that is strolled while being mocked and then burned on the Sabbath of Glory. Primary sources such as interviews with people from the village are used, as well as secondary sources of information and interpretation.

**Key Words:** Carnival, Colombian Caribbean, Carnival History, San Antero, popular culture.

---

1 Este es un producto del proyecto *Elementos de religiosidad popular en el Festival Nacional del Burro en el municipio de San Antero, Córdoba*, realizado por los grupos de investigación COEDU de UPB Montería y Teología, religión y cultura de UPB Medellín con radicado 191-01/17-G015.

2 Docente investigador de la Universidad Pontificia Bolivariana, Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. Dirección de correo electrónico: carlos.arboleda5@gmail.com

## INTRODUCCIÓN.

En el medioevo y en los procesos de todas las culturas a las que ha llegado el cristianismo, hay unas dinámicas propias que indican la necesidad de aculturación o inculturación del mensaje religioso en conceptos y prácticas que sean cercanos y útiles a los que reciben ese mensaje. Los mismos sacerdotes y obispos evangelizadores no están lejanos de esas culturas y a menudo las viven. MacMullen presenta esta dinámica en la que clero y pueblo comparten una cultura que será cristianizada (MacMullen, 1997). Muestra que las creencias paganas no fueron destruidas por el cristianismo sino que persistieron transformadas. El cristianismo no invisibilizó el paganismo sino que lo asimiló y lo transformó para dar respuesta a las expectativas y demandas de los nuevos convertidos. La gente no jugó un papel pasivo en la conversión sino que hizo que la doctrina cristiana se adaptara a sus creencias en la medida en que ellas llenaban sus necesidades culturales. El clero se adaptó a las necesidades de su pueblo ofreciéndole formas aceptables de vivir la fe en su contexto cultural y conviniendo con ellos la permanencia de santuarios, brujos, curanderos, amuletos y adivinación (Flint, 1991). Valerie Flint sostiene que los líderes cristianos, incluso, invitaron a la magia medieval a hacer parte de la concepción cristiana de la vida porque sabían que la eliminación de la magia no ayudaría a convertir a los pueblos y porque ellos reconocían que la magia daba consolación favoreciendo la solidaridad donde había penuria y necesidad (Flint, 1991, p. 397). Flint plantea que el compromiso con prácticas mágicas y rituales apotropaicos fue el resultado de una acción reflexiva y no una muestra de ineptitud o debilidad de parte de la Iglesia. Fue un proyecto pensado para ayudar a la gente a sobreponerse a sus necesidades al mismo tiempo que se la ganaba para el cristianismo (Flint, 1991, pp. 171, 397). Esto es lo que concluye también James Russell (1994, p. 211) en su estudio sobre la evangelización de los germanos. Define el proceso como la emergencia de una reinterpretación mágico-religiosa del cristianismo, grandiosa y centrada en la gente (Russell, 1994, p. 209). La vitalidad de la religiosidad popular

germánica produjo la adhesión de esos pueblos a una reinterpretación religiosa del cristianismo bajo moldes propios que eventualmente llegó a ser normativa para la cristiandad occidental dada la influencia sociopolítica de los reyes alemanes en Roma en los siglos X y XI. Los efectos políticos de esta germanización de la cristiandad pueden notarse hoy en el culto a los santos, las misas de difuntos, bendiciones y elementos mágicos. El proceso de acomodación consistía en compromisos tácitos con la visión germánica del mundo con la idea de que serían sólo un paso transitorio que llevaría a una radical modificación de creencias, actitudes, valores y comportamientos (Russell, 1994, p. 211). La quema del Judas en San Antero (Córdoba, Colombia) se sitúa dentro de esas coordenadas.

## LA QUEMA DE JUDAS EN LA HISTORIA

El origen histórico es incierto en Europa aunque se puede pensar que entró al cristianismo lentamente a través del diálogo cultural dialéctico entre la cultura popular y la Iglesia medieval. Sobre la base pagana nace la costumbre del Judas dentro de las narraciones de la Pasión. Aunque algunos dicen que nace de la liturgia oficial de la Iglesia (Duriez, 1914, pp. 13-14), no se puede negar su substrato pagano. De hecho, la “quema del Judas” se puede documentar en muchos países: Rusia, Grecia, Bulgaria, Francia, España y toda Latinoamérica.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Para este tema pueden consultarse los siguientes estudios: Griffin, Robert H. and Ann H. Shurgin, eds. 1999. *The Folklore of World Holidays*. Second edition. Detroit, MI: Gale Research, Sidneva, Svetlana. (2012). The transformation of modern Greek calendar customs associated with fire: tradition and contemporaneity. *Traditions*, 41 (1), 263–269. Guerrero Jiménez, Bernardo. (2007) *Quemar al traidor, quemar al afuerino: la Quema de Judas en Iquique, Chile*. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (13), 69-78. Mercado, Claudio, Valentina Raurich, Maximiliano Salinas, Fidel Sepúlveda y Juan Pablo Silva. (2006). *Fiestas populares tradicionales de Chile*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural. Andrade, Gabriel. (2007). Violence as social integration in Judas' burning in Potrerito and La Cañada. *Opción*, 23, (52), pp. 9-24. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3100520>. Da Mota, Ático Vilas-Boas. (1981).

En la edad media, era común en Alemania la quema de «*viejas*» o «*brujas*» en la noche de Walpurgis, el primer día de mayo, el primer domingo de cuaresma o en el equinoccio de verano. Hacerlo el primer domingo de cuaresma indica que está unida al carnaval precuaresmal. La versión cristiana de esta ceremonia puede ser la quema de Judas en la Pascua que estuvo presente en Bohemia, Alta Franconia y Bavaria (Rudwin, 1919, p. 420). Frazer (1981, pp. 691-693) sostiene que su origen es pagano y que entra al cristianismo para celebrar el Sábado de Gloria y que de la Alta Franconia se extendió por Europa. Las cenizas de la hoguera pascual se mezclan con las de las palmas consagradas del Domingo de Ramos y con la simiente al sembrar. Una figura de madera llamada Judas es algunas veces quemada en la hoguera consagrada, y aun cuando esta costumbre se ha abolido, la hoguera misma en algunas localidades lleva el nombre de «la quema de Judas».

