

**CIMARRONAJE RELIGIOSO, RECUPERACIÓN CULTURAL
DE LA MEMORIA COLECTIVA Y PRÁCTICAS DE RE-
EXISTENCIA EN EL VALLE GEOGRÁFICO DEL PATÍA**



JOSE RAFAEL ROSERO MORALES

**DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
POPAYÁN
2014**

**CIMARRONAJE RELIGIOSO, RECUPERACIÓN CULTURAL
DE LA MEMORIA COLECTIVA Y PRÁCTICAS DE RE-
EXISTENCIA EN EL VALLE GEOGRÁFICO DEL PATÍA**



JOSE RAFAEL ROSERO MORALES

**Trabajo de Grado para optar al
título de Doctor en Antropología.**

**JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA, Ph.D.
Director**

**DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
POPAYÁN
2014**

Dedicatoria

A Luis Felipe y Oliva,
fuentes de amor e inspiración, quienes con su enorme corazón han sido por siempre, los impulsos de mi vida, ejemplo a seguir y motivo existencial de regocijo espiritual. Gracias por haber sembrado en mí, la semilla de la lucha por ser feliz y la vocación por el estudio.

A mis hermanos y hermanas,
fuentes de generosidad, quienes con su apoyo incondicional, confianza y compañía, han contribuido al logro de mis metas personales y profesionales.

A Luz Marina,
compañera mía, fuente de amor, comprensión y equilibrio, quién con cariño, paciencia y sacrificio eterno, ha sido fundamental para llevar a feliz término, esta aventura intelectual.

A José David, Jorge Luis y María Claudia,
fuentes de energía vital, luceros que iluminan mi camino y me alientan a seguir luchando por conquistar mis sueños y mis apreciados ideales de superación.

Agradecimientos

Expreso mi más profundo agradecimiento a los patianos y patianas de aquí y de allá, quienes hicieron posible esta investigación. Pensadores y pensadoras de lugar de los corregimientos de Patía, El Estrecho, Galíndez y de la Vereda El Tunó, quienes por más de siete años, en días calurosos y noches frescas, me permitieron compartir sus vidas, sus saberes, sus prácticas, sus creencias, sus alegrías, sus memorias y sus gestas socioculturales. Su cariño, humildad, hermandad y hospitalidad, hicieron que con orgullo, me reconociera como un patiano más. Ofrezco disculpas por no atreverme a citar nombres, pues son tantas y tantas las personas, que temo omitir algún nombre.

Mi gratitud al Doctor Jairo Tocancipá Falla por la exigencia y calidez humana en la dirección de este trabajo, así como también, por su confianza y aprecio.

Reconozco de manera especial, la compañía del Doctor Adolfo Albán Achinte durante toda la experiencia investigativa. Maestro quien a través del diálogo fraterno y el debate permanente, contribuyó con sus valiosos comentarios, cuestionamientos y observaciones, al discernimiento y la comprensión del proceso investigativo, tanto en terreno como en función de los textos.

Agradezco a la Universidad del Cauca por la oportunidad y el apoyo económico que me dio para realizar el Doctorado en Antropología.

CONTENIDO

	Pág.
DEDICATORIA	3
AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO 1. LA PERSISTENCIA DEL CREER	27
1.1. LA RECOMPOSICIÓN DEL CREER EN CONTEXTOS RELIGIOSOS PLURALES	30
1.2. RELIGIÓN, RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD	38
CAPÍTULO 2. UNA RELIGIOSIDAD FRAGUADA POR EL CIMARRONAJE	46
2.1. UNA ALTERIDAD RELIGIOSA INACEPTABLE	48
2.2. CIMARRONAJE: URDIMBRE DE RELIGIOSIDAD	68
CAPÍTULO 3. CULTURA CIMARRONA: PROCESOS IDENTITARIOS Y DE RE-EXISTENCIA	79
3.1. RESISTENCIA, DISIDENCIA Y RE-EXISTENCIA	80
3.2. ÉTHOS CIMARRÓN, CIMARRONAJE RELIGIOSO E IDENTIDADES	88

CAPÍTULO 4. LA EMERGENCIA DE OTRA LÓGICA	119
4.1. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO HORIZONTE RELIGIOSO	120
4.2. LO CANÓNICO Y LO MARGINAL O DEL ESTAR O NO ESTAR AHÍ	127
4.3. DE LA OPOSICIÓN SAGRADO/PROFANO: ¿ÚNICA VÍA POSIBLE?	137
CAPÍTULO 5. TEJER LA MEMORIA COLECTIVA Y RECUPERAR HACIA ADENTRO	148
5.1. MEMORIAS OBSTINADAS O DE LA OBSTINACIÓN DE LAS MEMORIAS	149
5.2. UNA COMUNIDAD QUE REMEMORA	154
5.3. CELEBRAR LA VIDA Y LA MUERTE	161
5.3.1. La muerte: sentido y transposición del ser cultural	161
5.3.2. Cuando las lágrimas disuelven el vínculo entre el cielo y la tierra	164
5.3.3. Los secretos se saben, se creen, pero no se dicen...se hacen	169
5.3.4. Muerte y vida: participación, identidad y tejido cultural	172
CAPÍTULO 6. LOS CANTOS RELIGIOSOS Y LA FIESTA A LA CRUZ DE MAYO	183
6.1. UNA COMUNIDAD QUE LE CANTA A LA VIDA Y A LA MUERTE	183
6.1.1. Alabaos	190
6.1.2. Salves	198

6.1.3. Arrullos	201
6.1.4. Saetas	207
6.2. CRUZ DE MAYO: UNA FIESTA QUE SE HABÍA ‘EMBOLATADO’	211
CAPÍTULO 7. MEMORIA SOCIAL Y CIMARRONAJE RELIGIOSO COMO PROCESO DE REVITALIZACIÓN DE LAS TRADICIONES CULTURALES	218
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230
ANEXOS	255
Anexo 1. Católicos en el Mundo y América Latina.	255
Anexo 2. Contexto geográfico y localización espacial del municipio de Patía (Cauca, Colombia).	256
Anexo 3. Mapa ubicación geográfica del municipio de Patía en Colombia	257
Anexo 4. Mapa ubicación geográfica del municipio de Patía en el Departamento del Cauca, Colombia.	258
Anexo 5. División territorial del municipio de Patía (Cauca, Colombia).	259
Anexo 6. Ver Disco Compacto (CD) adjunto a este trabajo: “Cantos Fúnebres en el Valle del Patía”. 2013.	
Anexo 7. Ver Disco Compacto (CD) adjunto a este trabajo: “Navidad en el Tuno. Villancicos y arrullos al Niño Dios”. 2013.	

MAPAS

Mapa 1.	Ubicación geográfica del municipio de Patía y de las poblaciones donde se realizó el trabajo de campo.	19
----------------	--	----

IMÁGENES

Imagen 1.	Expresión simbólica de la muerte. Fragmento tomado de un Mural. Corregimiento de Patía. Fuente: Grupo Poliedro, Universidad del Cauca. 2009.	171
Imagen 2.	Carátula del CD “Cantos Fúnebres en el Valle del Patía”, el cual recoge <i>alabaos</i> , <i>arrullos</i> , <i>salves</i> y <i>saetas</i> interpretados por el “Grupo de Cantaoras del Patía (Patía, Colombia).	189
Imagen 3.	Carátula del CD “Navidad en el Tunó. Villancicos y arrullos al Niño Dios”, el cual recoge <i>villancicos</i> y <i>arrullos</i> interpretados por el “Grupo Alegría y Fe” de la vereda El Tunó (Patía, Colombia).	206

FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1.	San Martín de Porres. Corregimiento de Galindez (Patía). Fuente: Grupo Poliedro.	107
Fotografía 2.	Agrupación musical “Son el Tuno”.	155
Fotografía 3.	“Las Cantaoras del Patía”. Colombia al Parque. Teatro Jorge Eliécer Gaitán. Bogotá, Viernes 30 de julio de 2010.	156
Fotografía 4.	Velorio en la vereda El Tuno. Fuente: Oscar Potes, 2013.	177
Fotografía 5.	Jarra con agua debajo de la caja mortuoria. Vereda El Tuno. Fuente: Oscar Potes, 2013.	178
Fotografía 6.	Altar, Sitial o Tumba. Estos varían en su diseño, construcción y decoración. Fuente: José María Banguera, 2012.	180
Fotografía 7.	Fotografías en las paredes de la vivienda de Gerardina Mosquera. Corregimiento de Galindez (Patía). Fuente: Poliedro, 2008.	182
Fotografía 8.	Arrullo al Niño Dios en el Ritual de la Navidad en el Tuno, Patía. Fuente: Adolfo Albán Achinte.	204

- Fotografía 9.** Fotografía. Valla alusiva a la Fiesta Patronal a la Santísima Cruz de Mayo. Entrada a la carretera que conduce a la vereda El Tuno (Patía). Fuente: Luz María López Orozco, mayo 3 de 2014. 213
- Fotografía 10.** Mural alusivo a la “Santísima Cruz de Mayo” en la vereda El Tuno, Patía (Cauca, Colombia). Elaboró Maestro Adolfo Albán Achinte, abril de 2014. 216

INTRODUCCIÓN

El despliegue colonial del proyecto moderno en América Latina implicó, de alguna manera, la negación de la posibilidad de acceder y en consecuencia, de reivindicar autónomicamente la emergencia y subsistencia de lo sagrado en el marco de cosmovisiones y experiencias de vida espiritual y religiosa en otros contextos socioculturales. Es decir, de una parte, configuró un pensamiento en-cubridor de las asimetrías de poder, basado –siguiendo a Aníbal Quijano(2000)– en las ideas de raza, clasificación e identificación social, cuyo modelo otorgó legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista; en otros términos, se asumió como patrón de dominación entre colonizadores y los otros. Pensamiento que, al mismo tiempo, se proyectó a través de la gramática de los secretismos y las hibrideces. Por otra parte, asumió la tensión dicotómica entre lo sagrado y lo profano, como la única posible vía para comprensión del mundo religioso, al establecerla como totalidad ontológica. En otras palabras, al suscribirse a dicha totalidad, la otredad del otro fue concebida como una alteridad inescrutable (Mendieta, 2001: 19).

De lo anterior se desprende –como tendremos oportunidad de argumentar–, que cualquier intento por cuestionar su fundamento, dicho de otro modo: concebir, asumir y comprender el mundo religioso por vías trans-ontológicas, trans-modernas, desde la exterioridad, para expresarlo en términos de Dussel (1994,

2000), es tomado como trasgresión y negación del orden simbólico, cultural y social colonial establecido.

Dos preguntas...

En este contexto, dos preguntas orientaron esta investigación. La primera: ¿Cuáles son las particularidades que permiten identificar y comprender la configuración de las prácticas religiosas y rituales de los afropatianos y en consecuencia, cómo incide en dicha configuración, la activación de la memoria colectiva en el marco del proceso de recuperación de tradiciones culturales emprendido desde el año 1989 en el valle geográfico del río Patía (Cauca, Colombia) ?

La segunda pregunta, asumida aquí como subsidiaria de la primera fue: ¿Cuál ha sido la incidencia de dicho proceso en la re-significación de las identidades religiosas de los afropatianos, en un contexto históricamente permeado por la relación/tensión con la colonialidad religiosa del catolicismo y mediado por procesos comunitarios de re-existencia?

Una hipótesis...

En este sentido, la hipótesis de trabajo planteada refiere a que lo que se viene generando al interior de las comunidades negras del valle geográfico del Patía, es un proceso de re (ex) sistencia cultural estratégica, donde se entretajan y disputan intereses simbólicos y políticos, en cuyo espacio –siempre conflictivo–, se abren

posibilidades otras de producción y representación de lo sagrado, a través de gramáticas que permiten articular lo fragmentado y, rediseñar rutas y sentidos de vida. Por otra parte, que para estas comunidades, la religiosidad y espiritualidad se enmarcan en concepciones y representaciones que son agenciadas desde una exterioridad que dialoga disruptiva y agonísticamente con lo sagrado hegemónicamente institucionalizado. Hipótesis que parte de la premisa según la cual, en los lugares en que el poder hegemónico tiende a monopolizar la producción de los discursos y prácticas (religiosas, políticas, culturales, etc), las comunidades despliegan sus propias estrategias culturales que expresan su capacidad humana de buscar, construir, reconstruir y recrear sus propios mundos y significados.

Antecedentes específicos de estudios sobre la religiosidad en el Patía (Cauca).

Una referencia, –por cierto obligada y quizá la única en el medio académico colombiano–, lo constituye la compilación bibliográfica adelantada por Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2008), en la cual busca caracterizar las tendencias y matices de la producción académica sobre los afrodescendientes en Colombia. Trabajo exhaustivo y sistemático que da cuenta de las modalidades y trayectorias de la producción de conocimiento sobre este grupo social en el país.

De acuerdo con los autores de dicho trabajo, el mayor porcentaje de los estudios han puesto su énfasis en la región del Pacífico colombiano. En esta dirección afirman que

“en términos cuantitativos, los registros sobre el Pacífico no sólo superan con creces los de cualquier otra zona del país. Sino que también los que se refieren a Colombia en general. Cerca de un sesenta por ciento de toda la producción registrada en esta compilación se refiere al pacífico colombiano” (Restrepo y Rojas, 2008:13). Destacan también, cómo la década de los noventa, fue la de gran auge en los estudios de poblaciones negras y particularmente relevante, en términos cuantitativos y cualitativos.

En relación con la religiosidad en poblaciones negras en el ámbito nacional, la mayor parte de los trabajos de investigación registrados (38 a la fecha de publicación) bajo la clasificación *Rituales, funebria y religiosidad*, al igual que aquellos por su nexos, bajo la clasificación de *Curanderos, brujos y medicina tradicional* (18 a la fecha de la publicación), se sitúan en comunidades de los departamentos de Chocó, Valle, Cauca y Nariño y particularmente en la región costera. Se trata de valiosos trabajos de orden teórico, histórico y etnográfico, donde aparecen alusiones propias como dispersas sobre prácticas religiosas y rituales de los afrodescendientes, pero siempre circunscritas a las regiones antes señaladas. A este respecto y extensivo a las demás investigaciones registradas, los autores coinciden en que los trabajos, en términos conceptuales, “son hijos de su tiempo”; es decir, reflejan en gran medida, las influencias teóricas de corrientes o modelos del positivismo, el estructuralismo, el funcionalismo o la ecología cultural. De igual modo plantean que, si bien algunos estudios se mantienen en los enfoques convencionales, positivistas y afroamericanos, se prevé una marcada tendencia a partir de los años noventa, hacia

el manejo de herramientas teóricas contemporáneas e incluso, críticas de versiones positivistas y enfoques funcionalistas (Cfr. Restrepo y Rojas, 2008:14-15).

Ahora bien, con relación a trabajos sobre las comunidades negras del Patía y específicamente, sobre sus prácticas religiosas y rituales, tan sólo se registran cuatro importantes investigaciones, a saber: “De los empauta’os a 1930. El abigeato en el Patía: un proceso de bandolerismo” (1989), de Constanza Ussa; “Pactos con el diablo, almas y serpientes. Algunas concepciones y prácticas médicas en la población de Olaya-Cauca” (1991), de Bernardo Ibarra y, “Experiencias míticas y curaciones por medio del secreto en el Patía-Cauca” (1994), de Gretty Galindo. Se trata de documentos realizados bajo la modalidad de trabajos para optar al grado en Antropología de la Universidad del Cauca, cuyos temas son encarados a partir de acuciosas descripciones etnográficas para la exposición de las celebraciones religiosas, apoyados en la tradición oral y los testimonios ofrecidos por las comunidades, detallando minuciosamente tanto la organización como la realización de la fiesta, el ritual o la práctica religiosa de interés. Estas etnografías son complementadas con el estudio histórico o sociológico de los contextos donde dichas prácticas culturales tienen lugar. De otra parte, se destaca el trabajo “Los ‘hombres históricos’ del Patía o los héroes del tiempo encantado” (1998), del investigador Francisco Zuluaga de la Universidad del Valle.

Cabe mencionar, catorce trabajos más¹, en los que tan sólo aparecen alusiones propias y dispersas asociadas a religiosidad, rituales o espiritualidad, pero siempre articulados a un tema específico de investigación: cultura, territorio, migraciones, música, habla y lenguaje, poder local, entre otros. Todos ellos, realizados en la década de 1990 y de gran valor conceptual, histórico, etnográfico, político y cultural.