En Augsburgo y en Leipzig en el siglo XVI se tiene también el «chivo expiatorio» como un rito de purificación para expulsar los males de la ciudad simbolizados en un muñeco de paja que es llevado procesionalmente y echado al río. Anexa a esta costumbre está la «expulsión de Judas» que se realizaba el Sábado Santo con una procesión matutina en la que se insultaba al traidor de Cristo y se cantaba el *Judaslied* (*canción de Judas*); en algunos lugares se procedía a la quema de Judas representado en un monigote de paja. En la época de la Reforma protestante, Judas se cambió por el Papa y los curas,

y la canción de Judas se adaptó para criticarlos. (Scribner, 1978)

La historia del teatro español nos trae las representaciones de la Pasión de Cristo con finalidades pedagógicas. De manera especial es Cataluña la cuna de las representaciones de la Pasión por obra de juglares, músicos (Kovács, 2012) y aun clérigos, que llevan a la aparición de la quema de Judas en la misma España desde donde se expandiría luego por sus colonias. De tierras catalanas pasa a Castilla y se extiende por toda la península. Hay gran profusión y representación de los misterios de la pasión a principios del 1500 y algunas representaciones menores en Mallorca ya desde el siglo XV (Englekirk, 1962) que influirían en la religiosidad popular de hispanos y conquistados, y que fueron llevadas a América Latina por los misioneros franciscanos y capuchinos principalmente. Rasgo especial de las narraciones españolas es su consideración negativa de los judíos insistiendo en su carácter falsario, mendaz, avaro y traidor, llegando al punto de hacer la semejanza “Judas igual a Judío”, lo que lleva a hacer quemas de Judas con rasgos antisemitas. En síntesis, la quema del Judas tiene en España una tradición de varios siglos y tiene sus variaciones regionales como golpear el muñeco, apalearlo, apedrearlo, dispararle o destruirlo (Subero, 1974). Lo común es que el muñeco, el Judas, sea un monigote hecho con ropas viejas, relleno de paja y diferentes explosivos como petardos o papeletas, con una cabeza grotesca hecha con una calabaza o totuma o con trapos, con un sombrero viejo. Luego se le pasea por la población, se le insulta, se lee su testamento y se lo quema. Esos son los elementos esenciales que pueden variar de lugar a lugar según la idiosincrasia de la población. Como elemento carnavalesco es algo popular poco controlable por las autoridades (aunque ha habido problemas y prohibiciones por parte de las autoridades civiles o religiosas) y empleado para denunciar problemas o situaciones socio-políticas que afectan a la comunidad. En determinados momentos históricos, se ha quemado simbólicamente a Mahoma, a los judíos, al Papa, a los clérigos, a Napoleón, a los presidentes Trump o Maduro, a dirigentes políticos locales o

---

Queimação de Judas: catarismo, Inquisição e judeus no folclore brasileiro. Rio de Janeiro: MEC, SEC, FUNARTE; Instituto Nacional do Folclore. Paradella, Ramón. (1965). Un vintén p'al Judas. Contribución al folclore de Montevideo. C.E.F.U. Montevideo. Nieves de Hoyos, Sancho. (1950). Folclore de Hispanoamérica. La Quema del Judas. Revista de Indias, Año X, (41). Madrid. Zapparoli Zecca. (2008). La quema de Judas: una manifestación de La religiosidad popular en Heredia. Reflexiones, 87 (1), 53-61. Rudwin, Maximilian J. (1919). The Origin of the German Carnival Comedy. The Journal of English and Germanic Philology, 18, (3), 402-454. Frazer, James George. (1981). La rama dorada. Magia y religión. Fondo de cultura económica. Madrid, pp. 691-693.

a un opresor ante el cual se rebela el pueblo (Di Lullo, 1943, p. 569). La quema de monigotes para el desfogue o la crítica popular no es exclusiva de Judas, ni se realiza únicamente el Sábado de Gloria. Esta forma es la que llega a América Latina con la conquista y la evangelización españolas. Desde México hasta la Argentina se encuentra la «quema de Judas». Quizás el mejor trabajo sobre el tema religioso-político en México es el de William H. Beezley (2004) que analiza la vida mexicana durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911) y los cambios producidos por la modernización con sus luchas entre las diferentes clases indicando la quema de Judas en la Pascua como un elemento importante para analizar los antagonismos. Pero ya la costumbre existía desde la Colonia aunque en la época de la Independencia adquirió tintes políticos. No es del caso mostrar aquí las particularidades de la «quema de Judas» en América Latina pero sí se encuentran unos aspectos comunes: llega desde España por la evangelización de misioneros españoles y portugueses (no sólo los sacerdotes sino también los laicos trajeron sus religiosidades), se realiza en el Sábado de Gloria, se va contextualizando según la cultura y sus características asumiendo elementos sincréticos. El catolicismo español traído por los soldados, colonos, encomenderos y misioneros españoles y portugueses se mezcla con las culturas indígenas y africanas, dando lugar a la religiosidad popular latinoamericana. La versión latinoamericana de la quema de Judas nace entonces con el arribo de la religiosidad española en su encuentro, generalmente violento, con la religiosidad indígena y la africana. Se produce un nuevo tipo de religiosidad contextualizada que continúa como substrato de la cultura general. Un mestizaje racial, cultural y religioso que se puede verificar prácticamente en la celebración del *Festival del burro*.

## LA QUEMA DE JUDAS EN QUIBDÓ (CHOCÓ).

A pesar de la universalidad de la presencia del ritual de Judas en la geografía occidental, no son muchos los testimonios de su realización en

Colombia. El primero es un interesante artículo de Nina S. de Friedemann (1975) que narra la quema de Judas en un contexto chocoano con el fin de mostrar que en Colombia:

Los eventos inter-culturales siguen siendo un campo fértil para la extinción cultural y física de los indígenas. Grupos y culturas desaparecen rápidamente, a menudo en circunstancias sangrientas. El programa general para 'la integración del indígena en la vida nacional' que supone resolver el «problema indígena» ha contribuido a su continua desaparición. Este artículo presenta datos sobre la dinámica de un evento de contacto intercultural propiciado por la sociedad mayor, cuyos objetivos aparecen como un esfuerzo para anular la estrategia de defensa indígena consistente en replegarse hacia zonas alejadas evitando el contacto con grupos de la sociedad dominante nacional. Para el efecto, se utiliza una fiesta de la tradición española introducida a Colombia, un personaje de la literatura religiosa católica y el marco de una celebración cristiana, en una ciudad del Litoral Pacífico. (Friedemann, 1975, p. 71)

Para hacer este análisis crítico, Friedemann (1975) narra «La fiesta del indio» que tiene lugar en la Semana Santa católica en Quibdó, con el fin de civilizar, vestir y cristianizar a los indígenas. Parece que antiguamente, hacia 1930, en la misión católica de Murimbó, prefectura de Urabá, se colgaba a Judas en un contexto de fiesta interétnica y eran los negros los que lo ahorcaban y lo quemaban. Luego pasó a Quibdó donde el Judas era entregado a los indígenas para que estos lo ahorcaran, lo quemaran y finalmente lo descuartizaran. Así sucedió en 1971 que es la fecha de la fiesta que analiza Friedemann (1975) y que ella narra muy detalladamente:

El Sábado Santo, Judas es entregado a los indígenas. Judas, un muñeco blanco de dos metros de alto, tiene cara de madera pintada de rosado, ojos azules, cabellos y bigotes rubios. Su cuerpo de aserrín está embutido en un vestido alegre de raso y algodón. Le cuelgan manos de madera y zapatos

de cuero. El desfile empieza: Judas sentado en una silla inicia el paseo sobre los hombros de los indígenas, haciendo reminiscencia del estilo de transporte que durante la Colonia usaron los españoles en algunos sitios de América. La multitud jubilosa y la banda de música que interpreta con trompetas, flautas, tambores y platillos sonos populares de la música de gentes negras del litoral Pacífico, recorren las calles principales de Quibdó acompañando a Judas y a los indígenas al vaivén del baile, el atosigamiento de más y más ron y aguardiente que se bebe, se respira y se presiona sobre hombres y mujeres. El público y los acompañantes se agitan con el gozo que les causa el ridículo de los indígenas en este trance. Al término de más de dos horas de este recorrido, finaliza el paseo. Judas es abandonado por los indígenas hasta el día siguiente, cuando la fiesta alcanzará su clímax con la quema. Al día siguiente se hace un segundo desfile por la mañana, y cuando termina, después de varias horas, la multitud y los indígenas son concentrados frente a la gran catedral y cerca al poste de la luz donde se había preparado la horca para Judas. Miembros de la Policía ayudan a izar el cuerpo de Judas. Ahorcado ya, empezó a estallar la pólvora que tenía entre el aserrín y el cuerpo a caer en polvo y jirones de tela sobre la gente. La banda de música y los gritos de la muchedumbre acabaron de tornar la escena en un cuadro dantesco, cuando los restos de cuerpo de Judas fueron descolgados y botados a las manos de los indígenas, que de acuerdo con la costumbre de años anteriores acabaron de desmenuzarlo, jugaron a ponerse el resto del traje y los zapatos, danzaron con jirones de mangas y con la cabeza y partes del cuerpo ya hecho pedazos. El acto final de la fiesta se cumplió cuando los organizadores decidieron ordenar que la comida de pascua fuera servida a los indígenas. Estos, sentados en el piso de la misma plaza recibieron un plato de arroz y fríjoles. Blancos y negros abandonaron entonces la plaza. (Friedemann, 1975, pp. 71-72)

Bastante interesante esta narración pues indica la presencia de la quema de Judas en el medio colombiano y la instrumentalización de la misma para seguir destruyendo la identidad étnica de unos y otros a través de una equívoca interculturalidad. Concluye la autora diciendo que la deculturación, como parte del proceso de etnocidio que ha tenido lugar entre los grupos americanos aborígenes, puede observarse en circunstancias como la descrita. Las víctimas entran en conflicto con sus propias normas de vida, se avergüenzan de su propia imagen y de sus tradiciones y pueden ser forzadas a tomar el camino de distintas formas de extinción. Parece que ya esta celebración no se realiza y la misma Iglesia se apartó de su realización.

## LA QUEMA DE JUDAS EN SAN ANTERO

El segundo testimonio es el objetivo de este trabajo: describir y analizar el paseo y la quema de Judas en el municipio de San Antero (departamento de Córdoba). Se puede comenzar con una breve historia del lugar que ayude a situar la celebración y su dinámica mestiza.

Parece que lo que hoy es el litoral cordobés, que entonces pertenecía a la provincia de Cartagena, fue reconocido por Rodrigo de Bastidas en 1501 quien llegó a la bahía de Cispatá (Le Roy, 1957, p. 46) y encontró la desembocadura del río Sinú en el golfo de Morrosquillo; luego habrían llegado Alonso de Ojeda, Francisco Pizarro y Martín Fernández de Enciso. Después de la conquista de Cartagena, las tierras fueron repartidas en encomiendas y luego, con la vinculación de esclavos (traídos por holandeses, ingleses, franceses) comenzó el mestizaje con todas sus vicisitudes y formas (encomiendas, hatos o estancias, palenques...).

Para el año 1647, llega el español don Diego de Cervella (Corbella) con el propósito de fundar pueblos, este se estableció en sitios apropiados para la explotación agrícola y ganadera, en la orilla del arroyo que lleva su nombre, fundando así a San Antero. Don Diego de Cervella fue miembro

del primer fuerte de Pedro de Heredia, miembro de varias encomiendas de la gobernación de Cartagena y dueño de numerosos esclavos. Para el siglo XVII, después de don Diego de Cervella el titular de encomienda de San Antero fue Pedro de Barros, también miembro del primer fuerte de Pedro de Heredia y para finales del siglo XVII, según don Pedro Zapata, San Antero era una encomienda de Francisco de Guerra. El 3 de enero de 1777, Antonio de la Torre y Miranda, atraído por las ricas tierras del Sinú, busca un sitio adecuado para fundar una población de enlace para defenderse en caso de peligro y decide refundar y delinear una nueva población en el mismo sitio donde don Diego de Cervella había organizado el primer asentamiento y en la cual repartió 98 solares a ese mismo número de familias a un total de 488 personas. La fecha del 3 de enero coincidió con el día de San Antero, cuando Antonio de la Torre y Miranda cambió el nombre de “Santero” por “San Antero” en homenaje al papa griego elegido en el año 235. (Concejo municipal de San Antero, 2012, p. 15)

Hay que hacer algunas anotaciones complementarias a este texto:

Parece que en el momento del descubrimiento había en la región tres centros poblacionales claramente organizados, con sistemas de gobierno que garantizaban la cohesión y distribución social de tareas. Estos centros poblados eran llamados Finzenú, Panzenú y Zenufana. Pero esta población indígena colapsó con la llegada de los europeos y el fenómeno conjunto de malos tratos, el hambre y las epidemias terminó por reducir la población nativa, a lo que se unió el proceso de mestizaje como efecto de las uniones forzosas, ilícitas y violentas. Con el crecimiento de la población de mestizos, se fortaleció un grupo social que surgió como mediador en la desintegración de la sociedad nativa. La creación de encomiendas se da entre 1540 y 1620. Este mestizaje es esencial para entender la actual composición de la población sananterana. En 1561, Santero aparece como en-

comienda de Diego Corbella (también encomendero de Monchocho, Chuchio, Pilchocho, Macho y Chorroy) ... con dos sementeras y 16 indios; en 1590 el encomendero es Pedro de Barros que lo es también de One, Tere y Mesa. (Borrego Plá, 1983, pp. 235, 467)

La refundación de Antonio de la Torre y Miranda, en 1777, él mismo la confirma:

“Conseguí hacer el padrón de 41.333 almas, de reunir las en 43 poblaciones que fundé aumentando 22 parroquias a aquel obispado” (De la Torre y Miranda, 1794, p. 40).

Para dar comunicación por tierra desde la villa de Santiago de Tolú a las poblaciones de las orillas del Sinú, fundé a cinco leguas de esta y una de la mar, la nueva población de Santero, donde recogí todos los dispersos de aquellas costas, y establecí noventa y ocho familias con cuatrocientos ochenta y ocho almas. (De la Torre y Miranda, 1794, p. 15)

En este mismo documento, se coloca a Santero como lugar de aprovisionamiento de víveres (De la Torre y Miranda, 1794, p. 73). En su primera relación en 1784 dice:

*En la inmediación á la Parroquia de las haciendas de la Costa de Tolú, reuni los feligreses arrendatarios y fundé el sitio de San Tero el que delinie el día 3 de enero de 77, reparti solares á 98 vecinos y 88 almas. (De la Torre y Miranda, 1784)*

En dichos años, el actual municipio pertenecía a la Villa de Tolú que comprendía las feligresías de Majagual, villa de Tolú, pueblos de indios de Tolú Viejo y Colosó, sitio de Santero, pueblo de San Andrés, Sabaneta, San Juan de las Palmas, sitios de Pinchirroy y Momil.

No menciona el documento la existencia de palenques en la localidad en la época de la colonia. Pero según datos de Fals Borda (1976, 18-25), de Cartagena arrancan las corrientes palenqueras que

se mueven hacia el sur por la costa de Sotavento estableciéndose en La Matuna y Berrugas hasta San Antero. Del centro de la región se mueven hacia Arroyohondo, San Miguel, Heyamar y otros palenques del llamado Término de María, en donde siglos después aparecería localizado el poblado actual palenque de San Basilio. Yendo hacia el norte en la dirección del río Magdalena aparecen Tabacal, Matuderé, Betancur, San Benito, Duanga y Bongué. Palacios Preciado (1989, pp. 168-170) cita entre otros palenques a La Mutana, Tabacal, San Basilio, San Antero, San Miguel y el Arenal, en la

costa del Atlántico. Zambrano Pantoja (2000, p. 41) también trae esta misma información situando a San Antero como palenque o pueblo de negros ya registrado entre 1540 y 1620.

En el listado de poblaciones de la Provincia de Cartagena se cita a Santero en los elencos de 1764, 1772, 1779, 1781 y 1794 (Serrano García, 2015, pp. 395 y ss.), en este último como parroquia. Siempre ha tenido su parte en la historia de la costa caribe colombiana aunque ha sido una población relativamente pequeña como se ve en el siguiente cuadro:

AÑO	POBLACIÓN
1540-1620 (Zambrano Pantoja, 2000)	Palenque o pueblo de negros
1647	Fundación por Don Diego de Corbella
1764	Se menciona como existente el poblado
1772	24 familias. 281 personas libres y 105 esclavos, para un total de 386.
1777 (3 de Enero)	98 familias con 488 personas. Establecido por Antonio de la Torre y Miranda en su cuarta salida de fundación de pueblos.
1794	Se establece como parroquia
1835	1168
1843	1400
1852	907
1865	1543
1870	2076
1882 (Informe del gobernador de la Provincia de Lorica. 1882)	2014
1938 (De Castro, 1942, pp. 120-121)	6.293 (4.355 en la zona urbana y 1.938 en la rural)

Esta rápida referencia histórica muestra que la cultura actual de San Antero es el resultado de un largo proceso de mestizaje entre españoles, negros e indígenas que da como consecuencia una cultura y una religiosidad populares que se han vivido en estos siglos en la región.

En cuanto se refiere a las fiestas, hay un escrito periodístico sobre ellas, no documentado pero creíble a la luz de todo lo anterior sobre el siglo XVII en adelante:

En San Antero existió un festín irreverente, el cual era una fiesta masiva, se daba antes del inicio de la cuaresma la cual se conoció como El

Carnaval, y después de finalizada la cuaresma se festejaba simbólicamente el día sábado de gloria la ejecución de Judas Iscariote ... Durante esas décadas, el Carnaval estuvo plagado de sátiras y risas; del pedigrí de la sátira del Carnaval resultó el testamento de Judas, rociadores de agua, que manipulaban ingeniosos artefactos de madera elaborados de forma artesanal por los encargados de mantener en las casas a la gente acuartelada. En las calles no faltaba la presencia de los «Samurái del Carnaval», haciendo ronda. Aun así la atmósfera era musical, deleitaba los oídos, retumbaban sextetos, se acoplaban bombardinos, trompetas, trombones y bombos. Las calles atraían a la gente,



las sacaba de las casas. Era fascinante. El orden estaba subvertido y el acontecimiento grande estaba por venir. Finalizada la cuaresma, un sábado de gloria, se ascendía entre el escarpado cultural a los picos más altos, en procura de rebasar la línea de la inmortalidad al reescribir el testamento de Judas. En el transcurso de esas décadas en los tiempos de la Semana Santa las antiguas calles de San Antero se transformaban en auditorios y escenografías del teatro al aire libre. La obra (Judas Iscariote) en ajusticiamiento, se ponía en escena ante una multitud expectante de miles de sananteranos apoltronados sobre las angarillas de unos burros disfrazados con indumentaria de ropa vieja y flores. La lectura del trascendental testamento de Judas Iscariote era un acto apoteósico. Esa es nuestra verdadera historia, experiencias vividas por muchos de nuestros antepasados, quienes de manera lúcida aún, cuentan y hacen remembranzas, añorando esos grandes momentos de aquel hermoso San Antero, pero que funestamente ven cómo hoy, han desaparecido de nuestro contexto. (Angulo Santos, 2017)

Algunos comentarios al texto anterior, permiten profundizar en elementos de este *Festival*:

1.- No es de dudar que un pueblo con tanta tradición cultural, no haya tenido su carnaval dentro de los modos de la región y los tiempos pues siempre han existido las formas celebrativas populares unidas a lo religioso tales como la cumbia, el fandango y la corraleja y sobre todo la mentalidad festiva propia del Caribe. Hay información de que en Cartagena se hacían carnavales en las fiestas de La Candelaria y en 1573 fueron prohibidas por la autoridad virreinal, pero, como siempre, se siguen realizando (Navarro Hoyos, 2014, p. 11). Sin embargo, en Santa Marta son auspiciadas por la Iglesia (Navarro Hoyos, 2014, p. 80). Entre 1609 y 1612 durante la visita de Juan Villabona Zubiare, este exigía a los doctrineros (había en Cartagena 13 doctrinas y en Tolú seis) que no permitieran en forma alguna “los bailes, cantos y borracheras” que practicaban antes de la llegada del español, sustituyéndolos por otros pasatiempos más lícitos

y honestos (Borrego Plá, 1997, pp. 312-315). La relación entre las fiestas caribes y la iglesia católica ha sido, como siempre sucede en todas las latitudes, variable, En el siglo XVI ya se daban las prohibiciones de fiestas, fandangos y bundes por escandalosos, peligrosos e inmorales. Tres obispos de Cartagena en forma consecutiva pidieron su condenación:

Gregorio Molleda y Cherque, obispo de Cartagena entre 1722 y 1740, prohibió los bundes con poca fortuna, y, posteriormente, también lo hizo su sucesor Manuel de Sosa y Betancourt, seguramente con igual suerte, como lo sugiere el hecho de que el sucesor de este se vio obligado a volver a prohibir terminantemente estas festividades según informe del 12 de diciembre de 1768. (González Henríquez, 1990)

Pero el gobernador contesta al Rey que son antiquísimas y no tan inmorales:

Señor: los bailes o fandangos llamados Bundes... se reducen a una rueda, la mitad de ella toda de hombres, y la otra mitad toda de mujeres, en cuyo centro, al son de un tambor y canto de varias coplas a semejanza de lo que se ejecuta en Vizcaya, Galicia y otras partes de esos reinos, bailan un hombre y una mujer, que mudándose a rato proporcionado por otro hombre y otra mujer, se retiran a la rueda, ocupando con la separación apuntada el lugar que les toca, y así sucesivamente alternándose, no se encuentra circunstancia alguna torpe y deshonesto que sea característica de él, porque ni el hombre se toca con la mujer, ni las coplas son indecentes. Esta diversión es antiquísima en toda la vasta comprensión de este gobierno, y difícil de contener por la muchedumbre de gentes que la acostumbra, y lo distante de los sitios y lugares de los campos donde es más común su uso, todo lo cual conociendo ya bien el reverendo obispo de esta ciudad, ha acordado conmigo, que solo se prohíba por las noches en las vísperas de días de fiesta, porque no suceda que durando toda ella el citado bunde, se queden

sin misa al siguiente día los concurrentes, fatigados o descansando de la mala noche, como suele ejecutarse. (Corrales, 1898, p. 454)