Más recientemente, se registran los trabajos de José Rafael Rosero “Patía. Religiosidad y Resistencia” (2009); “Galindez: Pedagogía de la Resistencia, Poesía y Religiosidad (2009) y, el trabajo de Juan David Quintero Arbeláez “Religiosidad afropatiana. Funerales de Angelitos: Arrullos” (2010). Este último, para optar al título de Historiador Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Lo anterior, nos permite afirmar que los estudios orientados hacia el conocimiento, reconocimiento, interpretación y comprensión del campo religioso y ritual en las comunidades del Patía, apenas inicia (década de 1990); los pocos trabajos así lo corroboran, al menos, desde el punto de vista académico, por cuanto desde el punto de vista de las comunidades, el trabajo realizado por parte de los pensadores de lugar y sus organizaciones, muestra que los adelantos son significativos, más no siempre visibilizados. Ahora bien, conscientes que la ausencia o carencia relativa de estudios sobre el problema de investigación propuesto, no justifica en lo sustantivo y mucho

¹ Véase, capítulo V, Cauca Interior, apartado Valle del Patía, en Restrepo y Rojas (2008).

menos, demanda la necesidad de un proceso de investigación, consideramos que un estudio sobre las prácticas religiosas y rituales de los afropatianos, el papel de la memoria colectiva y las identidades, en el marco del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle geográfico del río Patía (Cauca, Colombia), es una valiosa y relevante forma de sustentar y acoger el tema de lo religioso y lo sagrado en estas comunidades.

Por qué realizar esta investigación...

La relevancia que justifica la investigación se enmarca en conocer las múltiples, variadas y diversas manifestaciones del creer, las experiencias de los creyentes, sus trayectorias simbólicas y el papel que juegan en la reconfiguración de las identidades religiosas, culturales y sociales, en el contexto de comunidades negras históricamente permeadas por el catolicismo. Así, la mirada interdisciplinaria y particularmente antropológica, tiene en los procesos de reconocimiento y recuperación de las tradiciones culturales y religiosas en el valle geográfico del Patía, un excelente campo de estudio para profundizar en los procesos de construcción simbólica de la realidad, así como en el conocimiento de los nuevos contextos y formas de interacción social que dichos procesos fomentan.

En efecto, los procesos de reconocimiento y recuperación de las tradiciones culturales y religiosas, sobre la base de investigaciones locales, la profundización en teorías sociales contemporáneas y la estimulación en la producción de

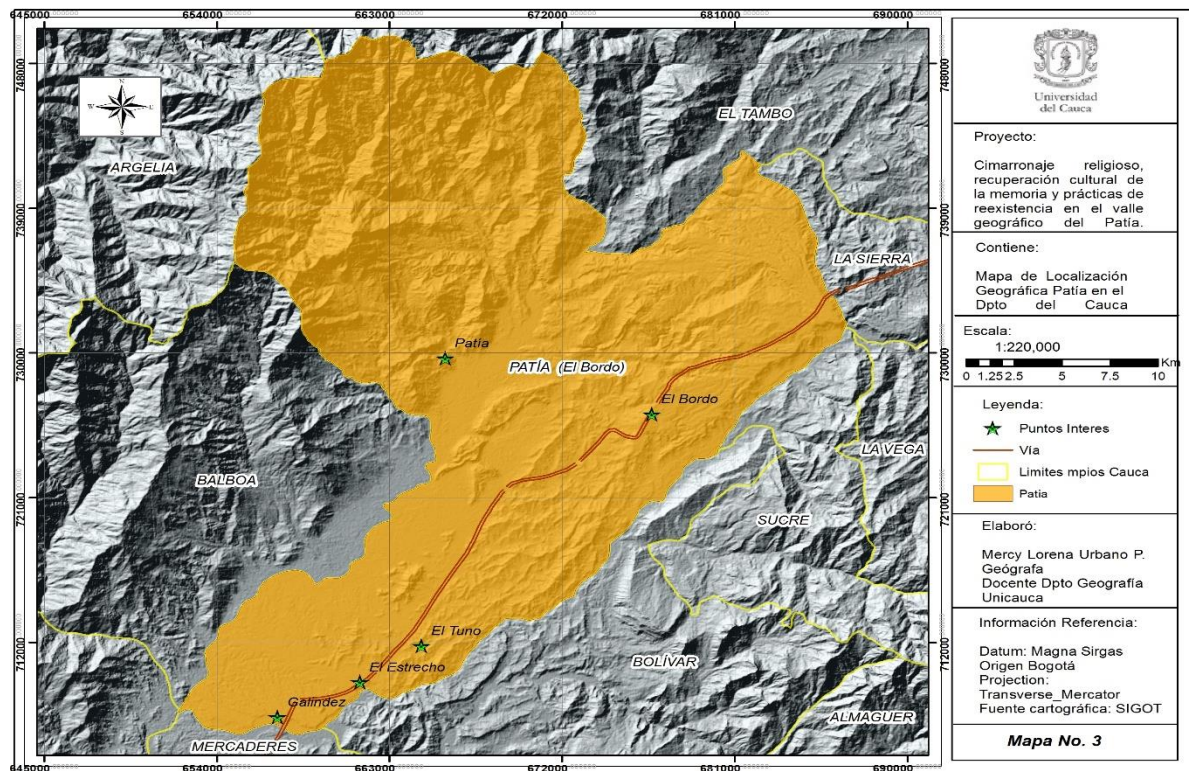
conocimientos desde la interdisciplinariedad para encarar crítica y reflexivamente las respuestas e interpretaciones culturales a fenómenos sociales en el contexto de los procesos globales y dinámicas locales, le confiere al proyecto de investigación importancia, pertinencia y actualidad, en tanto se constituye en un nuevo escenario que invita a pensar y reflexionar con rigurosidad y profundidad por aquello que ha estructurado a los sujetos sociales.

En este sentido, proponer desarrollos, tanto metodológicos como teóricos, orientados a dar cuenta de las dinámicas de resignificación identitarias en los procesos culturales y religiosos, en contextos de acentuada y acelerada diversificación del campo religioso y ritual, reclaman hoy día, la atención y el análisis de los investigadores sociales de una manera creciente, de tal modo, que permitan un acercamiento al fenómeno religioso para comprenderlo como fenómeno humano, toda vez, que la religiosidad como expresión cultural, recibe directamente el influjo de los procesos y transformaciones sociales y culturales, al tiempo que cambia, incide en las comunidades y se resignifica de conformidad con las dinámicas históricas de las mismas.

Documentar lo no documentado...

Esta investigación parte de la concepción de que las prácticas religiosas, no se reducen ni agotan en lo formal de la institucionalidad religiosa (doctrina, liturgia y culto católico), sino que trascienden en tanto prácticas derivadas de experiencias

existenciales que emergen, se adaptan y responden a las condiciones sociales y del medio, en una triple relación que implica la relación con la naturaleza, con los hombres y con lo trascendente, y la forma de simbolizar estas relaciones, en contextos históricos específicos. El *trabajo de campo* que antecede a este documento, está basado en la observación, interacción y participación en las diferentes dinámicas sociales, culturales y religiosas de la vida comunitaria en la región del valle geográfico del Patía, por más de siete años. Principalmente, entre las comunidades de Patía, El Tuno, Galindez y El Estrecho. (Ver Mapa N° 1). Comunidades en las cuales los agenciamientos discursivos y prácticos hicieron posible la emergencia del movimiento de recuperación de tradiciones culturales.



Mapa N° 1 Ubicación geográfica del municipio de Patía y de las poblaciones donde se realizó el trabajo de campo.

En correspondencia con lo anterior, se propuso una aproximación desde el enfoque metodológico cualitativo y etnográfico, recurriendo para este propósito, a dos estrategias básicas de encuentro:

a. La Recuperación Colectiva de la Memoria Histórica- Cultural y la utilización de técnicas para su activación sobre la base de la vivencia, el compartir y el reflexionar. Estrategia metodológica de importancia, por cuanto precisa de la presencia del investigador en los terrenos propios donde se desarrollan las experiencias y se sitúan los actores. Por tanto, más allá de generar los espacios propicios para compartir experiencias a través del diálogo o que éste se constituya en punto de partida para la reflexión; la estrategia propone nuevas formas de relación, cuyo propósito de reflexión es conjunta y de construcción permanente entre los que se integran al proceso. Dicho en otros términos, conocer a partir de la experiencia, a partir de la biografía de un grupo de seres humanos, permite acceder a una forma de pensamiento que se manifiesta, se desarrolla y sobrepasa la lógica causal.

Si bien la estrategia sugiere la observación *in situ* y sobre lo vivo como característica dominante, al tiempo que sugiere en lo posible, una menor intervención en las manifestaciones de la experiencia, no se puede negar que la estrategia y las técnicas empleadas, envuelven reciprocidad y una constante relación dinámica entre el investigador y los *pensadores de lugar* (narradores culturales).

De otra parte, la estrategia metodológica apela a otros procedimientos y técnicas de investigación conducentes a la preparación de materiales e información cualitativa, como lo son las entrevistas en profundidad, análisis de documentos, la construcción de estados del arte y reconstrucción de la historia de las experiencias de estudio. De igual manera, el registro fotográfico y fílmico, es de importancia para la estrategia metodológica, en tanto permite apreciar imágenes de los eventos, sus protagonistas y los espacios/lugares de realización.

b. Talleres de doble traducción o de re-vertimiento de la palabra. Estrategia que tiene como propósito “validar” con las comunidades la sistematización de los registros (“resultados”) de la ruta de investigación. Las premisas que orientan estos talleres son las siguientes:

1. Asumir una postura crítica frente a aquellos trabajos de investigación en comunidades realizados desde la óptica objetivista/intervencionista, cuya principal característica es la de ser desarrollados por agentes externos o que desde las universidades, bajo el supuesto de ser “detentadores del conocimiento”, que saben lo que pasa y tienen las respuestas, se internan en las dinámicas comunitarias y buscan transformar al otro, cambiar su realidad y solucionar los problemas.
2. La filosofía de la participación popular, el empoderamiento y organización comunitaria sólo es posible desde enfoques que permitan la conformación de

comunidades activas, que interpreten, den significado y transformen su realidad desde sus propios contextos de vida y desde sus propias vivencias.

3. Reconocer que el otro en la comunidad es poseedor del saber, del conocer que en la vivencia cotidiana ha construido, es *un camino para pasar* de la intervención al encuentro, de la imposición al diálogo-escuchar, del verter la palabra a revertirla, de entregar imágenes y discursos a devolverlos, de una única interpretación a múltiples y diversas posibles.
4. Entender que el investigador teoriza fundamentalmente sobre algo que ya han teorizado. En otras palabras, que sus fuentes de información y documentación son *pensamiento de lugar*.
5. Un rasgo que particulariza la manera como las comunidades encaran la religiosidad y espiritualidad, es su profunda creencia en *lo que la experiencia, la cotidianidad y la comunidad ha sacralizado con sus propias historias y mitos*. Es decir, las formas como las comunidades perciben el mundo y las relaciones que establecen al interior de ese mundo, determinan en gran medida cómo ellas perciben la presencia de lo divino y lo trascendente.
6. Asumir el quehacer investigativo desde principios de justicia epistémica (Boaventura de Souza, 2006) o Escuelas de equilibrio epistemológico (Fornet, 2001); es decir, como resultado del reconocimiento de la pluralidad de

conocimientos, conducentes a (des)aprendizajes y (re) aprendizajes, tanto de los saberes – propios y ajenos– como del pensar.

Ahora bien, desde la perspectiva narrativa, la estrategia metodológica combina la crónica etnográfica y el texto expositivo-argumentativo, como formas narrativas para dar cuenta y comunicar los discursos y prácticas religiosas en las comunidades donde se desarrolla el trabajo. Se trata de un intento por traspasar las fronteras del "ver" para llegar al "visitar"; del "juzgar" para llegar al "comprender". En este sentido, la narración, a través de la crónica y el texto expositivo, busca interpretar la realidad sociocultural, pero también aspira a ser un eficaz y estético dispositivo de reflexividad. Su propósito es vehicular las palabras de sus protagonistas, al igual que sus propios conocimientos e interpretaciones del mundo. No pretende domesticar la complejidad, sino asumirla, comprenderla y tejer puentes interculturales críticos.

Acerca del contenido...

Ahora bien, el argumento central de este trabajo investigativo se desarrolla en siete capítulos. En el primer capítulo, cuyo carácter es introductorio, propone dos desarrollos conceptuales. El primero, expone algunos planteamientos en torno a las dinámicas del creer en contextos religiosos plurales contemporáneos y sus implicaciones, en términos de la persistencia o del vaciamiento del creer, en el marco de comunidades bajo el inevitable influjo de discursos y prácticas seculares. El

segundo, constituye un esfuerzo por situar el horizonte de reflexión y análisis, a partir de una delimitación de tres realidades: religión, religiosidad y espiritualidad. Distinción analítica que contribuirá en la comprensión del sentido que adquieren estas realidades en el marco del presente trabajo investigativo.

El segundo capítulo, tiene como propósito, de una parte, examinar la problemática visión monocultural de la otredad (*del otro y lo otro*), en el contexto del proyecto de acción interventora de las militancias misioneras occidentales en las culturas de Nuestra América y, en modo particular, sobre las visiones de lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de las poblaciones negras, – en nuestro caso–, aquellas localizadas en el valle geográfico del río Patía, al sur del Departamento del Cauca, Colombia. Por otra parte, se buscó aproximarse a dar cuenta de por qué los patianos llegaron a constituirse en comunidades con claros rasgos de “cultura cimarrona”, gestores de procesos de resistencia y delimitadores de un territorio con criterios de autonomía. Contexto que permitirá demostrar cómo el cimarronaje contribuyó significativamente a tejer la religiosidad en estas comunidades.

El tercer capítulo ofrece un desarrollo teórico-conceptual desde el punto de vista filosófico y antropológico, en torno a conceptos o unidades de análisis como disidencia, resistencia, re-existencia, identidades, *ethos* cimarrón y cimarronaje religioso; los cuales pueden ser rastreados en las prácticas socioculturales y religiosas, en las experiencias cotidianas y las vivencias comunitarias de los patianos.

El cuarto capítulo centra su atención en los argumentos que sustentan, desde la perspectiva teórica como contextual, la configuración de aquello que hemos dado en llamar la emergencia o la construcción de un nuevo horizonte religioso, en el marco de las comunidades que nos ocupan. En este propósito, el análisis que se deriva por vía de confrontación crítica de los dualismos monoculturales prescritos por occidente para la regulación de lo sagrado, va a resultar relevante, pues se trata de un horizonte que asume y se disputa por hacer manifiesto lo sagrado, desde otro patrón epistémico, sociocultural y religioso.

En el quinto capítulo, se recogen y analizan algunos resultados que reflejan el proceso de recuperación de tradiciones culturales adelantado por las comunidades del valle geográfico del Patía. Para este propósito, se recurre al trabajo de campo en articulación con la revisión teórico-conceptual y documental. El capítulo está organizado en tres apartados de exposición. Los dos primeros apartados, presentan un breve desarrollo conceptual sobre el papel de la memoria colectiva como dispositivo de re-existencia y una contextualización del surgimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle geográfico del río Patía. En estrecha relación con los primeros, el tercer apartado, ofrece un desarrollo sobre el sentido y el valor simbólico de algunos aspectos relacionados con lo sagrado (creencias sobre la vida, la muerte, los secretos, sus rituales, etc.), y que particularizan el modo de encarar la espiritualidad y religiosidad.

El sexto capítulo, presenta los productos de algunas prácticas contemporáneas de re-existencia, impulsadas, como ya lo hemos indicado, por la condición de un *ethos cimarrón* y actualizadas por el cimarronaje religioso. Lo anterior, como resultado parcial de los *talleres de la memoria*, implementados por la comunidad patiana, en su proceso de investigación, recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en la región. Hacemos referencia a evidencias que sustentan esta investigación; es decir, los ritos y cantos fúnebres; los ritos y cantos de navidad y, la fiesta patronal a la “Cruz de Mayo”, en la vereda El Tunó, Patía.

En el séptimo y último capítulo, se presenta a modo de consideraciones finales, una recapitulación de los elementos más destacados del trabajo investigativo.

CAPÍTULO 1

LA PERSISTENCIA DEL CREER

Los hombres y mujeres de hoy no creen (o dudan) más o menos que hace cien o cincuenta años. Creen (y dudan) de manera diferente (Mallimaci, 2008:16).

El pluralismo religioso es un hecho en Colombia y demás países de América Latina. Podría afirmarse que hoy asistimos a un escenario, cuya transformación en curso, da cuenta del modo como se ha venido produciendo modificaciones sustantivas y permanentes en la cartografía religiosa que definía a las sociedades latinoamericanas y específicamente la colombiana, como mayoritaria y hegemónicamente católica. En otras palabras, América Latina ya no es católica², diría Cristian Parker (2005). Hecho que invita a reconocer la complejidad y el dinamismo que adquieren las expresiones religiosas en contextos globales, al igual que sus implicaciones, en contextos locales tradicionales e institucionales, los cuales están experimentando importantes transformaciones en el plano de las creencias y las prácticas de religiosidad.