La gente siguió con sus fiestas y danzas, con su religión católica y su fandango, con su continua lucha con los párrocos. En el siglo XX, también da la impresión de que no había conflicto grave entre el sacerdote católico y la fiesta, pues según narraciones de don Eustorgio Díaz Sossa, hasta hubo un párroco, el padre Lácides Ceferino Versal, que se sentaba a las puertas del templo a contemplar las fiestas de toros y a fumar tabaco los cuatro días de fiestas (Díaz Sossa, 2006, p. 50). Los rechazos de la Iglesia se reinician cuando el *Festival*, a partir de 1987, cambió de nombre a llamarse *Festival del burro* y cubría varios días de la semana. Así, monseñor Julio César Vidal Ortiz pidió trasladar la fecha del evento a enero para no irrespetar los días de la Semana Santa (Avendaño, 2009). Varias voces del pueblo se levantaron para oponerse a ese cambio presentando cuatro argumentos: 1) El *Festival* tiene fundamento religioso (se relaciona con la Pasión de Jesucristo y la traición de Judas); 2) los católicos participan masivamente del *Festival*; 3) la Iglesia ya no manda como en otras épocas y debe preocuparse por favorecer lo bueno y lo cultural y 4) algunas veces en el *Festival* se dramatiza el Viacrucis<sup>2</sup>. Otros entrevistados opinan que la Iglesia debería más bien dedicarse a predicar el evangelio, a preservar la cultura, a corregir a sus sacerdotes pederastas y a aconsejar la pobreza de los presbíteros, y no a rechazar una manifestación cultural como el *Festival*. Incluso, algún feligrés, pidió jocosamente que se cambiara la fecha de la Semana Santa y no la del *Festival*. Esto indica el eterno conflicto entre Iglesia y carnaval que se da desde los primeros siglos de la Iglesia. También hoy, algunos grupos de tipo pentecostal e iglesias no cristianas presentes en el municipio, lo rechazan como influencia maligna.

La tradición de San Antero indica que religión y regocijos populares han estado presentes desde

tiempos antiguos. La fiesta de San Antero tenía lugar el 3 de enero con fandangos y sextetos. Por la mañana se tenía la alborada (las “albas”) con las dos bandas del pueblo. Luego se hacía el desfile con «las Diosas» (jóvenes del pueblo engalanadas) en carrozas, y por la noche el fandango de dos *ruedas* en competencia. Esto debió ser antes de La Guerra de los Mil Días pues ya en esta parece que el patrón es San José. Circulaban leyendas de que “un señor de regular estatura, barbado y apoyado en un bastón” guiaba las tropas en el combate y luego desaparecía, y los combatientes decían que era San José. Pero también está la versión de que había una matrona española que celebraba su cumpleaños el 19 de marzo con fandangos y comidas y así contribuyó al cambio de santo patrón del pueblo. Otros opinan que lo que ocurrió es que se robaron la imagen de San Antero de la iglesia parroquial, y no habiendo dinero para reemplazarla, escogieron a San José como patrono. Todo esto en el imaginario popular. Otras fiestas eran: la de la Santa Cruz el 3 de mayo que indicaba el inicio de la época de las siembras; San José, el nuevo patrono, era celebrado el 19 de marzo con corralejas, procesiones y fandangos; el 24 de junio se recordaba a San Juan Bautista y el 29 a San Pedro y San Pablo, con carreras de caballos; el 16 de julio, con procesión y fandango hasta el amanecer, se honraba a la Virgen del Carmen; el 8 de septiembre, en la calle del Higuerón, se hacía el fandango para celebrar a la Virgen de la Caridad; la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, incluía altar florido y fandango. (Díaz Sossa, 2006, pp. 49-50)

2.- Un festival dedicado al burro no es exclusivo de San Antero. En los tiempos actuales, se realizan festivales del burro en varias partes del mundo. En Otumba (México) lo celebran el primero de mayo como un homenaje a estos animales de carga que les sirven a sus dueños todo el año. Como es un animal en peligro de extinción, buscan promover su conservación. Otumba fue un mercado de burros en la época de la Colonia y estos eran el medio de transporte de la época. En la última versión los burros fueron disfrazados como el presidente Trump, como el sistema Uber, o como templos

2 Entrevista con don Cristóbal Correa Carvajal, uno de los organizadores del Festival. San Antero, 14 Abril de 2017.

aztecas. Hay también *Donkey Festival* en Malbun (Liechtenstein), Australia, Marruecos, Larnaka (Chipre) y en este último se tiene el slogan: “Cuide su burro como usted cuida de sí mismo”. En Colombia se tiene también este festival en Moniquirá (Boyacá) con un sentido lúdico y ecológico.

En la edad media ya había una *Fête de bâne* (fiesta del burro) relacionada con las festividades de diciembre y enero (las fiestas de locos) para celebrar el pasaje evangélico de la Huida a Egipto y burlarse de las autoridades eclesiásticas que de buen modo aceptaban participar en la burla carnavalesca (los clérigos entraban en el templo disfrazados y montados en un burro). En otras épocas y otros lugares, se llamaban Fiestas de Locos las que se celebraban después de la Navidad y prefiguraban el carnaval. Eran fiestas organizadas por los sacerdotes, los diáconos y los niños del coro, fiestas en que se trastornaba el orden cotidiano. Para unos, en la línea funcionalista, eran simplemente tiempos de vacación, en que la autoridad simulaba no tener poder para así relajar los espíritus. Aunque tiene su validez, esta interpretación debe complementarse con la referencia de ellas a los arquetipos originales de la sencillez, la felicidad simple, lo cotidiano no normatizado. Entronca lo anterior con la explicación que se le da al texto bíblico cuando se habla del burro como signo de humildad y no de poder. Aunque en algunas partes de la Biblia se considera al burro como símbolo de rudeza o de pereza, se interpreta que Jesús al escoger el burro y no el caballo para entrar a Jerusalén está haciendo una elección por la humildad pues el burro es el medio de trabajo del pobre. Es diferente el burro que representa la idea de la **humildad** y del **bien**, al caballo que es una representación del poder sobre el que montan los reyes y gobernantes. Hoy el sentido general que se tiene al celebrar al burro, es de tipo ecológico en cuanto se quiere crear conciencia de la ayuda y compañía que el animal brinda a su dueño, de la necesidad de su preservación, y de la función dentro de la cultura de la región. No se puede olvidar la polisemia del “burro” pues tiene otras connotaciones: una es de virilidad y fuerza generativa, la cual se mantiene en San Antero; la representación

icónica de él lo muestra con unos genitales enormes recordando el sentido erótico del cuerpo y la fiesta, la potencia viril y la fuerza del macho. Otra es el sentido doble de animal inteligente al mismo tiempo que perezoso y estúpido. En San Antero se asume más como compañero de vida y de trabajo que en su sentido de causa del mal o del daño.

3.- El origen propio de la quema de Judas en 1925 en San Antero es un poco brumoso pues no hay documentación al respecto fuera de la tradición oral del pueblo, pero es consecuente con la amplia difusión de dicha fiesta en Alemania, Francia, España y en toda América Latina, a donde llegó por vía de los misioneros. Según don Eustorgio Díaz Sossa,<sup>3</sup> esta celebración es de origen religioso pues quiere situarse en la celebración de la muerte y resurrección de Jesucristo Nuestro Señor. Se quema a Judas pues fue el traidor del Señor. Según Díaz Sossa (2006) tiene su origen en el año 1925 cuando un personaje llamado Remigio Maza quiso recordar ese pasaje del evangelio donde figuró el burro como protagonista por el papel desempeñado en las andanzas de Jesús y por la compenetración con los campesinos sananteranos que tienen en este animal su más fiel e incondicional compañero en sus labores cotidianas. De ahí concluye Díaz Sossa (2006) que el *Festival del burro* tiene una base religiosa que no puede perder. El señor Remigio Maza tuvo en cuenta lo religioso (la Semana Santa) y lo laboral (el burro) para la organización inicial del paseo y la quema de Judas Iscariote. Sin embargo, hay que tener en cuenta otro elemento para contextualizar su origen. San Antero había sido lugar de arrojados, palenques y otros grupos de pobladores que escapaban en gran medida al control de las autoridades españolas y de las republicanas, lo cual pudo originar un intento de establecer un control moral (representado en la quema de Judas) y de exorcizar un sambenito social (considerarlos atrasados, brujos, supersticiosos) que pendía sobre sus habitantes.

<sup>3</sup> Entrevista a Don Eustorgio Díaz Sossa en San Antero el 11 de Abril de 2017.

Luego durante 62 años se hizo el «Paseo de Judas» en su forma originaria. Seguramente entre 1925 y 1987 se siguió el mismo ritual:

- En la madrugada (4:00 a.m.) del Sábado de Gloria, el «Paseo de Judas» (un monigote que representaba al traidor colocado en un burro) acompañado de los campesinos, montados también en sus burros adornados y disfrazados. En el camino se hacían estaciones en lugares estratégicos para leer el testamento de Judas. Al llegar a un lugar determinado, se dejaba colgado el monigote.
- Hacia mediodía se hacía una pausa para el almuerzo y después de él, se tenía una tanda de toros en la corraleja construida con la colaboración de todos los habitantes del pueblo. Parece, según testimonios orales, que las corralejas acompañaban todos los días de Semana Santa, y que más adelante, se comenzaron a realizar el Sábado de Gloria para respetar los días santos.
- A las 8:00 p.m. se ahorcaba y se quemaba al traidor en medio de vejámenes y gritos.
- Luego se hacía el fandango (una banda toca en el centro y los danzantes se sitúan alrededor bailando -la rueda- y algunos pasan al centro a improvisar algún movimiento) hasta el amanecer. En él tocaban generalmente dos bandas que entraban en competencia musical y de resistencia. Se nombraba en los tres o cuatro días de fiestas, una “policía cívica” para prevenir desórdenes debidos al alicoramiento o a la pasión despertada por la competición en las ruedas del fandango.

El festival siguió celebrándose anualmente pero, con el paso del tiempo, varios fenómenos sociales fueron afectando a la población. El despojo de las tierras de los campesinos por parte de empresas foráneas, la violencia partidista de fines de los años 40, el ingreso de grupos guerrilleros en 1970, la aparición de las autodefensas (Autodefensas

Campesinas de Córdoba y Urabá) a partir de 1980, fueron hechos que crearon el ambiente propicio para el desplazamiento, la muerte, la quiebra del tejido social y la pérdida de cultura y tradiciones. Con la llegada de los narcotraficantes se alteró la distribución de tierras y acentuó la acumulación de la propiedad en estos últimos. Todo lo anterior favoreció un clima de zozobra, pobreza y anomia cultural en la región y amenazó la supervivencia misma de la fiesta del burro.

Se necesitaba un factor que volviera a dar esperanza, reavivar al pueblo, recordar la historia para edificar identidad, reanimar la resistencia y reconstruir las relaciones entre los habitantes. Es posible que dicho factor haya sido la revitalización del *Festival del Burro*, aunque lógicamente con sus bemoles.

Así, desde 1987 se dio un vuelco a la celebración tradicional, por iniciativa de varios ciudadanos entre los cuales se puede citar a Cristóbal Correa Carvajal, Armando Cabeza González, Spencer Pérez Sotomayor, Jairo de León Miranda, Adalberto Padilla Ricardo, Román Ladeuth, que luego de varias discusiones llegaron a un acuerdo de realizar el *Festival del burro*, como un reconocimiento a la labor que este animal ha realizado al lado de hombres y mujeres desde los inicios de la creación y especialmente al campesinado de la región. La finalidad del *Festival* sería hacer un reconocimiento al burro y propender por el buen trato al animal, trabajar por los valores culturales, recordar las vivencias del pasado y buscar un mejor futuro para San Antero. En consecuencia, del 17 al 19 de Abril de 1987 se realizó el primer *Festival* en la nueva forma, con la dirección de don Cristóbal Correa Carvajal como primer presidente de la junta organizadora. Progresivamente se han introducido más eventos como los desfiles de comparsas (al estilo del carnaval de Barranquilla), los concursos (ventiadores de chipichi, peladores de mangle, piladoras de arroz, comedores de cangrejo, zooimitación...), tomas culturales, actividades infantiles, actividades deportivas (béisbol), jornadas académicas sobre temas caribes, conciertos musicales (vallenato, bullerengue, música urbana, baladas, etc). Es de notar que

el aspecto ecológico se va haciendo cada vez más presente. Inicialmente era el reconocimiento al burro como compañero de vida y medio de trabajo y transporte, y se le han dedicado poesías y escritos. Hoy se ha ampliado a otros temas como la protección de manglares, tortugas, caimanes o babillas, ciénagas, limpieza de playas. Algunos habitantes se quejan hoy de la intervención de la administración pública en el *Festival*, pues la financiación la realiza la alcaldía municipal. Esto implica que los gobernantes de turno fijen las políticas del evento y procuren presentarlo como realización del programa de gobierno del mandato respectivo, evitando toda crítica por parte de la ciudadanía. En 2017, por ejemplo, fueron vetados dos burros:

En esta ocasión, la junta directiva del *Festival* incurrió en lo que algunos llamaron una auténtica ‘alcaldada’, impidiendo que se inscribieran los burros que representaban al trompo y al yo-yo, dos ejemplares que se bufaban de un convenio firmado por la alcaldía de Dennis Chica Fuentes con la Fundación Integral Nueva Vida (FUNAVID) el pasado mes de septiembre. El contrato costó 65 millones de pesos y el objeto era recuperar costumbres ancestrales enseñando a los niños del pueblo a jugar trompo y yo-yo durante dos meses... Esta historia macondiana le mereció al alcalde el reproche de los habitantes del pueblo porque nadie recuerda haber visto que impartieran clases de yo-yo o trompo ni tampoco que les hubiesen regalado juguetes a los niños y jóvenes. (Revista Semana, 2017)

El *Festival* ha ido ocupando todos los días de la Semana Santa, pero la quema del Judas en 2017 se realizó el Sábado de Gloria, con el siguiente programa: *burralgata* (2:00 p.m.); lectura del testamento de Judas (6:00 p.m.), quema de Judas y fuegos pirotécnicos (8:00 p.m.). Ya el Jueves Santo y el Viernes Santo a las 7:00 p.m. se había realizado el Juicio de Judas con un fuerte contenido social y crítico.