² Conviene precisar que “América Latina ha dejado de ser ‘católica’ en el sentido tradicional del término. Las alternativas al catolicismo no han provenido (salvo las excepciones históricas de Cuba y Uruguay) del crecimiento de la no creencia y mucho menos del ateísmo. Por otra parte, América Latina es más ‘evangélica’ sólo en forma relativa” (Parker, 2005:36).

De hecho, para las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, al sur del Departamento del Cauca, Colombia, –de las cuales nos ocupamos en este trabajo investigativo–, este escenario religioso plural contemporáneo, caracterizado por la creciente diversificación religiosa³, constituye una realidad de la cual no es posible escapar. Sin embargo, uno de los aspectos que interesa destacar en esta investigación, es cómo en el marco de esta diversidad religiosa, los universos simbólicos de dichas comunidades le confieren mayor significado a la recuperación y revitalización de prácticas religiosas marginales⁴, en las cuales la religiosidad y la espiritualidad converge con la historia local⁵, la memoria colectiva e inevitablemente, con elementos dispersos del catolicismo, dando lugar así, a una

³ La investigadora Ana María Bidegaín Greising, ofrece una excelente caracterización del escenario religioso plural contemporáneo. En este sentido, plantea que este escenario se distingue por la creciente diversificación religiosa (movimientos adventistas y milenaristas, evangélicos y pentecostalismos, entre otros); la notoria tendencia hacia la desinstitucionalización y afirmación de experiencias religiosas individualizadas; el redimensionamiento de la experiencia pública de lo religioso; los liderazgos religiosos de las mujeres y, la revitalización de expresiones religiosas amerindias y afrodescendientes (Cfr. Bidegaín, 2005: Introducción; véase también Bidegaín, 2004).

⁴ Entendemos aquí lo marginal, siguiendo a Alfonso Torres Carrillo (2008:54), como el no estar por fuera, sino en el umbral, en las fronteras: entre el adentro y el afuera, entre lo instituido y lo instituyente, entre lo conocido y lo inédito, entre lo determinado y lo indeterminado. Así, lo marginal abre nuevas posibilidades para pensar, para imaginar, para construir nueva realidad.

⁵ Sobre el respecto, Francisco Zuluaga (2006:14) argumenta que “[...] lo local no está fuera de nosotros, fuera de una (nuestra) cultura, lo local está en nosotros siendo nosotros con y entre los otros, con los demás, sabiéndonos un caso entre otros casos y un mundo entre otros mundos. De esta manera se libera lo local (la localidad) del imperativo de definirse necesariamente por el espacio físico y se abren nuevas posibilidades”.

realidad socioculturalmente construida, cuya legitimidad no deviene de lo sagrado institucionalmente impuesto sino de lo sagrado sentipensado⁶ por las comunidades. A la luz de las anteriores consideraciones, este primer capítulo, cuyo carácter es introductorio, propone dos desarrollos conceptuales. El primero, expone algunos planteamientos en torno a las dinámicas del creer en contextos religiosos plurales contemporáneos y sus implicaciones, en términos de la persistencia o del vaciamiento del creer, en el marco de comunidades bajo el inevitable influjo de discursos y prácticas seculares. El segundo, constituye un esfuerzo por situar el horizonte de reflexión y análisis, a partir de una delimitación de tres realidades: religión, religiosidad y espiritualidad. Distinción analítica que contribuirá en la comprensión del sentido que adquieren estas realidades en el marco del presente trabajo investigativo.

Estos elementos como puntos de referencia, nos permitirá avanzar al tema que ocupará nuestra mayor atención a lo largo de esta investigación, en tanto nos ofrecen un marco de comprensión en torno a las complejas dimensiones que los sujetos tejen entre lo religioso y lo sagrado.

⁶ Esta expresión alude a visiones de mundo, en nuestro caso religiosas, que logran conjugar creencia, sentimiento, corazón y pensamiento. Expresión que es tomada aquí, de esa bella y antigua metáfora que Orlando Fals Borda usara para dar cuenta de la condición doblemente intelectual de quienes como dicen los indígenas *nasa*, piensan con el corazón, o encarnan el *ethos cimarrón* de los afrocolombianos, para significar la increíble capacidad de sentirse en el pensar. Al respecto, véase el reciente trabajo de Herrera y López (2012).

1.1 LA RECOMPOSICIÓN⁷ DEL CREER EN CONTEXTOS RELIGIOSOS PLURALES

Con el advenimiento de la *modernidad*, considerada hija de la Ilustración y por tanto de la secularización, se llegó a pensar que la religión dejaría de ejercer su influjo en las estructuras de la organización social y que por tanto, aquellos fenómenos que antes recibían una interpretación directamente religiosa serían explicados y comprendidos a la luz de la subjetividad, como principio orientador de los núcleos de la organización social moderna: capitalismo, industrialización y democracia. “Hubo tiempos en que Dios habitaba con normalidad en la cultura occidental. Hoy Dios es un ausente” – dice Mardones– y agrega: “Y lo más llamativo es que no se nota. No se le echa en falta a este huésped, que era lo necesario y fundamental para la vida de otros hombres en otras épocas” (Mardones, 1985: 9).

Por tanto, la emancipación del hombre de la tutela espiritual y la conversión de las relaciones sociales como consecuencia de la ruptura con la organización social tradicional, conllevaría al hombre a la constitución de su propia normatividad; el hombre, sujeto a este proceso de secularización podría ser pensado sin lo sagrado,

⁷ *Recomposición religiosa* es una expresión y un tema que a partir de la década de los ochenta, se ha tornado recurrente, particularmente en el ámbito de la sociología de las religiones, el cual “permite comprender la secularización no en términos de pérdida, sino de cambio, incluso de transformación religiosa” (Cfr. Capiche, 2004).

en tanto el predominio de la racionalidad instrumental tendería a evacuar los cuestionamientos sobre las causas últimas, la profundidad y el misterio.

Se trata, entonces, de conceptualizaciones cuyos relatos (modernos) y metarelatos (posmodernidad) de carácter difusionista, pregonan que la profundidad, el misterio, lo sagrado, los mitos, los ritos; la no identificación de la política con el Estado o el Partido; de lo político con la esfera de lo público, ya no constituyen expresiones culturales de las formas de relación social, como consecuencia de la crisis y ruptura paradigmática entre cristianismo y modernidad. Lo anterior, por cuanto la emergencia de ese “nuevo mundo” es un obstáculo para ser asimilado por el viejo paradigma de la cristiandad y la política, el cual quedó desplazado por un nuevo paradigma cultural que, para muchos, es una de las principales fuentes del ateísmo y de las refundaciones de lo político. Quizá, la mejor expresión del carácter difusionista de estos relatos es la presunción de que la abundancia de la indiferencia agnóstica en los seres humanos y las rupturas con la estructura social tradicional, es consecuencia del despliegue de la secularización, de la idea de emancipación y del supuesto relativo influjo de la religiosidad en las estructuras de la organización social.

En esta dirección, Guilles Lipovetsky va a plantear que la modernidad produjo una fragmentación de la sociedad en función de tres órdenes con sus específicos rasgos característicos: régimen tecno-económico, régimen político y régimen cultural. Ordenes recorridos y analizados que le van a permitir definir y esbozar lo que irá a

llamar individualismo contemporáneo o proceso de personalización que determina la sociedad y el individuo actual. A este respecto indica: “[...] a medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva que llamamos proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social” (Lipovetsky, 2002:5).

Bajo la directriz de la personalización, la fragmentación— denominada por el autor como *mutación sociológica en curso*— en el contexto de la sociedad y la cultura moderna, suscitó fenómenos radicales y contradictorios, tensiones y conflictos, que dieron lugar a la más profunda crisis cultural y espiritual. Precisamente, con relación al fenómeno religioso Lipovetsky señala que:

[...] el proceso de personalización tiene por efecto una deserción sin precedentes de la esfera sagrada, el individualismo contemporáneo no cesa de minar los fundamentos de lo divino [...]. Es más, la propia religión ha sido arrastrada por el proceso de personalización: se es creyente, pero a la carta, se mantiene tal dogma, se elimina tal otro, se mezclan los Evangelios con el Corán, el zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad kaleidoscópica del supermercado y del autoservicio (Lipovetsky, 2002:18).

Sin embargo, todo parece indicar que aquellas hipótesis sobre la secularización que pregonan los metarelatos y que suponían la decadencia y desaparición de la religión (Comte, Feurbach), la mundanización de lo religioso (funcionalismo-*aggiornamento*), la separación y la independencia entre la sociedad y la religión

(Kant – Weber) y, la desacralización total del mundo (positivismo) (Arboleda, 2005: 94), distan de ser reales hoy. Pues, las sociedades latinoamericanas y específicamente, la sociedad colombiana es la más clara expresión de que la eliminación de la religión y la secularización como el final de la misma, en tanto hipótesis de la modernidad y posmodernidad, han sido refutadas.

Por ello, desde nuestra perspectiva, lo que no es claro del discurso de la modernidad y postmodernidad (modernidad aplazada o desencanto del desencanto), es si lo que se cuestiona es la fe, los imaginarios y las prácticas sociales o la cultura en la que éstas manifestaciones se encuentran involucradas; porque una cosa es producir cambios en la interpretación teológica y política de la experiencia cristiana a partir de nuevos paradigmas y otra muy distinta, es producirlos desde la experiencia misma; es decir, desde las constelaciones de creencias⁸, experiencias y valores que adquieren y representan significados para la existencia humana. Por eso afirma Hervieu-Léger:

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas) (Hervieu-Léger, 2005: 126).

⁸ Bajo el término “creer”, se designa el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes la mantienen (Hervieu-Léger, 2005: 122).

Este planteamiento, remite a considerar las creencias y las prácticas religiosas con sus diferentes mediaciones simbólicas, como partes constitutivas del entramado social, en las cuales convergen expresiones asociadas a la memoria colectiva, las tradiciones, la recomposición de identidades y, la diversificación de las formas del creer, tanto en el plano individual como en el colectivo. Un aspecto distintivo de estas creencias y prácticas, es que se inscriben en una concepción de religiosidad que en la actualidad,

[...] se encuentra enmarcada profundamente en las matrices culturales de los sectores populares y en los procesos de recomposición de creencias y prácticas que los mismos llevan a cabo cotidianamente, sin estar sujeta a las instituciones religiosas reconocidas y consolidadas (Ameigeiras, 2008: 9).

Sin duda lo anterior supone, una particular manera de entender, denominar y de relacionarse con lo sagrado. Así como también, unos sujetos en cuyos imaginarios sociales, lo religioso se manifiesta de diversas formas: en la intimidad de la oración, en la multiconfesionalidad, en la visita de templos y capillas, la concurrencia a santuarios, las romerías y peregrinaciones, las alumbranzas a santos o imágenes de preferencia, la construcción de altares, la organización y participación en fiestas a los santos patronos, los rituales para la vida y la muerte, la asistencia a salones del reino, la participación en ceremonias y cultos, entre muchos otros. Por tanto, la supervivencia de estas prácticas religiosas y formas del creer, su empeño por conservar su lugar e importancia, aún en periodos de crisis, al igual que la emergencia de visiones alternativas de lo religioso, son una contundente

demostración de aquello que hemos dado en llamar: la persistencia del creer. Así lo confirma Nikos Kokosalakis, cuando plantea que:

[...] el hombre de los tiempos modernos es tan religioso como lo era en el pasado, aunque el tipo de trascendencia que le preocupa difiere bastante de los periodos anteriores de la historia. Se puede afirmar que si lo sobrenatural es sólo una modalidad de reconstrucción de la trascendencia, su decadencia en la sociedad moderna revela el decaimiento de algunas formas históricas y culturales de la religión, pero no significa la decadencia de la religión en sí (Kokosalakis en Mallimaci, 1993: 117).

En esta dirección, si se aceptase una crisis desde el punto de vista religioso en el contexto colombiano, se podría plantear que esta no vendría de procesos o de formas “duras” de secularización, sino del pluralismo religioso moderno (Arboleda, 2005: 98), que conduce a la relativización total de los sistemas de valores, esquemas de interpretación y procesos de elección personal e individual, donde cada cual absorbe su porción simbólica y la combina con otras porciones provenientes de otros caudales de sentido, dando forma así, a otros mundos de vida, de sentido, para dar seguridad a las existencias. A este respecto, conviene señalar, sin lugar a dudas, que el pluralismo religioso es un hecho en Colombia y demás países de América Latina y, como tal, ha modificado sustantivamente el mapa religioso que definía las sociedades latinoamericanas y específicamente la colombiana, como mayoritaria y

hegemónicamente católica⁹ (ver Anexo N°1). Fenómeno de cambio cultural profundamente significativo que algunos teóricos de las ciencias sociales han optado por llamar "mutación religiosa" (Bastian, 2003), "fragmentación del campo religioso católico" (Parker, 1996, 2005), "religión en movimiento" (Hervieu Léger, 2005), "retorno de lo religioso" (Mardones, 1999), "revival religioso" (Rodán, 1999) o, de "cambio religioso y transformación cultural" (Marzal, 2002).

No obstante, asumir dicha perspectiva de análisis, no es otra cosa que producir un desplazamiento dentro del marco particular de las lógicas modernistas. Lo anterior, en tanto que

La modernidad misma con su apego a lo nuevo contra lo antiguo, y más aún contra lo primitivo, establece una jerarquía de valores basada en una ontología colonial que propone al ser como algo homogéneo pero a la vez diferenciado, en el sentido de que mientras el ser lo abarca todo y nadie puede librarse de él, los grados y las formas de ser son distintas, aún entre humanos, quienes son vistos con más y menos posibilidades de ser (Maldonado-Torres, 2008: 2).

⁹ Un significativo estudio que, –sobre cifras confiables–, permite dimensionar y observar las tendencias de la pluralización religiosa en Colombia, es el adelantado por William Mauricio Beltrán (2012). En dicha investigación Beltrán destaca que “pese a observar un constante avance de la secularización, la gran mayoría de los colombianos se siguen considerando ‘creyentes’ – 94,1% de la población–; el 58,2% se considera ‘creyente practicante’ y el 35,9% ‘creyente pero no practicante’. Ateos y agnósticos suman cerca del 5% de la población. Asimismo, la gran mayoría de la población (85%) considera que la religión “es importante” o ‘muy importante’ en sus vidas. Por lo tanto, la sociedad colombiana es una sociedad ‘creyente’, donde el ateísmo y el agnosticismo constituyen aún un fenómeno marginal. A diferencia de Europa occidental, en Colombia el proceso de secularización no ha implicado un crecimiento drástico de la increencia, ni un declive de las prácticas religiosas institucionales. Paradójicamente, más que el declive de la religión, la secularización ha acarreado la recomposición de las fuerzas religiosas”.

De esta manera, el pluralismo religioso sería la expresión de la tensión e intensificación de las identidades y las diferencias religiosas, sin que ello implique socavar, remover o descentrar los dispositivos de control epistémico, social, cultural, teológico, económico y político, de los sujetos de la enunciación religiosa colonial. En efecto y como bien lo ha planteado Hervieu Léger, “la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal” (Hervieu Léger, 1987: 227).

Ahora bien, en relación con lo expuesto hasta aquí, dos ideas preliminares se podrían establecer como horizonte de reflexión en este trabajo. La primera, que no se desconoce el sentido y el vertiginoso dinamismo que las creencias y las prácticas religiosas vienen adquiriendo en el contexto de las sociedades contemporáneas, en razón de su progresiva diversificación religiosa. Así como tampoco, su notable impacto e incidencia en los sentidos de orientación religiosa de amplios sectores de la sociedad. No obstante ello, la persistencia del creer en comunidades locales como las que nos ocupan, se sitúa al nivel del reencuentro con las creencias, tradiciones y prácticas ancestrales, resultante de procesos de recuperación y revitalización de las mismas, a través de la oralidad y la activación de las memorias. Situación que las diferencia y hasta cierto punto, las distancia, del permanente proceso de cambio de adscripción religiosa, también conocido como “conversiones”, propias de los sujetos en los ya mencionados contextos plurales religiosos contemporáneos.

La segunda, que si bien ciertas teorías, discursos y prácticas sobre la religiosidad de los sectores sociales populares, rurales o marginales, siguen presas del modelo desplegado por la modernidad occidental, al concebir que su emergencia no se hace al margen de la religión oficial sino coexistiendo con ésta, al tiempo que legitima la cultura oficial; también es cierto que existen auténticas expresiones de religiosidad en dichos sectores de la sociedad, cuyo paradigma se caracteriza por actitudes de trascendencia, al asumir el mundo religioso en el plano de otra dimensión existencial mucho más rica y sentida para el devoto, como resultado del proceso continuo de interpelación y resistencia al proyecto de cultura religiosa, política, económica y social de mirada colonial.

1.2. RELIGIÓN, RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD

Luego de haber precisado de manera breve el sentido que adquiere el creer en el contexto del pluralismo religioso contemporáneo y particularmente, en las comunidades que nos ocupan, nos proponemos ahora explorar en este apartado las nociones de religión, religiosidad y espiritualidad y, la relación que éstas guardan con lo sagrado y lo institucional.

Todo parece indicar, que indagar por la naturaleza de la religión remite a preguntarse por el sentido de lo sagrado. Lo anterior, por cuanto la religión “se origina y se configura social y culturalmente a partir de la identificación y percepción que se hacen los sujetos de ‘lo sagrado’” (Fernández, 2007:5). Sin embargo, cuando

de hacer referencia a lo religioso se trata, religión, religiosidad y espiritualidad son tres términos y expresiones a las que usualmente se alude en las narrativas cotidianas occidentales, particularmente referidas al cristianismo; es decir, hablar de religión en nuestro contexto, es hablar de cristianismo. Situación que nos invita a precisar y delimitar tales realidades, de manera que podamos situar y entrecruzar la argumentación y sus posibilidades de interpretación, basados en el trabajo de campo que sustenta este trabajo investigativo.

Ahora bien y sin desconocer el marco propio de los diversos enfoques y definiciones existentes¹⁰, podría decirse que parece haber consenso en entender la religión como “un sistema de creencias, ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos se relacionan con lo divino y encuentran un sentido trascendente de la vida” (Marzal, 2002: 27). Perspectiva que bien pudiera tener una relación de complementariedad con la ofrecida por José Jorge de Carvalho. Según el antropólogo brasileiro, la religión es definida como

[...] sistemas articulados de creencias, prácticas rituales y explicaciones del mundo, los cuales se pueden manifestar en los casos más cerrados, bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas (Carvalho, 2001: 114).

¹⁰ Sin pretender ser reductivos, podría afirmarse que en el mayor de los casos, las definiciones de religión, se desplazan y apoyan conceptualmente entre las dos concepciones clásicas de religión, provenientes de la sociología y de la antropología, respectivamente: la de Durkheim (la religión como un hecho social) y la de Geertz (la religión como sistema cultural).

Es decir, las “religiones”, se encuentran organizadas, de una forma o de otra; se configuran como “hechos sociales”, aunque no exclusivamente, como bien precisa Panikkar (2006) y, son analizables en los elementos y dimensiones que las constituyen y conforman (creencias, ritos, moralidad religiosa, sentimientos y lo organizativo). Entre sus características más sobresalientes, se puede destacar, de una parte, que tienen un carácter específico, en tanto hacen referencia a una religión en concreto o particular y por otra, que se apoyan en un cuerpo doctrinal, el cual se expresa en textos sagrados y en las tradiciones de la propia religión, dando lugar a una teología que lo analiza y clarifica, a la vez que indaga por la veracidad o falsedad de las creencias.

En cuanto al concepto de *religiosidad*, puede decirse siguiendo a Raimon Panikkar que,

[...] es un hecho antropológico según el cual todo hombre, por el hecho de serlo, tiene una dimensión que lo separa de los animales y le hace darse cuenta de lo infinito, de lo desconocido, de lo que ninguna palabra sabe describir, de lo inefable, de ese algo más (Panikkar, 2006: 67).

Esta manera de entender la religiosidad, en tanto dimensión humana, vinculante social y movilizadora de memoria colectiva, permite considerar que por su carácter genérico, no se inscriba de forma específica, así como tampoco, a que esté referida a una religión en concreto o particular. Se trata de una recreación libre y espontánea de las religiones organizadas, cuyas prácticas se realizan guardando distancia física

y simbólica, en muchos casos radical o relativa, de los cánones tradicionales de las religiones formales. Su carácter vivencial y dinámico, le hace adquirir al creyente un sentido práctico de celebrar lo “sagrado”, mucho más próximo a sus preocupaciones y necesidades existenciales, de tal forma, que la centralidad es prerrogativa de quienes viven y experimentan las experiencias religiosas. En otras palabras, la religiosidad

[...] se refiere a la manera de entender y expresar los distintos elementos que integran la llamada ‘religión-organizada’ (más o menos institucionalizada). Incluye y hace referencia a todas las formas o modalidades de institucionalización. Así entendida, se trata de una dimensión o ‘categoría-antropológica’, inherente al propio dinamismo humano y connatural al hombre mismo. En este sentido, todo hombre es ‘religioso’, de un tipo o de otro (Fernández, 2007:4).

Esta identidad diferenciadora, remite a pensar que un rasgo que particulariza *la religiosidad*, es el desplazamiento de las “mediaciones privilegiadas y jerárquicas”, propias e inherentes de quienes se atribuyen el derecho de administrar lo sagrado, en el marco de las religiones organizadas. Sin embargo, conviene precisar a este respecto, que la “salida” (alejamiento o abandono) de una determinada “religión institucionalizada” no supone el rechazo total de la “religiosidad”, en tanto se

abandonan las “instituciones-religiosas”, por diversas razones y circunstancias; pero, no se pierde o abandona la “religiosidad”¹¹. (Fernández, 2007:5).

Finalmente, en relación a la *espiritualidad*, esta puede ser comprendida como,

[...] el modo en que un determinado individuo internaliza, absorbe y desarrolla, de una manera idiosincrática, aquél camino particular o modelo de unión – (o de re-ligación, si queremos recordar el origen del término– propuesto por la religión a la cual adhiere. Así, espiritualidad implica una dimensión de subjetividad trabajada, de experiencia religiosa que puede incluso trascender la norma o la expectativa formal de la comunidad de adeptos. (Carvalho, 2001: 114).

Entendida de esta manera, la espiritualidad nos sitúa en lo más profundo del ser humano. Su naturaleza personal, vivencial y subjetiva, la ubica en una ruta orientada hacia la búsqueda de referentes identitarios que logren colmar o dar contenido a las existencias, a partir del desarrollo de disposiciones que trascienden las visiones o imaginarios figurativos, desde donde los sujetos entienden, actúan, recrean y se

¹¹ El planteamiento que ofrece Norberto Bobbio (2002), permite ilustrar este argumento. Al distinguir entre religión y religiosidad y, refiriéndose a su propia experiencia, dice: “Yo no soy un hombre de fe, soy un hombre de razón y desconfío de todas las fes. Pero distingo religión de religiosidad. Religiosidad significa para mí, simplemente, tener el sentido de los propios límites, saber que la razón del hombre es una pequeña lucecita, que ilumina un espacio ínfimo respecto a la grandiosidad, a la inmensidad del universo. La única cosa de la que estoy seguro, siempre en los límites de mi razón –porque no me cansaré de repetirlo: no soy un hombre de fe, tener fe es algo que pertenece a un mundo que no es el mío– es en todo caso que yo vivo el *sentido del misterio*, que evidentemente es común al hombre de razón y al hombre de fe. Con la diferencia que el hombre de fe llena este misterio de revelaciones y verdades que vienen de lo alto, que no me llegan a convencer. Queda sin embargo este *profundo* sentido del misterio, que nos rodea y que es eso que llamamos religiosidad”.

conectan con el mundo exterior e interior y, con lo sagrado. Este encuentro con la profundidad de las conciencias de los propios sujetos, hace que las experiencias espirituales faciliten el acceso directo a las dimensiones sagradas de la existencia y revelen la unidad que subyace al mundo de la aparente separación, a la naturaleza divina de la creación y a la propia divinidad (Fernández, 2007:11).

Es necesario aclarar, que si bien la espiritualidad o las visiones que se hacen los sujetos de la misma, de una parte, no constituyen ni aspiran ser un cuerpo doctrinal o sistema filosófico y por otra, son siempre algo que se realiza en la singularidad; no obstante, de acuerdo con Carvalho (2001: 114), vista como correlato o en simultaneidad con las dimensiones sociológica, ideológica, estética o política en el marco de movimientos socioreligiosos, ésta puede llegar a adquirir un sentido potenciador y crítico.

En referencia a este último planteamiento, múltiples estudios¹² realizados durante las tres últimas décadas en América Latina y, particularmente en México y Mesoamérica, vienen demostrando la inmensa capacidad que poseen las religiones para expresar, agenciar e impulsar, de una parte, las demandas de las minorías étnicas y culturales y, de amplios sectores inconformes de la sociedad y por otra

¹² Véase, por ejemplo, los estudios de Serna (2006), Barabas (1986, 2002, 2008, 2010); Bartolomé (1997, 2010); Rivera Farfán *et al.* (2005); Bastián (1994,2003); Rabasa (2010); Olivera (2011); Mondragón (2006); Martínez Mendoza *et al.*, (2013), entre otros.

parte, sus gestas y procesos de lucha. Expresiones que en muchos casos, se han traducido en la conformación de organizaciones y movimientos socioreligiosos y políticos que activan procesos de rebeldía, disidencia y resistencia.

En relación a lo antes mencionado, es importante precisar aquí, que la alusión al término “religión”, es de carácter general; es decir, sin referencia específica a una “religión” en concreto, en tanto dicha condición de agencia, no es prerrogativa exclusiva de una u otra Iglesia, culto o denominación religiosa. A este respecto, Jesús María Serna, por ejemplo, ha llamado la atención sobre el rol socioreligioso y político desempeñado en México por el protestantismo en las relaciones de poder en amplias regiones de su influencia. En esta dirección, destaca también cómo dicho movimiento religioso protestante, “cuyos presupuestos excluyen la lucha revolucionaria de connotaciones izquierdistas, ha simpatizado con el levantamiento armado encabezado por el subcomandante Marcos” (Serna, 2006: 99). Lo anterior, para ilustrar cómo los procesos de recuperación y fortalecimiento de las estructuras e identidades religiosas, así como también las espiritualidades, no pueden ser entendidas al margen de los sujetos y los contextos en que gravitan las luchas sociales y se traman las esperanzas.

Ahora bien, teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, se pueden derivar los siguientes planteamientos. En primer lugar, que la religión supone un cuerpo de doctrina sustentado en textos sagrados; en preceptos sacramentales, rituales y morales; en una organización bajo la forma de Iglesia; en una teología que examina

y ofrece legitimidad a las creencias y lo sagrado. En segundo lugar, que la religiosidad y la espiritualidad, son ámbitos que no constituyen un *corpus* discursivo y práctico que las inscriba e identifique colectivamente como una religión. Y, en tercer lugar, que en un momento dado y bajo determinadas condiciones históricas, sociales e ideológicas, religión, religiosidad y espiritualidad pueden llegar a convertirse en vehículos eficaces para la materialización de aspiraciones individuales y colectivas de emancipación.

Ahora, la pregunta que surge entonces es: ¿dónde situar a las expresiones religiosas y espirituales de las poblaciones negras del valle geográfico del río Patía y en consecuencia, bajo qué formas comprenderlas en nuestro contexto? A este respecto, –y como tendremos oportunidad de argumentarlo a lo largo este trabajo de investigación– consideramos que la noción de religiosidad y espiritualidad marginal o disruptiva, resulta ser una unidad de análisis pertinente y potencialmente esclarecedora, para la comprensión de las relaciones que establecen las comunidades con lo sagrado, y a la cual –valga decirlo– hemos llegado por vía de la experiencia de esta investigación, en el contexto sociocultural que particulariza a estas comunidades locales.

CAPÍTULO 2

UNA RELIGIOSIDAD FRAGUADA POR EL CIMARRONAJE

La religión fue siendo el más poderoso transmisor de los valores de la negritud afroamericana, que sobrevivieron gracias a la gran plasticidad y vitalidad de una estructura básica que permitió un proceso de resistencia-acomodación, la continuidad en la discontinuidad, acomodarse sin ‘emblanquecerse’, interpretando lo nuevo en términos de renovación de los valores del pasado, que son fuente de continuidad y estabilidad, vínculo con una historia y una pertenencia (Picotti, 1998,:216).

Este capítulo, –organizado en dos bloques de exposición, – se plantea dos propósitos respectivamente. El primero, examinar la problemática visión monocultural de la otredad (*del otro y lo otro*), en el contexto del proyecto de acción interventora de las militancias misioneras occidentales en las culturas de Nuestra América y, en modo particular, sobre las visiones de lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de las poblaciones negras, – en nuestro caso–, de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, al sur del Departamento del Cauca, Colombia.

En este empeño, se recurre a continuación, a una caracterización sobre las formas en que históricamente la alteridad ha sido negada o inaceptable, de tal manera, que nos permita al mismo tiempo, situar conceptualmente la problemática de la

alteridad religiosa. Para ello, la perspectiva analítica de la filosofía de la otredad que nos ofrece el filósofo mexicano Luis Villoro, al igual que las contribuciones de los filósofos Raúl Fornet-Betancourt y Santiago Castro-Gómez, van a resultar esclarecedoras al momento de reflexionar críticamente sobre las implicaciones del proceso de aceptación y reconocimiento de las alteridades religiosas, en el marco del ideal cristiano occidental. En correspondencia con lo anterior, la perspectiva histórico-cultural local, que ofrece Francisco Zuluaga¹³ en sus trabajos de investigación¹⁴, va a representar un significativo aporte para la comprensión y confrontación de los discursos y las prácticas religiosas y culturales en el valle geográfico del Patía.

¹³ Francisco Uriel Zuluaga es uno de los historiadores colombianos que desde una posición crítica, ha brindado elementos epistemológicos, heurísticos y metodológicos en torno a la historia local, al igual que sobre la importancia, pertinencia y el lugar que ocupa la misma, para la develación y comprensión del significado de los hechos y procesos históricos de las comunidades negras en el suroccidente colombiano. Si bien no se desconoce los trabajos y aportes de destacados académicos, asociados al campo de los estudios históricos, sociales e historiográficos sobre Américas Negras y particularmente sobre cultura, territorio, etnicidad y poder en el suroccidente colombiano, los trabajos de Zuluaga, ligados al febril estudio sobre la historia y los procesos culturales de poblamiento de comunidades negras, —específicamente de la región del Patía (Cauca) —, constituyen referencia básica e ineludible, para un acercamiento a la historia de la sociedad patiana.

¹⁴ Entre los trabajos sobre la historia y los procesos culturales de poblamiento de comunidades negras del Patía se destacan los libros: *Guerrilla y Sociedad en el Patía* (1993), *La protesta social en el Suroccidente Colombiano: Siglo XVIII*, en coautoría con Amparo Bermúdez (1997), José María Obando. *De Soldado Realista a Caudillo Republicano* (1985). *Sociedad, cultura y resistencias negras en Colombia y Ecuador* (2007). De igual modo, sus artículos: "Los Hombres Históricos' del Patía o los héroes del tiempo encantado" (1998). "La Sociedad Patiana de la Segunda Mitad del Siglo XIX"(1992). "Cimarronismo en el Suroccidente del Antiguo Virreinato de Santafé de Bogotá"(1989), "El Patía: Un caso de Producción de una Cultura"(1987), "Clientelismo y Guerrillas en el Valle del Patía, 1536-1811" (1986), "Geografía Humana de Colombia, el Pacífico Negro" (1998), "Territorios Humanos. Región Suroccidental"(1998). "Sobre Región y Regionalidad en el Caso del Patía" (1986), "Parentesco, Co-Parentesco y Clientelismo en el Surgimiento de las Guerrillas en el Valle del Patía, 1536-1811" (1984), entre muchos otros.

El segundo propósito, consiste en aproximarse a dar cuenta por qué los patianos llegaron a constituirse en comunidades con claros rasgos de “cultura cimarrona”, gestores de procesos de resistencia y delimitadores de un territorio con criterios de autonomía. Y, en este contexto, demostrar cómo el cimarronaje contribuyó significativamente a tejer la religiosidad en estas comunidades. En esta dirección, los desarrollos conceptuales provenientes de la antropología y la historia, en el marco de los estudios afroamericanos, brindarán elementos para la comprensión de la problemática en cuestión.

2.1. UNA ALTERIDAD RELIGIOSA INACEPTABLE

De acuerdo con Raúl Fonet-Betancourt, el proyecto de acción interventora en las culturas de Nuestra América, – bajo la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental –, en el que éstas [las culturas] son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción, puso en evidencia la consciencia de la superioridad y con ello, el supuesto derecho de la Iglesia Católica a encarnar el evangelio en las diversas culturas, considerándose además que los criterios para discernir el buen curso evangelizador de este proceso son criterios que viene de la propia tradición cristiana que se incultura (Fonet, 2007). Así, el mundo religioso en Nuestra América, fue representado de forma dominante por la Iglesia Católica y asumido como su dimensión institucional.

Corona e Iglesia íntimamente fusionadas se hacen presentes en nuestros pueblos mediante mecanismos muy concretos: patronato real, misiones y encomienda. Al igual que con medios operativos a través de los cuales se reproduce y devela la carga ideológica que pretendía penetrar España en nuestros nativos, a saber: proceso de sujeción al pasto espiritual, evangelización, moralización, imposición de la lengua castellana y españolización, en fin, toda una pedagogía de la salvación (Rosero, 1990). El mensaje a los sacerdotes y obispos, y su correspondiente ejecución, revela la pretensión e insistencia, tanto de la Iglesia como de la Corona, en su proceso de conversión y salvación de las almas como condición básica para llevar a cabo su proyecto civilizatorio:

Que los sacerdotes se entreguen con toda diligencia al pastoreo espiritual de nuestra gente de la provincia de Popayán, para que así agrademos a Dios en todos sus designios de salvación. (Archivo de la Curia de Popayán. E. I. p. 1-5. Carta del Obispo a sus sacerdotes. Citado en Toscano, 1983: 23).

En cumplimiento de ello, resulta ilustrativa la descripción que hace el cura Miguel de España, en su intento de reducción de los negros del palenque El Castigo¹⁵ (Patía), cuando indica que para la enseñanza de la doctrina tiene,

¹⁵ Se cree que la formación del palenque El Castigo se da entre los años 1635 y 1726. La escasa información remite a considerar que durante casi todo el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, el Patía fue un territorio ignorado. Por ello, indagar por el palenque El Castigo, implica moverse entre lo hipotético y la leyenda. Se considera que dicho lugar estaba localizado en la cima de la cordillera Occidental y al norte de la hoz de Minamá, lugar de difícil acceso que se prestaba para constituirse en palenque (Zuluaga, 1986:84). La Hoz de Minamá es una profunda depresión ubicada en el suroccidente de Colombia, en los territorios de los departamentos de

[...] nombrados dos negros buenos cristianos que la están enseñando juntando todas las tardes a todos los negritos y negritas en la iglesia, esto el tiempo que se recogen y para este efecto les tengo dado libritos de doctrina cristiana y aún cartilla para los que se aplicasen a aprender a leer, así mismo chicos y grandes se juntan todas las noches a la iglesia a rezar el santo rosario y a cantar las alabanzas a María Santísima y misa sin que para ello tenga necesidad de precepto (ACC, Cabildo, T.6, fol. 49v. Citado en Zuluaga, 2007: 129).

Mensajes en cuyo contenido, además de acentuar peyorativamente los diminutivos, también se incluía representaciones y valoraciones del ‘otro’, por desviación cultural con respecto al hombre occidental [patrón dominante]; es decir, la de ser inferiores y carentes de racionalidad:

Que a veces los brutos irracionales huyen de los racionales, por no ser sujetados al yugo del pasto espiritual y así, se van desertando muchos de sus pueblos y buscando los escondrijos donde puedan vivir libremente sin temor de Dios. [...] libertad de conciencia y se quedan en los trapiches y hatos (Archivo de la Curia de Popayán. E.

Nariño y Cauca, siendo creada por el río Patía en su salida al océano Pacífico; hace parte del valle alto del Patía. Tiene una altura de 380 a 400 metros sobre el nivel del mar, con más de 1 km de profundidad y 60 km de largo, cortando de un lado a otro la Cordillera Occidental de Colombia. El sitio se convirtió además en zona de refugio para personas de diferentes condiciones raciales que tenían problemas con las autoridades. A partir de 1732 por intermediación del cura Miguel de España comenzaron los acercamientos con el palenque. Estos acuerdos fueron fundamentales para la colonización de la región. La única noticia que se posee, según Zuluaga y Romero (2007), sobre la conformación de dicho palenque la brinda Fray Juan de Santa Gertrudis en el texto “Maravillas de la naturaleza”, quien visitó la zona en 1759. El fraile mallorquino señala que procedían de ese territorio los ladrones que habían robado “un situado que bajaba con treinta mulas cargadas de plata del Rey, de Pasto para Popayán”. Según el mismo fraile, a pesar de las empresas llevadas a cabo por órdenes del virrey y del gobernador de Popayán esta población no pudo ser controlada. Debido a que la zona era rica en oro, lo que generaba la presencia de mercaderes, los apalencados podían comprar ropas, armas de fuego y las municiones necesarias para la defensa del territorio. Véase. Zuluaga, (1993: 31-43) y, Zuluaga y Romero (2007: 118-148).

VI. p. 1-10. Carta del Rey de España a los Obispos de la nueva Granada. Citado en Toscano, 1983: 61).

Por su parte, el edicto real de 1770, expresa claramente que la sujeción al pasto espiritual, suponía como imperativo, la homogeneización de la lengua como un dispositivo que permitiría acentuar el reconocimiento y la aceptación de la diferencia, al igual que el lugar de los nativos en la escala de la estratificación social. Por ello, en este edicto se ordena

[...]que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel (Citado por Castro-Gómez, 2005c: 12-13).

Ahora bien, Castro-Gómez señala con acierto que una de las características de la colonialidad del poder, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos, pues en el proyecto civilizatorio,

No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un ‘nuevo hombre’, hecho a

imagen y semejanza del hombre occidental (Castro-Gómez, 2005a: 59).

Esta función eminentemente socializadora y con un notable influjo sobre el desarrollo de la sociedad, respondió a que la Iglesia Católica y su cuerpo de doctrina como religión oficial, adquirió ‘el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso’. En este sentido, “lleva a la Iglesia a la institucionalización de los mecanismos capaces de preservar su unidad y continuidad en medio de— a pesar de— las divisiones y las transformaciones que ocurren sea en la estructura social, sea en el campo religioso” (De Roux, 1983: 29). Poder religioso que la faculta, inclusive, para definir la legitimidad o ilegitimidad de los actores, los saberes, las creencias o las acciones religiosas.

Así, el catolicismo se asume e institucionaliza como religión verdadera y universal, postura epistémica que sitúa en condición de subalternidad a las otras religiosidades y espiritualidades, en especial, las prácticas religiosas de sustrato indígena y africano, cuyo cuestionamiento, persecución y abolición fue justificado a partir de las representaciones y valoraciones asociadas a la herejía, la magia o la hechicería. Postura colonial orientada a producir rupturas en lo sagrado y espiritual en el plano existencial de las otredades. Es decir, a negar y desacralizar la condición humana y sus relaciones con todo aquello dador de sentido para la misma. A este respecto, conviene señalar—siguiendo a Carlos Lloga— que:

La epistemología de la colonialidad funciona a nivel de un sedimento cultural [que no es necesariamente religioso] el cual asume los valores cristianos ya secularizados –apriorísticamente considerados “universales”, “neutrales”; y por tanto, “objetivos” – como rasero medidor para recibir / definir / evaluar las prácticas religiosas y en especial aquellas que no pertenecen al modelo civilizatorio establecido por la “modernidad” (Lloga, 2009: 367).

Mirada colonial sobre el mundo que, en las dimensiones del ser, el poder y el saber, –siguiendo a Castro-Gómez– sitúa a la Iglesia Católica en su compleja estructura, organización y despliegue, en la *hybris* del “punto cero”¹⁶. Ubicación que equivale

[...] a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad del tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado (Castro-Gómez, 2005a: 63).

¹⁶ Con el concepto del “punto cero”, Castro-Gómez se refiere “al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado” (Castro-Gómez, 2005c: Introducción).

Se trata, entonces, de una arrogante¹⁷ situación en la que se conjuga la idea colonial de “raza” y el concepto tradicional o naturalizado de cultura (Castro-Gómez, 2005b, 2005c), cuyo imperativo era la erradicación de otras, diversas y variadas formas de ser, ver, pensar, creer y estar en el mundo, en tanto la coexistencia con las mismas, resultaba inaceptable y abominable. Lo anterior, por cuanto precisamente, la construcción de la idea de raza sobre la base de características fenotípicas y ‘morales’ de las personas, permitió situar a la raza blanca como la raza más próxima a la perfección y en consecuencia, en el lugar más elevado de la escala evolutiva. Proceso que se hizo posible desde aquel “punto cero” y desde el poder que adquiere Europa con la invasión y ocupación de los territorios en América, África y Asia. Como tal, el “punto cero” hace referencia a un discurso aristocrático religioso que elabora una representación de inferioridad sobre las otredades, orientado a consolidar y legitimar las formas de dominación Europea en el Sistema Mundo Moderno. Discurso que no solo fue introducido en el ‘habitus’¹⁸ de los individuos, sino en todas las estructuras de la sociedad, generando y reproduciendo así, formas de vida y de

¹⁷ Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional. (Castro-Gómez, 2005c: Introducción).

¹⁸ Asumimos aquí, el concepto de “habitus” propuesto por Bourdieu, entendido como “la tendencia a preservar en su modo de ser, que los grupos deben, entre otras cosas, al hecho de que los agentes que los componen se encuentren dotados de disposiciones perdurables, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales por ellos mismos producidas, puede ser el motivo de la inadaptación lo mismo que de la adaptación, tanto de la rebelión como de la resignación” (Bourdieu, 1995: 90).

pensamiento coloniales, que justifican la explotación y dominación de estos territorios y poblaciones, bajo el supuesto de la existencia de una identidad étnica que se superpone sobre las otras.

Basta recordar las construcciones imaginarias que se hacían de los habitantes del Patía a fines del siglo XVIII, luego de su proceso migratorio del palenque¹⁹ El Castigo hacia el centro del valle para organizarse como hombres libres y establecerse como pueblo en 1749. Pueblo que sería el primer asentamiento urbano del valle, fundado con el nombre de San Miguel de Patía, en tierras donadas por un pardo libre llamado Fabián Hernández, como consecuencia del indulto otorgado por el gobierno Español y mediado por la Iglesia Católica. La proyección de imagen que se hacían las sociedades mayoritarias de los habitantes del Patía, estaba orientada a *descalificar* sus costumbres, comportamientos, tradiciones y prácticas sociales, culturales, económicas y políticas. Su interés estaba centrado en la aceptación y legitimación del código moral cristiano y de la autoridad civil española por parte los negros recién establecidos, fenómeno en el cual, la Iglesia Católica jugó un papel determinante, por cuanto la constitución como pueblo, estaba asociado indisolublemente, de una parte, con la construcción de la Iglesia y el establecimiento de la parroquia y por otra, con

¹⁹ José Jorge de Carvalho señala que “Las comunidades formadas por esclavos que huyeron del régimen de servidumbre forzada recibieron nombres diversos en el Nuevo Mundo: quilombos en Brasil, palenques en Colombia, cumbes en Venezuela, maroons en Jamaica y demás países de lengua inglesa y cimarrones en el Caribe español. Los términos cimarrón y cimarronaje se impusieron en la literatura de lengua española sobre el tema, incluso por tener sus equivalentes en inglés (maroons) y en francés (marronage)” (2009, Nota 10: 46).

la imposición del prototipo de familia cristiana al igual que el reconocimiento, en términos de su vigencia legal en el valle del Patía, de la propiedad española (Cfr. Zuluaga, 1997:56).

Como era de suponerse, aquellos rasgos culturales que particularizaban a estas comunidades: las visiones de mundo, las fiestas y bailes, las expresiones musicales, creencias y rituales, hábitos, costumbres y tradiciones, fueron descalificadas, asumiéndose como prácticas paganas e ilícitas. Por ello, para que ‘el otro’, en nuestro caso, el negro, lograra obtener su salvación tenía que erradicar de sí, todo lo que se signifique vicio, o conato de desobediencia:

Que los indios, los negros, los mulatos y los zambos que con mayor desenfreno son inclinados a estas celebraciones y torpes entrenamientos, bailes, sin nota ni corrección ni escándalo de sus dueños [...] Que se ofrezcan dichos bailes y se tuvieran por convenientes, no se pueden hacer, tener ni celebrar, sin la expresa licencia del Párroco e igualmente del vicario quienes de común acuerdo las considere con las precauciones correspondientes (Archivo de la Curia de Popayán. E. XII, 4 p.9-10. Carta del rey de España a los Obispos de la nueva Granada. Citado en Toscano, 1983: 72).

Como asegura Castro-Gómez, “El principio es claro: la sangre negra no puede ser redimida” (2005c: 76). La consideración de lo negro por oposición de lo blanco, constituía la máxima expresión de degeneración racial y social. Situación que llevó a establecer técnicas de racialización, taxonomías de clasificación y escalas de

valoración, en correspondencia con la personalidad y lugar que ocupaban los individuos en el orden social. Así, la haraganería y la pereza fueron atribuidas como parte del carácter de los indios, la altanería, soberbia, mentira y promiscuidad eran atribuidas a los negros. Quizá, ello permita comprender por qué, la complementación de la producción del plátano con la apropiación de ganado para su alimentación, por parte de los patianos, era considerado *abigeato*; la caza y la pesca como actividades de alternancia de trabajo eran consideradas *vagancia*; la constitución de familias extensas resultado del ejercicio de la monogamia serial era considerado *concubinato y promiscuidad permanentes*; la solidaridad social incrementada por la solidaridad racial como consecuencia de la multiplicación de lazos de parentesco fue tomada como *complicidad con el delincuente* (Zuluaga,1993:52-53).

A esto se suman las apreciaciones que registran los documentos coloniales, en los cuales se acentúan las representaciones y valoraciones negativas sobre el valle del Patía y sus habitantes. Las siguientes expresiones lo pueden constatar:

Del *latrocinio* comen; en el *amancebamiento* duermen; la *embriaguez* es su bebida; *el adulterio, el homicidio, el duelo y el irrespeto a la justicia*, son hazañas de los valientes y de serlo se precian todos; *el perjurio* es virtud; *ayudarse en los hurtos* es socorro a sus necesidades; *la ociosidad* es la ocupación común; de día *duermen* y de noche *holgan*; aprender la doctrina es *vileza*; *la Iglesia y la misa, ni verlas*; al *cura* hay muchos que no lo conocen y quizá *ni de Dios saben según viven* (A.H.N.C., Colonia, Juicios

criminales, TCXXXI, folios. 957-982. El énfasis es nuestro. Citado en Zuluaga, 1993:54).

A este respecto, cabe mencionar con Bourdieu comentado por Jelin, que “el poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman. [...] la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quién lo enuncia” (Jelin, 2002: 35). Es decir, las estrategias implementadas en el proyecto civilizatorio, en su propósito de construcción del imaginario occidental de hombre y de blancura, no se reducen a hacernos ver que se trataba de entelequias raciales, morales o jurídicas, las cuales solo se instauraron en la profundidad de las subjetividades e imaginarios; por cuanto además de ello, también se instauraron en los cuerpos y las sexualidades; en otras palabras, poseían una materialidad concreta, pues

[...] se hacían sobre individuos cuya función era ser mano de obra al servicio de los propietarios de minas, haciendas y encomiendas. Indios y negros eran vistos como propiedad personal, sujetos a las leyes que regulaban la herencia, las deudas o los impuestos, y excluidos por tanto de todos los privilegios civiles y eclesiásticos. Esta condición de servidumbre fue, sin lugar a dudas, la base material sobre la cual el estamento dominante construyó su imaginario cultural de pureza racial (Castro-Gómez, 2005c: 81).

Ahora bien, la implementación de una estructura específica de dominación en las colonias, sustentada en las premisas de la superioridad étnica y cognitiva de los europeos, devela el problema de fondo: *la imposibilidad de reconocer al otro y lo*

otro en su plena diferencia. De ahí, su insistencia en lograr que los dominados adoptaran el horizonte civilizatorio de los dominadores y, en cumplimiento de dicho propósito, la violencia epistémica y la imposición de la razón colonial sobre los cuerpos y las subjetividades, jugaron un papel decisivo a la hora de vehicular y profundizar el dominio colonial.

La presencia del otro [el indígena y el negro] en el marco del proyecto civilizatorio en América, implicó el (des)encuentro con una otredad, cuyo origen y configuración cultural hacía imposible su reducción a las figuras de otredad y de mundo conocidas por los españoles. De esta manera, –como señaló Villoro (2002: 178) –las culturas extrañas debieron ser comprendidas por las categorías propias de la civilización occidental cristiana. Muy seguramente “el miedo de Occidente al fantasma del panteísmo, por una parte, y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo por la otra” (Panikkar, 1999: 90), sea una de las razones de fondo por las cuales Occidente²⁰, recurrió a la creación de protocategorías

²⁰ Más allá de ser una realidad geográfica, Stuart Hall plantea comprender el sentido de “Occidente”, como una idea o concepto, cuya operatividad puede ser vista de diversas maneras: 1) para caracterizar y clasificar sociedades en diferentes categorías; 2) como un “sistema de representación”, que recurre a un lenguaje, a imágenes e imaginarios de cómo son las diferentes sociedades, culturas, gentes y lugares; 3) para explicar la *diferencia*; es decir, como estándar o modelo de comparación y 4) para proveer criterios de evaluación con los que otras sociedades están clasificadas y alrededor de los cuales poderosos sentimientos positivos y negativos se agrupan. En resumen, funciona como una *ideología*. De acuerdo con Hall, “Occidente” produce muchas formas diferentes de hablar de sí mismo y de “los Otros”. Pero lo que hemos llamado el discurso de “Occidente y el Resto” se convirtió en uno de los más poderosos y formativos entre estos discursos. Se convirtió en la forma dominante en la que, por muchas décadas, Occidente se representó a sí mismo y a su relación hacia “el otro” (Cfr. Hall, 2013).

duales de confrontación, orientadas a producir y reproducir abismos y heridas existenciales a todo nivel: teología–filosofía, sobrenatural–natural, sagrado–profano, superstición–fe, ciudad de Dios–ciudad del hombre, bien–mal, materia–espíritu; interior–exterior; horizontal–vertical, temporal–eterno, etc. Así como también, a negar, excluir, racializar e invisibilizar la presencia y emergencia de visiones de mundo disruptivas.

A este respecto, Luis Villoro –para quién el estudio y reflexión sobre el problema de la alteridad ha ocupado un lugar destacado y le ha merecido un amplio desarrollo en su larga trayectoria intelectual²¹– plantea que toda cultura tiene una forma especial de ver el mundo, la cual se basa en valores y categorías que inciden en la comprensión del otro, ya sea con fines de reconocimiento o de dominación. Según el filósofo mexicano, en el intento de comprensión del otro, se presentaron tres niveles o estadios en el reconocimiento del otro (Villoro, 1998: 155-167). Niveles que son asumidos aquí, como unidades de análisis, en tanto permiten situar conceptualmente la problemática de la alteridad religiosa.

²¹ Entre las obras del filósofo mexicano Luis Villoro, donde el problema de la alteridad ha quedado expresado, particularmente por reflexiones histórico-filosóficas sobre algunos aspectos de la realidad social y cultural de México, se destacan: *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México* (1950), *El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia* (1953), *El Poder y el Valor. Fundamentos de una Ética política* (1997), *Estado Plural, Pluralidad de Culturas* (1998), *De la libertad a la Comunidad* (2001), *Los Retos de la Sociedad por Venir. Ensayos sobre Justicia, Democracia y Multiculturalismo* (2007) y, *La Significación del silencio y otros ensayos* (2008).

En *el primer nivel*, se intentó reducir al otro a las categorías y valores de la sociedad dominante, recurriendo para ello, a las analogías como dispositivos de interpretación de las otredades [culturas]. Es decir, se buscó establecer rasgos que particularizaran a la cultura ajena en aquellos que le podrían ser semejantes a la cultura propia. Sin embargo, las expresiones y prácticas religiosas de los negros [y de los indígenas] en América, no constituían un referente conocido para poder ser analogado.

Las fuentes de la idea occidental de Dios, sustentadas en la tradición griega y en la trascendencia de los monoteísmos de los textos bíblicos, distaban de poder ser asemejadas a las expresiones y prácticas religiosas de los negros, en tanto estas encuentran su sentido y significado en visiones cosmogónicas, cuya fundamentación no está en textos escritos ni en sistemas religiosos con pretensión de universalidad, sino, en la memoria de los ancestros, su inmersión en la tradición oral y vivir la inmanencia de lo sagrado en y entre ellos. No menos semejante, respecto a los patrones civilizatorios cristianos, resultaban las nociones sobre lo sagrado [lo divino], lo humano, el cuerpo, la muerte, la historia y el tiempo. Mientras en el ideal cristiano, lo divino, como realidad contingente, es posibilidad de lo humano y Dios puede ser sin lo humano; en las experiencias religiosas de los negros, la inexistencia de “una diferencia ontológica profunda entre las fuerzas divinas y las que animan a los hombres” (Villoro, 2002: 179), hace que la divinidad no sea asumida como un absoluto respecto a lo humano, como tampoco, en un principio concentrador; es decir, lo humano es condición de lo divino, en tanto lo expande y explicita. Es más,

la experiencia espiritual es corporal y emotiva; por lo tanto, lo sagrado y lo religioso no implica la supresión de lo corporal y lo emotivo. Quizá por ello, los rituales en el marco de estos universos religiosos, más allá de ser tecnologías, constituyen espacios de expansión y expresión de acciones, palabras, creencias y del cuerpo, en estrecha relación con el entorno natural y cultural.

Ahora bien, la imposibilidad del ideal cristiano de encontrar algún análogo, mejor aún, de traducir la otredad de aquellos universos religiosos y culturales, no dejaba más opción que poner en cuestionamiento la humanidad de los negros [y de los indígenas]. La percepción de aquella otredad, asociada a lo oculto y demoniaco, representaba un peligro que debía ser conjurado. Dicho en otros términos: “Es el hombre occidental quien revela ahora, a la luz de la Escritura, su engaño. Una vez calificado el otro de satánico, sólo cabe proponerle una alternativa: renegar de su mundo sagrado o ser destruido” (Villoro, 2002: 179). Así, frente a la alteridad radical e irreductible, la lógica del dominio y de la aniquilación, fue la vía expedita del proyecto civilizatorio.

El *segundo nivel*, consistió en reconocer al otro, – independientemente de sus universos religiosos o vínculos étnicos y culturales – en su condición de igual depositario de derechos ante la ley terrenal [Ley de Gentes] y divina [en tanto criatura de Dios]. Esta condición de igualdad, cuyo propósito era superar la vía de la imposición y sumisión (primer nivel de comprensión), buscaba aceptar y mejorar la cultura de los otros, mediante su incorporación a los patrones civilizatorios

cristianos. En este empeño, el proceso no significó más que citar al otro para juzgarlo como igual, ante el tribunal de las exigencias universales cristianas. Exigencias con carácter de ‘objetividad’, que prescribían el recto, justo y verdadero curso a seguir por las otredades en su desarrollo.

Dentro de este contexto, la validez y legitimidad de las interpretaciones de los otros, al igual que su configuración cultural, resultaban inadmisibles para la visión occidental. Lo anterior, por no provenir de la misma visión, así como también, por no estar situadas en términos simétricos con ella. Esta situación refleja de alguna manera, la tendencia a la absolutización de lo propio (visión cristiana occidental), al erigirse como patrón y modelo regulador de lo religioso, lo que en consecuencia, condujo hacia la relativización de las visiones y tradiciones religiosas de los otros. Situación que, parafraseando a Díaz (1998:10-11) supuso la no existencia de un alter ego, cuya alteridad se preserva, ni se hace de la relación interpersonal la base de la identidad del sujeto; pues la condición sociocultural y existencial del yo que piensa, fue asumida como potestad para poner en duda enteramente todo, menos su propia condición, tornándose de esta manera, la conciencia como irreducible.

Así, el otorgamiento de este derecho a la ‘igualdad’, más allá de representar una oportunidad para transformarse en sujetos, situaba los valores religiosos y culturales de los otros, en objeto de cuestionamiento. A este respecto, Manuel Zapata Olivella pone el acento en el problema de fondo, cuando se formula con sentido y pertinencia la pregunta: “¿Hasta qué punto la idea de igualdad de todos los hombres ante dios

coabraba vigencia en el mundo de la esclavitud, donde unos gozaban de los bienes terrenales y otros, igualmente ‘cristianos’, debían sufrir toda clase de privaciones y atropellos?” (Zapata, 2011: 108). No obstante, sin entrar en consideraciones sobre las contradicciones existentes entre los postulados doctrinales y las prácticas de la Iglesia, en términos de ser negadoras de la fe promulgada, como tampoco, sin cuestionar si efectivamente los procesos de conversión religiosa contribuirían a la liberación de los negros de sus cadenas; la cultura del negro [y del indígena] resultaba intolerable para llegar a constituirse como una alternativa viable a la cultura occidental. Por ello, como asegura Luis Villoro, “el otro, en realidad, no es aceptado como sujeto de significado, sólo como objeto del único sujeto” y agrega, “[...] se reconoce la igualdad del otro, pero no su plena diferencia” (Villoro, 2002: 158-159).

Finalmente, Villoro señala *un tercer nivel* que consiste en reconocer al otro desde su igualdad y en su diversidad. Podría entenderse este nivel de comprensión del otro, como una actitud que comporta una apertura tal, que de un parte, interpela y se deja interpelar por la diversidad, multiplicidad y variedad de formas de pensar y de actuar y, por otra, que dialoga en el marco de una diversidad convergente; es decir, no dominada ni colonizada religiosamente por una sola tradición cultural. Ello significaría reconstruir un contexto y trazar un camino hacia la validez y legitimación de los sistemas representacionales excluidos; es decir, lograr que las otredades—siguiendo a Fornet— superen la “hermenéutica del invasor” y por tanto,

“digan su propia palabra y articulen su logos sin presiones ni deformaciones impuestas” (Fornet, 2001: 44-45).

Sin embargo, el reconocimiento cabal del otro, rebasaba los límites formales de dicho nivel de reconocimiento: aceptar las interpretaciones que los negros hacían de sus universos simbólicos y religiosos, removía y trasgredía las bases de la tradición histórico-lineal de la civilización occidental. Es decir, alteraba la verdad y la presencia de una religión impuesta, al mismo tiempo, que descentraba la lógica y la ontológica de una cultura cimentada sobre dicha religión. Por ello, como asegura Villoro,

La discusión se realiza, desde el inicio, en los límites que señala un solo paradigma, el del europeo, y éste jamás podrá concebir que el resultado del diálogo fuera ponerlo en cuestión. Sólo el colonizado puede ‘convertirse’, nunca el colonizador (Villoro, 2002: 167).

Es claro entonces, que las visiones sobre lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad en los universos simbólicos de los negros, plantea una realidad histórica que se traduce en la búsqueda existencial tendiente a insertar la divinidad en lo humano; es decir, son alteridades que se inscriben en las identidades divinas, en tanto pueden convivir con ellas. Fenómeno que se desarrolla y expresa, a través de una gramática de la percepción relacional y simbiótica entre la naturaleza, la vida y la sociedad; la movilidad y la posibilidad; la realización antes que de obediencia a una norma y, en el predominio de la acción, la manipulación de cosas, la corporalidad y la incertidumbre.

Se trata de visiones que no contemplan la existencia de una separación transparente entre lo material y lo espiritual, así como tampoco, entre la vida y la muerte. Es la muerte la que refuerza el sentido de la vida y permite establecer vínculos mucho más fuertes con lo sagrado. Aspectos que se manifiestan en el encuentro y en la forma en que los negros se relacionan con lo sagrado: creencias, ceremonias y rituales. Así como también, en las intervenciones de lo sagrado [y de sus intermediarios] en el plano de los asuntos cotidianos, en tanto pasan de ser instancias simplemente *hierofánicas* (manifestación de lo sagrado) para convertirse en instancias cruciales y determinantes que colman sus necesidades religiosas inmediatas y, en muchos casos, con funciones *taumatúrgicas*, en otros términos, productora de milagros.

Lo anterior y muchos aspectos más, como resultado de la capacidad de reinterpretación en la dinámica de las transformaciones de la vida de las comunidades negras y del poder cohesivo que estimula las representaciones identitarias frente a las abstracciones con valor universal. De ahí, que la aceptación y reconocimiento de estas visiones en el marco del ideal cristiano occidental, haya resultado un empeño imposible. Planteamiento que va a ser reafirmado por Villoro, cuando señala que:

[...]Quizás existen culturas que no pueden aceptar la presencia de lo otro. [...] el encuentro entre el occidente y las civilizaciones americanas nos suministra el mejor ejemplo de la enorme dificultad de una cultura de rebasar su propio marco de creencias básicas. Frente a *la alteridad* extrema, cada una de las dos civilizaciones trató de comprenderla a partir de su propio marco cultural,

integrándola en su propia figura del mundo. Pero esa empresa fue inútil. La cultura extraña resultó una alteridad inaceptable (Villoro, 2002: 176- 177).

Hasta aquí, hemos presentado una caracterización de las formas en que históricamente la alteridad religiosa ha sido negada o considerada como inaceptable, en el marco del ideal cristiano occidental. Alteridad religiosa que no representa tan sólo una dinámica de diferenciación, sino formas particulares de diferenciación, sustentadas en el etnocentrismo²². Es decir, cómo nos descubrimos ante la mirada del otro; cuáles son las imágenes y representaciones que surgen de la “otredad” y del “nosotros”, a partir de figuras de mundo distintas dentro del mismo universo. Imágenes que en el caso de las comunidades negras e indígenas, se proyectaron a partir de la desigualdad, la diferencia y la diversidad [niveles o estadios en el reconocimiento del otro], cuyas construcciones simbólicas desde el horizonte de lo religioso, denotaron lo abominable, lo salvaje y lo exótico, respectivamente.

²² El etnocentrismo supone el acto de ver y analizar al mundo (valores, creencias, prácticas, etc.) de acuerdo con los parámetros de la cultura propia. En términos de Todorov, el etnocentrismo “consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco” (2003: 21). Por su parte, el antropólogo estaban Krotz expresa a este respecto que “La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. “Etnocentrismo es la condición humana de la alteridad” (Lewis, 1976:13) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica” (1994: 9). Véase también: (Grimson, Merenson y Noel, 2011).

2.2. CIMARRONAJE: URDIMBRE DE RELIGIOSIDAD

Hemos señalado que para el proyecto civilizatorio occidental, las visiones sobre lo sagrado, la religiosidad y la espiritualidad de las otredades, – en nuestro caso, de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía– fueron signadas como alteridades religiosas inaceptables. Rechazo, estigmatización y criminalización, que contó con el asentimiento del Estado y particularmente, de la Iglesia Católica, al igual, que con los medios operativos para lograrlo.

Este proceso contribuiría decididamente, de una parte, a convertir el catolicismo en la expresión religiosa dominante, a partir del siglo XVII [con los reyes católicos] y por otra, a la construcción de un legado religioso con particulares características, resultante de la conjugación de elementos provenientes de distintas rutas: la amerindia, la europea y la africana. Lo que daría lugar, a la construcción de unas culturas originales o propias e históricamente situadas, en el marco de la relación/tensión con el cristianismo y, específicamente con el catolicismo como religión hegemónica con pretensiones coloniales.

Vale la pena señalar aquí, que si bien la Iglesia Católica se había convertido en un canal para la imposición y control de valores que introducían al esclavo en la cultura; de manera ambivalente, proveyó al esclavo de un espacio para su supervivencia cultural, pues la Iglesia se tornaría en una institución y en un conjunto de creencias, tanto para los señores como para los esclavos (Cfr. Navarrete [2008], 2011: 96). De

esta manera, lo religioso en el contexto latinoamericano estaría inmerso culturalmente –siguiendo a Losonczy (2006) –, en al menos, tres sistemas simbólicos o fuentes de la religiosidad²³: el de sus orígenes africanos; el del catolicismo hispánico, eclesial y popular y, el del sistema chamánico de las comunidades indígenas. Este último, sobre la base de comunidades negras que coexisten o están interétnicamente relacionadas con comunidades indígenas.

Ahora bien, nos referimos aquí a la construcción de culturas originales o propias, en tanto fueron construidas bajo circunstancias históricas ajenas, distantes y sobre todo, no conocidas ni elegidas. Los testimonios históricos dan cuenta de cómo fueron embarcados los negros del África a territorio americano, de las penas, dolores y tristezas que embargaban las almas y los cuerpos de aquellos negros esclavos violentados y arrancados de su territorio madre, de lo que significaba la ‘cuarentena’ en tierra firme, del sentido de la comercialización de su dignidad, de las injusticias e inhumanidades a que fueron sometidos, del legado espiritual y cultural que traían por dentro y de las formas traslapadas como lograban establecer comunicación entre ellos. Cuadro de muerte, como asegura Zapata Olivella (2011: 107), en el cual, tal vez sea correcto no hablar de los sobrevivientes de dicho proceso, puesto quienes

²³ Sobre las tres fuentes de la religiosidad latinoamericana (la heredad amerindia; los aportes de la religiones africanas bajo la forma de esclavitud, cimarronismo y procesos emancipatorios y, la presencia masiva del cristianismo, tanto en su versión católica de origen ibérico, como bajo la forma de protestantismos de origen europeo) y la evidencia incontrovertible de comunicación entre dichas fuentes, véase: (Losonczy, 2002b).

lograron escapar con vida de las atrocidades del tráfico negrero, sólo vieron prolongar su agonía. En este orden de ideas, Marx señala que:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio; bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (Marx, 1983: 107).

El desarraigo forzado de los negros y su consecuente de-socialización [al mercantilizar sus seres como objetos]; la negación de su condición de personas, al adjudicarles en principio, una cifra en remplazo de sus nombres propios y, posteriormente, ser bautizados²⁴ católicamente con nombres y apellidos españoles; su reducción a la condición de esclavos al servicio de un amo en plantaciones y minas; la pérdida del sentido de relación con la cultura, con la totalidad de lo religioso y con las formas de organización social de donde procedían; la imposición de un patrón epistémico, lingüístico, sociocultural y religioso y, la preservación de la

²⁴ El bautismo fue una de las prácticas que definiría y dinamizaría el proceso de evangelización de los negros esclavos introducidos en tierras americanas. Hecho, que al mismo tiempo, contribuiría a producir rupturas con los puentes espirituales y religiosos de referencia africana. A modo de ilustración, recordemos aquí lo expresado en una de las constituciones dedicadas por el Sínodo de Bahía a la evangelización de los negros, la cual, guardando los matices e intensidades particulares, fue una práctica generalizada en territorio americano: “Y para la mayor seguridad de los bautismos de los esclavos brutos y bozales y de lengua no conocida, como son los que vienen de Mina y muchos también de Angola, se hará lo siguiente: Una vez que tengan algún conocimiento de nuestra lengua o por medio de intérpretes, servirá la instrucción de los misterios, que ya advertimos que está recogida en el libro 3º, n° 579. Y solo se añadirían a los sobredichos las preguntas que siguen: ¿Quieres lavar tu alma con agua santa?, ¿quieres comer la sal de Dios?, ¿echas fuera de tu alma todos tus pecados?, ¿quieres ser hijo de Dios?, ¿echas fuera de tu lama el demonio?”. Véase: (Constitución 50. Citado en Marzal, 2002: 304).

vida en situaciones extremas y en contextos desconocidos, fueron circunstancias directamente encontradas y no elegidas, a partir de las cuales los negros construyeron su propia historia y la cultura que la sustenta.

Por tanto, más allá de una relación de causalidad, propia del determinismo histórico [poner límites a nuevos horizontes]; las comunidades negras ante la presencia viva del sometimiento y la dependencia, y ante la imposibilidad de eludir las circunstancias que producen dicha realidad histórica, se articularon como sujetos para enfrentarla. Articulación que se hizo, –siguiendo a Briones (2007: 59) –a partir de un trabajo de identificación que operó suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), sin que dicho trabajo de articulación haya operado bajo circunstancias por ellos elegidas.

Para ello, recurrieron al *dis-rumpir*, entendido éste, como pensamiento y acción que supuso ruptura, –pero con cambio de dirección–, con toda visión impuesta [autoritaria] sobre la vida, la naturaleza, el territorio, la sociedad y lo sagrado. Así como también, mediante la puesta a disposición de elementos *alterativos* que intervengan, modifiquen y reestructuren el contexto: la creación de cosmovisiones y universos simbólicos propios que sustentan sus prácticas religiosas y espirituales [difícilmente comprendidas por la oficialidad eclesiástica] y, la reafirmación de la cultura construida por ellos, mediante el desarrollo de formas diversas de preservación cultural. Vale la pena precisar aquí, que:

Los poderes colonizadores negaron la existencia de lo no-cristiano y de toda acción que pusiera en peligro la estabilidad del orden imperante; las prácticas religiosas y mágicas, los ritos de iniciación, las ceremonias funerarias, el culto a los ancestros y las festividades tradicionales se vieron interrumpidas, en consecuencia, el negro tuvo que optar por diversos canales para expresar y crear cultura (Navarrete, 1995: 73).

Por ello, un importante elemento que contribuiría al agenciamiento y en consecuencia, a visibilizar, vehiculizar y potenciar dichos procesos, lo va constituir el cimarronaje²⁵. Francisco Zuluaga afirma a este respecto que,

[...] al negro esclavo no le bastaba la superación de la esclavitud como relación personal con el amo, por la compra o adquisición de su libertad; tampoco tenía mecanismos para superarla. La mejor opción que se les presentaba era la de construir una comunidad con algún ejercicio de territorialidad, que le brindara posibilidades de establecer relaciones de socialización, organización del parentesco y participar de la construcción de una cierta sociedad civil, la solución era el levantamiento y la huida para construir *palenques* (Zuluaga, 2010:96).

²⁵ De acuerdo con José Jorge de Carvalho, “Las tradiciones culturales afroamericanas siempre tuvieron, desde el inicio de la esclavitud en las Américas, una postura contra-hegemónica. El primer ejemplo de ello fue la lucha por romper con el sistema esclavista, conocida desde el siglo XVI como cimarronaje: la fuga constante de las plantaciones o de las minas para reconstruir comunidades en régimen de libertad. Las comunidades de cimarrones empezaron ya en las primeras décadas del tráfico atlántico y, lo que es más importante: surgieron simultáneamente en todos los países de las Américas y del Caribe, independientes una de la otra” (Carvalho, 2009:35). Para profundizar sobre cimarrones, cimarronajes y palenques en Colombia, véase entre otras fuentes: Escalante (2002); Friedemann (1993, 1994); Friedemann y Arocha (1986); Losonczy (2002a); Maguemati., *et al* (2012); McFarlane (1991); Navarrete (2001, 2003,2005, 2011); Romero (1994); Serna (1990); Zuluaga (1993b).

En la misma dirección de este planteamiento, Luz María Martínez, comenta que,

[...] los hijos de África, en lucha contra el ambiente y escapando de la posesión del blanco, conquistan a costa de grandes sufrimientos el derecho de poner en práctica su creatividad, capacidad de adaptación y experiencia colectiva, recurriendo a su tradición ancestral y creando nuevas formas de cultura a las que se puede llamar, con toda propiedad, culturas o sociedades cimarronas (Martínez, 1995:611).

Estas perspectivas nos remiten a pensar, que en dicho proceso de creación y expresión sociocultural, desempeñaría un papel originalmente decisivo, la activación y puesta en juego de los legados espirituales ancestrales y los saberes socioculturales de donde provenían [África], con aquellos adquiridos, provenientes de la relación con los indígenas y los europeos. Es más, “Deive (1989) y Price (1981) señalan la importancia que pudo tener la religión dentro de las culturas cimarronas como forma de protección ante las incertidumbres de la vida en huida y también como legitimadora de liderazgos” (Serrano, 1998).

Sobre este planteamiento y sus implicaciones, resulta conveniente recordar aquí, que los tempranos estudios sobre los afrodescendientes en América Latina a comienzos del siglo XX, pasando por la notable influencia de los trabajos de Merville Herskovitz, Fernando Ortiz, Raimundo Nina Rodrigues y Roger Bastide²⁶, dieron

²⁶ Hacemos referencia aquí, entre otras fuentes: Nina Rodrigues, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (1900) e

lugar a una polarizada discusión acerca de la presencia de las culturas esclavas en América y, en modo particular, sobre las denominadas “retenciones” o “supervivencias africanas”; es decir, en relación a su existencia o inexistencia, continuidad o discontinuidad, etc. A este respecto, es importante anotar –siguiendo a Hernando Andrés Pulido (2011)– que en el contexto colombiano durante la década de los noventa, dicho debate académico fue retomado y desarrollado animosamente, bajo una lógica de representación dicotómica y sin consenso en torno al mismo. Este fue definido en términos de dos supuestos enfoques antropológicos enfrentados en la comprensión de la gente negra, con los consecuentes efectos para apuntalar sus reconocimientos políticos y culturales, cuyo especial énfasis estuvo puesto en la distinta posición respecto a la matriz africana: la “afrogénesis” y la “euroindogénesis”²⁷.

Os africanos no Brasil (1932). Herskovits, Melville. [1928] 1968. *The American Negro*. Indiana University Press, Bloomington; [1941] 1958. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press; [1930] 2008. “*The Negro in the New World: The Statement of a Problem*”. En. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 32, No. 1. (Jan. - Mar.) pp. 145-155. Ortiz, Fernando. [1940] 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho; 1946. *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial Páginas; 1953. *La transculturación blanca de los tambores negros*. Caracas: Imprenta Nacional; 1975. *Los negros esclavos*. Editorial de Ciencias, Instituto Cubano del Libro. 1991. *Estudios etnosociológicos*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Bastide, Roger. 1969. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial. 1970. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu editores. Buenos Aires. Argentina.

²⁷ Sobre este debate académico en Colombia, véase, entre otros: Pulido Londoño, Hernando Andrés. 2011. “Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005”. Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia; Díaz Díaz, Rafael. 2009. “Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate”, en Arocha, Jaime (ed.). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. CES, Grupo de Estudios Afrocolombianos, Universidad Nacional de Colombia: Bogotá; Restrepo, Eduardo. 2005. *Políticas de la Teoría y Dilemas en los Estudios de las Colombias Negras*. Colección Políticas de la Alteridad, Editorial Universidad del Cauca: Popayán; Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. CES, Universidad Nacional de

No obstante y sin desconocer los aportes de estos dos enfoques –[y de las variables que allí se desprenden], cuyos marcos teóricos de interpretación y análisis, se han convertido en referentes obligatorios para el estudio de las comunidades negras en Colombia–, consideramos para los fines de este estudio, de acuerdo con Jean Rahier²⁸, que los elementos de orígenes distintos: africano, amerindio y europeo, se habrían integrado en una totalidad, haciéndoles sufrir algunas transformaciones formales o de interpretación, cuya diversidad de orígenes en la configuración de su cultura, no les causaría ningún desgarramiento del alma (Cfr. Rahier, 1985: 12). Consideración que va a ser corroborada por Norman Whitten, cuando afirma que en dicho proceso

[...] cualquiera que sea la configuración de eventos y de status, cualquiera que sean las relaciones particulares entre los esquemas materiales, sociales y mentales, el sentido general que se comunica es el de una sociedad vibrante con fuertes raíces en África y Europa, pero al mismo tiempo, muy del nuevo Mundo (Whitten, 1992:13).

Colombia: Bogotá; Maya Restrepo, Luz Adriana. 1996. “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII [I]. En: Revista Historia Crítica N° 12, Universidad de los Andes: Bogotá.

²⁸ En el caso de las poblaciones negras de Colombia y Ecuador, Jean Rahier ha señalado que “la teoría sobre la continuidad cultural parece caduca. En efecto, para sostener la continuidad cultural entre los negros del continente americano, se debería probar que los esclavos importados de África provenían—considerando cada caso americano separadamente—de una misma región o cultura africana, y además que desde su llegada a una región americana ellos habían experimentado el mismo tipo de esclavitud y consiguientemente los mismos procesos de aculturización. En el caso de los negros de Colombia y Ecuador [...], se admite definitivamente una gran diversidad de orígenes africanos: no se puede identificar honestamente ninguna manifestación cultural tanto en Colombia como en Ecuador con una cultura africana precisa (Rahier, 1985:7).

Así como también por Frederick Cooper (2010), quién refiriéndose a los estudios realizados por Mintz (1996) y Price(1983); el primero en relación a los efectos del azúcar caribeño en la cultura europea, las relaciones de clase y la economía y, el segundo, sobre las conexiones culturales del mundo caribeño, plantea que:

Dichos estudios no señalan la mera transmisión de cultura a través del espacio (como en los trabajos de otros estudiosos en busca de “elementos africanos” en las culturas caribeñas), sino que miran a una zona intercontinental en la que la inventiva, la síntesis y la adaptación cultural tienen lugar, reflejando y alterando a la vez las relaciones de poder (Cooper, 2010:262).

En correspondencia con lo anterior, Navarrete –siguiendo a Eugene D. Genovese [1976] – va a señalar que “las religiones afroamericanas surgieron de la conjunción de varias fuentes, africana, europea, judeocristiana clásica e indígena americana, pero sobre todo emergió como una fe cristiana negra y americana” (2005: 315). Esto nos lleva a postular que, el complejo conjunto de hechos históricos y socioculturales que dieron origen a las más variadas y diversas manifestaciones simbólicas de los negros en el Patía, inicialmente en un contexto de esclavitud y racialización, y posteriormente en uno de exclusión y marginalidad, son la expresión de un proceso de creación y re-elaboración de una realidad sociocultural nueva. En otras palabras, una apuesta a “vivir en condiciones ‘otras’”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías” (Albán, 2007:23).

Quizá, ello permita entender de alguna manera, la definición que adquirieron los patianos de ser comunidades con claros rasgos de ‘cultura cimarrona’, caracterizada por procesos de resistencia y delimitadora de un territorio como escenario de autonomía, tramado por la solidaridad y la cooperación, sin que ello suponga, ausencia de tensiones y conflictos.

Ahora bien, varios son los interrogantes que surgen, a la luz de los anteriores planteamientos. De una parte, se trata de verificar, si en el proceso de conversión y salvación de las almas, agenciado por la Iglesia católica y la Corona, condición básica para llevar a cabo su proyecto civilizatorio cristiano, las poblaciones negras del Patía, realmente fueron evangelizadas y sometidas al pasto espiritual. De otro, si los negros habrían logrado de forma absoluta y completa, internalizar en lo más profundo de sus almas y corazones, los preceptos doctrinarios, rituales y morales del catolicismo, que les fueron transmitidos e impregnados en los procesos de catequización. Otro interrogante sería, si las prácticas de diferenciación y marcación religiosa que afectan a los sujetos, sustentadas en la particular idea de la religión católica de arrogarse en ser la única, verdadera y pura religión, escapan de ser interpeladas por los mismos.

Si bien se trata de inquietudes complejas que pueden ser pensadas desde diferentes horizontes de análisis, nuestro interés estará centrado por el lugar desde el cual la religión, la religiosidad y la espiritualidad son leídas por estas comunidades. Dicho en otros términos, estas preguntas tienen que ver con el *lugar* particular en el que

los discursos y prácticas religiosas son re-localizados y adquieren *sentido* en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía.

CAPÍTULO 3

CULTURA CIMARRONA: PROCESOS IDENTITARIOS Y DE RE-EXISTENCIA

Lo más probable es que los grupos negros e indios desarrollasen paralelamente un bloque de creencias de muy variada procedencia, pero en constante relación con la religión católica que percibían a través de sus amos. Resulta lógico pensar que el intercambio de elementos religiosos empezó con la conquista y que a las religiones africanas e indígenas había que agregar el conjunto de creencias españolas al margen de los límites cristianos (Millones, 1973:41).

En el capítulo anterior, se presentó un análisis desde el punto de vista teórico y contextual, orientado a dar cuenta de la alteridad religiosa; es decir, sobre la idea que se hace el “nosotros” de aquel que se consideraba como diferente (los *otros*), desde la dimensión religiosa y moral, en el marco de relaciones asimétricas de poder. De la misma forma, se ofreció un desarrollo argumentativo sobre el proceso de configuración de una cultura cimarrona en el valle geográfico del río Patía y sus implicaciones en las formas en que se teje la religiosidad y espiritualidad en estas comunidades.

Ahora, en estrecha relación con estos planteamientos y reflexiones, el presente capítulo ofrece un desarrollo teórico-conceptual desde el punto de vista filosófico y

antropológico, en torno a conceptos o unidades de análisis como disidencia, resistencia, re-existencia, identidades, *éthos* cimarrón y cimarronaje religioso; los cuales pueden ser rastreados en las prácticas socioculturales y religiosas, en las experiencias cotidianas y las vivencias comunitarias de los patianos.

Teniendo en cuenta lo anterior, proponemos pensar en la posibilidad de un *cimarronaje religioso* en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía (Cauca), impulsado históricamente por la condición de un *éthos cimarrón*, el cual habría permitido la emergencia de otra lógica o la construcción de un nuevo horizonte religioso, que se reafirma mediante discursos y prácticas religiosas de re-existencia.

3.1. RESISTENCIA, DISIDENCIA Y RE-EXISTENCIA

En otro trabajo (Rosero, 2009) he señalado que los estudios y reflexiones sobre los procesos de lucha de las comunidades frente a las injusticias estructurales producidas por la discriminación racial y la exclusión social en América Latina, han abierto una interesante línea de análisis que cuenta ya con una larga trayectoria en el ámbito de las ciencias sociales. Fenómeno que expresa y refleja de algún modo, una apertura en los estudios sobre el poder y la dominación, caracterizada por el desplazamiento hacia temas y problemas de la resistencia de los dominados frente a los imperativos de la dominación, cuyo énfasis ya no recae exclusivamente en los mecanismos de dominación y reproducción social, sino en la configuración cotidiana

de las relaciones de poder en las clases subordinadas y su relación con lo simbólico en contextos locales. Hecho que en consecuencia, ha dado lugar al desarrollo de diferentes enfoques conceptuales sobre las resistencias²⁹ y sus implicaciones en contextos históricos, socioculturales y políticos específicos.

Para el caso que nos ocupa, el énfasis estará puesto en tres unidades de análisis, cuya pertinencia y fuerza interpretativa contribuyen a comprender los procesos de lucha y agencia de las comunidades negras del Patía, a saber: *resistencia*, *disidencia* y *re-existencia*. Hacemos referencia a las nociones que nos ofrecen los intelectuales colombianos Diego Jaramillo Salgado (2006, 2009, 2013), Gabriel Restrepo (2011,2012) y Adolfo Albán Achinte (2007, 2009), respectivamente.

Postulamos aquí, que se trata de tres unidades de análisis interrelacionadas, las cuales permiten pensar la emergencia de la *re-existencia* como discursos y prácticas

²⁹ A este respecto, se destacan, entre muchos otros, los desarrollos conceptuales ofrecidos por Mely González (2001) sobre “cultura de la resistencia”; los ensayos testimoniales sobre procesos de disidencia, rebeldía e insurgencia en comunidades indígenas y negras de América Latina de Martin Lienhard (2008), el trabajo de Guillermo Bonfil Batalla (1997) sobre “resistencia cultural” y “contactos culturales asimétricos”; los planteamientos de Luis Villoro (1997) sobre “poder y contrapoder”; el estudio de E. P. Thompson (2000) sobre justicia, “economía moral” y “motines de subsistencia”; el trabajo detallado de James C. Scott (2000) sobre formas abiertas y declaradas de resistencia y, las formas de resistencia disfrazadas; el complejo trabajo sobre la injusticia de Barrington Moore (1989), de quien Scott reconoce su notable influencia. No menos importante, resulta la reflexión de Raúl Fornet-Betancourt, quién acuña el término “desobediencia cultural” por analogía con el concepto de “desobediencia civil”, para resumir la función del quehacer filosófico como fermento de transformación en tradiciones culturales estabilizadas. “Desobediencia cultural” es pues, según Fornet, praxis cultural de la liberación e instrumento para evitar la sacralización de las culturas, convirtiendo las fronteras en puentes sin casetas de aduana (Cfr. Fornet, 2001: 184-189).

donde confluyen, se entrecruzan y se complementan las *disidencias* y las *resistencias*. Veamos brevemente en qué consisten estas unidades de análisis.

Los planteamientos teóricos sobre las resistencias ofrecidos por Jaramillo (2006, 2009, 2013), se inscriben en el marco de procesos específicos con las comunidades indígenas; no obstante, su alcance analítico permite la comprensión de otros procesos y contextos socioculturales y comunitarios, sobre la base de que las luchas de resistencia son, en sentido amplio “[...] una especie de esperanza para quienes se han negado a aceptar que sólo el capitalismo sea la sociedad deseable” (Jaramillo, 2013: 25).

Para este pensador, la resistencia es entendida,

[...] no únicamente como contestataria al ejercicio de la dominación; ya sea cultural, política, económica o social, sino también como una forma afirmativa de construcción de procesos culturales, económicos, políticos y sociales propios. No está opuesta a la Revolución, ni la excluye. Ni tampoco reniega de reformas ni de transformaciones radicales de la sociedad. [...] La resistencia comporta una forma de confrontación al ejercicio de la hegemonía, en una lucha que tiende a superar la amenaza de destrucción de su propia vida cultural y social (Jaramillo, 2006).

De acuerdo con Jaramillo, los procesos de resistencia no se reducen ni se agotan en la confrontación a las formas de hegemonía. Las resistencias también constituyen formas positivas de producción, en tanto que hace de ellas, la multiplicación de las

prácticas que producen cultura, el desarrollo de propias formas de pensamiento o de pensamiento propio, la transformación equilibrada de la naturaleza, y mecanismos específicos de la confrontación. De allí, según Jaramillo, que las resistencias no puedan asumirse en una sola vía, la de la confrontación, sino también, y principalmente en la de la construcción de modelos de vida y de desarrollo que alimentan tanto las prácticas ancestrales como las que se derivan de la interrelación y confrontación de las otras con que inevitablemente entran en relación. Por otra parte, precisa que las resistencias deben ser entendidas

[...] como algo originado en aquello que ha podido sobrevivir a la dominación, al ejercicio de la hegemonía. Ese “volver a las raíces” regresa al mito del origen que no se ancla en un primer momento hacia el cual todos debieran volver; sino que se rehace en el tiempo a través de la memoria que integra la capacidad creativa de la colectividad (Jaramillo, 2009).

Este planteamiento, según Jaramillo, no remite a concebir que los procesos culturales, en el marco de las comunidades, se mantengan iguales a lo que fueron sus formas originarias. De lo que se trata, es de una reinvenición permanente propiciada por los embates de la colonización, el ejercicio monárquico, el implacable despotismo religioso de la iglesia católica y las fluctuaciones del desarrollo capitalista. Precisamente, esto permite comprender, de acuerdo con Jaramillo, el mantenimiento de lenguas, la persistencia en las cosmogonías, las tradiciones médicas, los ritos, las músicas, entre otros aspectos, como atributos que le dan condiciones específicas a la razón de ser a los miembros de ciertas comunidades, en

especial indígenas. Por su parte, no es menos significativo, el hecho que se mantengan formas organizativas impuestas por la corona española, como los cabildos y los resguardos, y otras, producto de sus formas de encuentro comunitario, como las mingas (Cfr. Jaramillo, 2006).

En este mismo orden de ideas, pero en el contexto territorial de los afrocolombianos, se sitúa la perspectiva de Gabriel Restrepo (2011,2012), quién le otorga mayor valor e importancia a la noción de *disidencia* (*di sedere*, cambiar o apartarse del lugar). Según Restrepo, la noción disidencia es más fecunda que la de resistencia (*resistere*, ocupar el mismo lugar), puesto que la resistencia sigue la “lógica de la mecánica y cinética clásicas: reacción proporcionada a la acción” (2011: 192); mientras la disidencia:

[...] que es lo que han experimentado pueblos enteros de la diáspora africana, no sólo se aparta del lugar del poder, de su topos, y estos son los cimarronajes y palenques, sino, quizás más importante, de sus tropos: de sus retóricas de dominación y violencia jerárquica, de intercambios desiguales propios de los mundos de los sistemas occidentales que derivan del biopoder como un control total de la vida [...] (Restrepo, 2012: xxi).

Lo que queremos destacar con el planteamiento de Restrepo, es que la toma de distancia tanto del lugar como de las retóricas del poder religioso, modifica en los sujetos las formas del creer, otorgando así a los mismos, mayor autonomía en la configuración de sus identidades religiosas. En otras palabras, los discursos y las

prácticas disidentes, según Restrepo, “[...] alteran la escena y el libreto, transforman el *topos* o el lugar de confrontación y el *tropos* o el *logos* o la retórica de la contienda (Restrepo, 2011: 192). Alteraciones y transformaciones que desde nuestra perspectiva, permiten a los sujetos religiosos tomar distancia social, simbólica y física y, en consecuencia, construir un ‘no lugar’, como expresión de diferenciación e identificación, en relación al lugar donde se instala y reproduce el poder religioso hegemónico. Aquí, de acuerdo con Restrepo, juega un papel importante la *resiliencia*³⁰; es decir, la capacidad que tienen los sujetos de recuperarse luego de ser sometidos a condiciones concretas de opresión. Tal es el caso de las comunidades negras, quienes hoy son objeto de injusticia, exclusión y marginalidad y, que en su pasado histórico padecieron el flagelo de la esclavitud y la racialización.

Finalmente, y en modo particular, interesa resaltar el concepto de *Re-existencia*³¹, propuesto por Adolfo Albán. Se trata de un concepto que se erige como unidad de análisis, el cual permite encarar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Su emergencia se produce en la construcción de las subjetividades negras. Como tal, la *re-existencia* es concebida por Albán como

³⁰ Gabriel Restrepo afirma que en el ámbito de la ingeniería, la palabra *resiliencia* designa a ciertos metales que son capaces de recuperar su forma luego de ser sometidos a muy intensa presión (Restrepo, 2011).

³¹ Según Adolfo Albán, una posibilidad de escritura de este concepto podría ser REXISTENCIA, en la cual se funde la re-elaboración y la existencia, evitando la separación entre una y otra. Véase: (Albán, 2007: 23).

[...] las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento (Albán, 2007:23).

El argumento de Albán es que los procesos de resistencia emprendidos por las y los esclavizados no se reduce a formas y/o estrategias para hacer frente o contener el poder, sino que implicaron al tiempo, la configuración de proyectos de vida y sociedad, de formas de existir particulares. Dicho en otros términos, los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir; es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. A este respecto, Jaramillo precisa que la re-existencia no supone un volver a existir. Es decir, “no es la vuelta a un pasado que arcaicamente se quiera recrear en el presente. Tampoco es la aceptación de una inexistencia en los períodos más cruentos de su subordinación” (Jaramillo, 2013, 35). En correspondencia con lo anterior, Albán considera que la *re-existencia* implica,

Re-definir y re-significar la vida en condiciones de dignidad y autodeterminación, enfrentando la biopolítica que controla, domina y mercantiliza a los sujetos y la naturaleza, es mucho más que el relacionamiento entre culturas y apunta a cuestionar seriamente las desigualdades de poder, las inequidades de todo tipo, la racialización y la marginalización de grupos étnicos, el

adultocentrismo decisorio, el relegamiento y sometimiento de la mujer en el contexto de las estructuras patriarcales y la negación de diversas alternativas en lo sexual, lo político y lo religioso (Albán, 2009: 85-86).

Este planteamiento, según el autor, es posible ser rastreado en comunidades como la afropatiana en el Valle del Patía al sur del Departamento del Cauca (Colombia). Conviene poner de relieve, que un pensar y un hacer orientados hacia la reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad, sitúa a la re-existencia en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras.

En consecuencia, disidencia, resistencia y re-existencia, van a implicar en el marco de las comunidades negras del Patía, ámbitos y espacios autónomos, cuyos discursos y prácticas provienen de la memoria histórica y cultural en que se confrontan el ejercicio de la dominación, pero a la vez se producen y reproducen las propias condiciones de vida cultural y comunitaria (Cfr. Jaramillo, 2013, 35). Desde el punto de vista religioso, constituyen procesos políticos para enfrentar lo religioso hegemónico, una manera de negociar y afirmar las identidades religiosas, así como también, rupturas de consensos impuestos y acciones de inscripción comunitaria.

3.2. ÉTHOS CIMARRÓN, CIMARRONAJE RELIGIOSO E IDENTIDADES

El palenque El Castigo (ver capítulo 2, nota al pie 15) va a constituirse desde finales del siglo XVII hasta mediados del XVIII, en el reducto de rebeldía de los negros patianos, hasta su progresiva disolución, para dar paso a la conformación de la sociedad patiana. Conviene señalar aquí, que el siglo XVIII, – de acuerdo con Mario Diego Romero–, también “significó para los patianos la llegada de otros pobladores afrocolombianos que llegaron como trabajadores de los hacendados, regando ganado cimarrón en el extenso valle y construyendo haciendas y plataneras (Romero, 2001: 364). Con todo, el nivel de estabilidad alcanzado por el palenque, lo convertirá en escenario por excelencia, de procesos de resistencia; pues en éste “se dio el brote de rebeldía ante la esclavitud, y en él se engendraron prácticas de resistencia que tuvieron continuidad y consolidación en la sociedad Patiana, como sociedad cimarrona” (Zuluaga, 1997: 58). Es más,

El ‘encuentro’ entre la sociedad patiana de afrocolombianos y los hacendados y sus trabajadores produjo situaciones tensas por el control territorial y de los recursos así como por el control social que pretendió la sociedad dominante sobre los afrocolombianos; estos defendieron su territorio con lo que había aprendido a hacer en un valle caliente y de extensa llanura (Romero, 2001: 364).

Lo anterior, como reacción a todas aquellas concepciones e imaginarios proyectados sobre ellos, por parte de las autoridades y de las sociedades mayoritarias, pero sobre

todo, como mecanismos activos de ‘defensa’, –muchos de ellos más explícitos que otros–, ante prácticas represivas y punitivas en su contra. Conviene señalar aquí, que en estas expresiones de rebeldía de los patianos, “se manifestaban desde el odio al blanco y un deseo explícito de venganza por los malos tratos recibidos, hasta la vocación de aislarse para conformar de manera independiente sus propias sociedades” (Agudelo, 2005: 31). Aspecto que Juan Carlos Castillo corrobora cuando afirma que:

Los movimientos de esclavos a finales del siglo XVIII fueron en aumento sobre todo en el sur del país, en la provincia del Cauca, y en las costas Atlántica y Pacífica. [...] La consigna de los esclavos del Cauca era: “muerte a los blancos del Cauca” y señalaban que: “preferían morir antes que servir a cualquier blanco en las haciendas” (Castillo, 2005: 172).

Por tanto, más allá de sostener una actitud pasiva frente a las maniobras del poder, los patianos lograrían rebatir las condiciones de sometimiento, recurriendo para ello, a formas de resistencia fraguadas socioculturalmente, las cuales a su vez, devenían en dispositivos de representación. Es decir, la configuración de una cultura de la resistencia, habría logrado que los negros se cohesionaran e identificaran bajo condiciones de subalternidad, cuyo acento no recaía única y exclusivamente en el repertorio cultural étnicamente propio, sino también, en lo adquirido por relación interétnica a nivel interno como externo, al igual que en las relaciones sociales establecidas a diferente nivel, con el poder religioso y del Estado.

Ahora bien, situar conceptualmente el problema de la cohesión y particularmente, el de la(s) identidad (es), conlleva un trabajo complejo, y no menos complejo, resulta su abordaje en relación a sus implicaciones para la comprensión de las dinámicas socioculturales y políticas en las sociedades contemporáneas. Más aun, cuando “la identidad es a la vez un término nebuloso y omnipresente”, al mismo tiempo, que “seduce y confunde” (Restrepo, 2009:61)). De ahí, que su uso (y abuso), haya llevado a un vertiginoso desarrollo de elaboraciones teóricas y conceptuales en diversos campos disciplinares y transdisciplinares. Es decir, una “verdadera explosión discursiva en torno del concepto de ‘identidad’, al mismo tiempo que se lo sometía a una crítica minuciosa” (Hall, 2003: 13).

Pese a lo anterior, es indudable que el término identidad ha abierto una interesante línea de análisis en el campo de las ciencias sociales y de modo especial, en los estudios culturales y antropológicos en las últimas décadas. Fenómeno que expresa y refleja de algún modo, una apertura en los estudios sobre el poder y la dominación, caracterizada por el desplazamiento hacia temas y problemas de la identidad de los dominados frente a los imperativos de la dominación, cuyo énfasis ya no recae exclusivamente en los mecanismos de dominación y reproducción social, sino en la configuración cotidiana de las relaciones de poder en las clases subordinadas y su relación con lo simbólico-político en contextos locales.

Hecha esta precisión, a continuación queremos llamar la atención sobre algunos supuestos que sobre las identidades nos ofrece el antropólogo argentino Alejandro

Frigerio (2004, 2009). Este sostiene que las identidades son siempre situadas, emergentes, recíprocas y negociadas. Carácter situado y performativo de las mismas, que hace, en términos de su conceptualización, mucho más viable el empleo de *actos de identificación*, en lugar del vocablo identidad. Lo anterior, por cuanto los actos de identificación son puntuales, momentáneos y de coherencia en el tiempo, depende de la relevancia de esa identidad dentro de la estructura de compromisos identitarios del individuo. En este sentido, Frigerio sugiere distinguir entre distintos niveles de análisis de la identidad: personal, social y colectiva³². Considera que la importancia de esta distinción radica en que

[...] los mecanismos de interacción que se deben poner en movimiento para lograr transformaciones en estos distintos niveles de identidad no son los mismos; los esfuerzos por modificar la identidad personal de quienes se acercan a un grupo religioso no son los mismos ni transcurren en los mismos ámbitos que los realizados para construir una identidad colectiva. Además, para lograr una efectiva movilización colectiva de sus miembros en pro de los objetivos que propone, el grupo debe lograr un cierto grado de correspondencia entre la identidad personal del individuo y la identidad