## ANÁLISIS Y SIMBOLISMOS.

Se presentan ahora algunos puntos de reflexión sobre el *Festival del burro* en San Antero. La quema de Judas se sitúa en la tradición de los rituales del fuego precristianos que ya existían en Europa y que luego son asumidos por el cristianismo pues el carnaval es de origen pagano aunque en los primeros tiempos del cristianismo fue bautizado, de tal manera que hoy no se entiende sin su referencia a los ciclos religiosos. En su forma original en los pueblos iraníes y europeos era una fiesta agrícola y pastoril relacionada con los ciclos de muerte y nacimiento de la naturaleza, en este caso en la Pascua que indica el tiempo de la muerte del invierno y del florecer de la primavera. La Iglesia lo aceptó vinculándolo al ciclo litúrgico.

Los Judas representan el mal personificado en muñecos de paja. El simbolismo de Judas se puede rastrear en Alemania desde el siglo IX. Se concibe a Judas como el ‘pelirrojo’ al descomponer la palabra Iscariote. En alemán es *Ist gar rot*, es decir, es completamente rojo y el rojo es el color de la mentira, de los demonios, de la violencia y de la hipocresía. Judas es entonces el que tiene el alma llena de las llamas infernales, es un traidor que despide de sus entrañas el fuego del mal. Su representación iconográfica se hacía con pelo y barba rojos, vestido amarillo, piel oscura, cara de bestia, bolsa con monedas, labios negros (Le Goff, 2003, 745).

Con su quema se pretende destruir el mal que durante el año ha existido en los pueblos, valiéndose del rito de purificación mediante el fuego. La arquetipización del fuego tiene una presencia global en Occidente. Por ejemplo, en el libro del Apocalipsis se habla del caballo apocalíptico con ojos como llamas de fuego. La *Bestia* y sus secuaces serán arrojados al lago de fuego que arde con azufre. Fuego del cielo caerá sobre la Gran Babilonia. En la Edad Media, las torturas infernales serán el fuego, el frío y el hambre; el fuego del purgatorio purificará los remanentes del pecado humano. En la mística, se habla del fuego que purifica al aseta para que pueda encontrar a Dios como se ve en San Juan de la Cruz, pero también se habla de purificar al hereje con la hoguera para salvar su

alma ya que no su cuerpo. El fuego es poderoso y ambiguo en Occidente: ilumina, quema, purifica, destruye, castiga. Tiene una fuerza mística y ritual enigmática que atrae y rechaza, pero que siempre alumbraba y sirve. Entronca este simbolismo con la quema social del Judas.

En la fiesta de la quema se considera que los Judas son los causantes de todas las desgracias y calamidades que ocurren en las poblaciones a sus vecinos, animales y cosechas y por eso se condenan los actos negativos, desgracias y males sucedidos. Esta tradición es una suerte de ceremonia mágica en la que el mal corporizado en un muñeco es destruido quemando su efigie. Se pretende quemar la corrupción, la violencia, el maltrato... que son representados en el disfraz de los burros y en el juicio a Judas. Posee además, un carácter lúdico y divertido pues se hace en ambiente de jolgorio y risa que permite destruir el mal sin llegar a la crueldad; si se mira la risa producida por el juicio a Judas, por la lectura de su testamento y por el ruido al quemarlo, se entiende que se está en oposición a lo oficial, a lo que se juzga malo y al tono tradicional serio y dramático de la Semana Santa. Siempre habrá dialéctica entre religión oficial y carnaval, pero ambos siguen en la historia y la cultura. Desde los inicios de la modernidad, las autoridades han tratado de controlar el carnaval pues el pueblo festivo es pueblo subversivo.

Seguramente los sananteranos hoy no tienen una conciencia clara del simbolismo histórico y profundo de la quema de Judas, pero sí cumple unas funciones sociales y culturales que harán que el *Festival* perdure. En el *Festival del burro* se pueden distinguir los tres ciclos de la fiesta: pagano, religioso y social, que son instrumentos de regeneración comunitaria, purificación del mal, liberación de tensiones, identificación cultural.

El ciclo pagano se manifiesta en la música, los cantos, danzas, bailes, consumo de licores y alimentos, que expresan la alegría, la superación del tiempo común, la memoria de las raíces y la igualdad de las personas sin distinciones de clase o posición. En los festejos populares se nota el gusto por lo propio en comidas y música, la alegría del

encuentro, la valoración de los jóvenes que continuarán la historia, la reunión de la familia, la alegría de vivir y de futuro.

El ciclo religioso, basado en la tradición universal occidental de la celebración de la pascua y su derrota del mal y la oscuridad, que incluye la participación en las ceremonias religiosas de la Semana Santa y la memoria de que son días santos, especiales, que merecen respeto. Se nota en San Antero el sentido religioso de esos días ya que si bien no hay una participación masiva en los actos litúrgicos oficiales de la iglesia católica, sí se mantienen costumbres como no trabajar, hacer comidas especiales, guardar tradiciones. Es de notar el substrato religioso del lenguaje empleado por los presentadores de todos los espectáculos durante el tiempo del *Festival* ('Gracias a Dios', 'Dios nos da este regalo', 'Mi Dios nos ayuda'...).

El ciclo social, pues las fiestas brindan el tiempo y el espacio de reunión de la comunidad para hablar, disfrutar de la diversión y la comida, encontrarse con la familia, comentar los sucesos y noticias del pueblo, fortalecer lazos de parentesco y compadrazgo. Dentro de este ciclo se sitúa la crítica social y política que rechaza comportamientos y actitudes de personas o de gobernantes, educa en valores comunitarios, enaltece figuras históricas del pasado regional, como se ve claramente en los disfraces de los burros que se presentan al concurso. En el 2017, por ejemplo, algunos presentaron críticas al presidente Trump de Estados Unidos o a la corrupción representada en el caso Odebrecht; otros promovieron campañas de uso del casco para motociclistas o de ayuda a los niños con cáncer; algunos celebraron a personajes como Pola Berté (1870-1937 gran bailadora en las noches de cumbia y fandango), la niña Emilia (1932-1993, cantante y compositora de bullerengues), la selección de béisbol, Martín Elías (joven cantante fallecido durante el *Festival*); alguno más representó la próxima visita del papa Francisco a Colombia. De manera específica, en el caso de la denuncia social, el monigote de Judas se convierte en una personalidad histórica pues es un personaje concreto de la actualidad que ha traicionado al pueblo,

y el pueblo descarga su odio contra él quemándolo. La sátira de la realidad política y social de Colombia es uno de los componentes del concurso de burros en el municipio. Se cierra así la Pascua simbólicamente pues el mal ha sido destruido en el fuego purificador y esto tiene una función catártica y purificadora. El fuego es purificación de lo malo y esperanza de un tiempo de bien en la comunidad.

## CONCLUSIÓN.

El *Festival del Burro* en San Antero es todo un acontecimiento experiencial comunitario que encierra elementos tradicionales de la fiesta religiosa y de la fiesta pagana, con parodia-crítica de la situación del país, con significados arcaicos y nuevos, con resignificación de la tradición ecológica-cultural-musical triétnica, con miras a desclausurar el individualismo y abrir la sociabilidad.

Esto indica que convoca lo estético (vivir la experiencia de la fiesta), lo social (reconstrucción comunitaria), lo político (crítica a problemas del país), lo religioso (vivencia del sentido religioso), y en los últimos años lo económico (búsqueda de ingresos, turismo, negocios). Calificando el *Festival* se encuentra que es ecléctico (reúne muchas formas artísticas, musicales, deportivas, competitivas, danzas), dinámico (evoluciona con el tiempo e incorpora cosas nuevas mostrando un proceso de innovación, cambio y transformación), popular (participa toda la comunidad), sincrético (funde las culturas del origen histórico desde el siglo XV) y atípico (pues no se celebra en los días tradicionales del carnaval sino en plena Semana Santa). Yace un poco oculto el rito cultural religioso católico que puede indicar un proceso de pérdida de influencia de la institución eclesial, de descenso de la práctica religiosa y de creencia religiosa sin pertenencia institucional, pero no de ciertos arquetipos religiosos profundos como el erotismo, la vida y la comunidad, a veces reprimidos por la institucionalidad.

La 'Quema de Judas' trasluce una crítica a los problemas de la sociedad actual y un mensaje de una vida mejor, pero también hay

una persistencia-resistencia simbólica y ritual de la cultura y de la religiosidad triétnicas del municipio. El fuego tiene una relación simbólica con el cambio, la regeneración de las cosas, pero también con el lenguaje pues la reunión alrededor del fuego propició la generación de las narraciones de los pueblos y la risa de los participantes.

Habría que reflexionar cuál es el impacto sobre el *Festival* de que sea la administración municipal quien dirija la ejecución y financiación del mismo, y del proyecto de hacerlo más comercial. La fiesta se convertiría sólo en espectáculo para ver y no para participar. Desde mediados del siglo XX, las fiestas latinoamericanas se han venido transformando en incentivo turístico y en búsqueda de ingresos monetarios a través de espectáculos pagados. Domesticar económicamente el *Festival* es un peligro que se puede correr en cuanto los habitantes pasan de productores de sentido a consumidores de espectáculo.

En síntesis el *Festival del burro* es una fiesta con visos carnalescos y elementos cristianos que, aunque no se celebra antes de la cuaresma, sí se hace en el Sábado de Gloria lo que indica un sentido de apertura a la vida y que coincide con el sentido de la primavera como renacimiento.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Angulo Santos, R. (2017, 6 de febrero). Reflexiones de un Festival. *La lengua Caribe*. <http://www.lalenguacaribe.co/reflexiones-de-un-festival/>
- Avendaño, M. G. (2009, 9 de abril). Piden sacar al festival del burro de Semana Santa. *El Tiempo*.
- Beezley, W. H. (2004). *Judas at the Jockey Club and Other Episodes of Porfirian Mexico*. Nebraska: U. of Nebraska Press.
- Borrego Plá, M. (1983). *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- Borrego Plá, M. (1997). Cartagena de Indias en 1633: Perfil de un grupo de poder. *Entre Puebla de los Angeles y Sevilla*. Sevilla, E.EH.A, pp. 312-315.

- Concejo municipal de San Antero. (2012). *Plan de Desarrollo Municipal "Haciendo de San Antero el Mejor Lugar de Colombia"* 2012-2015.
- Corrales, Manuel Ezequiel. (1898). *Efemérides y Anales del Estado de Bolívar*. Tomo I, Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez.
- De Castro, P. A. (1942). *Ciudades colombianas del Caribe*. Barranquilla: Litografía Barranquilla.
- De la Torre y Miranda, Antonio. (1784). *Noticia de Antonio de la Torre y Miranda para el Virrey sobre fundaciones verificadas en la Provincia de Santa Fe, Cartagena 18 de Mayo de 1784*.
- De la Torre y Miranda, Antonio. (1794). Noticia individual de las poblaciones nuevamente fundadas en la provincia de Cartagena. Puerto de Santa María: Luis de Luque y Leyva.
- Di Lullo, O. (1943). *El folklore de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Universidad Nacional de Tucumán.
- Díaz Sossa, E. (2006). *Añoranzas*. Montería: Louis Angel y asociados.
- Duriez, G. (1914). *Les apocryphes dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge*. París: J. Tallandier.
- Englekirk, J. (1962). La Passió y el teatro popular catalán. *AIH. Actas* (I), 255-261.
- Fals Borda, O. (1976). *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza.
- Flint, Valerie. (1991). *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Friedemann, N. (1975). La fiesta del indio en Quibdó: un caso de relaciones inter-étnicas en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, (19), 65-78.
- González Henríquez, A. (1990). La música del Caribe colombiano durante la guerra de independencia y comienzos de la República. *Historia crítica*. (4), 85-112.
- Griffin, R. & Shurgin, A. (eds). (1999). *The Folklore of World Holidays*. Detroit, MI: Gale Research.
- Informe del gobernador de la provincia de Lórica. (1882, 16 de septiembre). *Diario de Bolívar*. Cartagena,
- Kovács, L. (2012). Joglars i músiques en les passions catalanes (assaig de puntualització). *Medievalia*, (15), 201-280.
- Le Goff, J. (2003). *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Barcelona: Akal.
- Le Roy, Gordon, B. (1957). *El Sinú. Geografía Humana y Ecología*. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- MacMullen, R. (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Navarro Hoyos, S. (2014). *Manifestaciones culturales e identidad en el Caribe colombiano: estudio de caso. Carnaval y artesanía*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Palacios Preciado, J. (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. *Nueva Historia de Colombia*, Vol. 1. Bogotá: Editorial Planeta, pp. 168-170.
- Revista Semana. (2017, 24 de abril). *Los burros que vetaron en San Antero porque denunciaban al alcalde*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/los-burros-que-vetaron-en-san-antero-porque-denunciaban-al-alcalde/522244>
- Rudwin, M. (1919). The Origin of the German Carnival Comedy. *The Journal of English and Germanic Philology*, 18 (3), 402-454.
- Russell, J. (1994). *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistoric Approach to Religious Transformation*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Scribner, B. (1978). Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down. *Social History*, 3 (3), 303-329. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/03071027808567430>
- Serrano García, M. (2015). *El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena colonial)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.



- Subero, E. (1974). *Origen y expansión de la quema de Judas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Zambrano Pantoja, F. (2000). Historia del poblamiento del territorio de la región caribe de Colombia. En Abello Vives, A. & Giaimo Chávez, S. (Eds.) *Poblamiento y ciudades del Caribe colombiano*. Bogotá: Fonade- Observatorio del Caribe colombiano, pp. 1-96.

### **OTRA BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

- Acosta Saignes, M. (1963). Sobre la posible existencia de elementos culturales africanos en la Guajira, en *Archivos Venezolanos de Folklore*. (7), Caracas, 279-281.
- De Peredo, Diego. Noticia historial de la Provincia de Cartagena de Indias. Año 1772. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (6 y 7), Bogotá, Universidad Nacional, 1971-1972, 119-156.
- Tovar Pinzón, Hermes (ed). (1994). *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación.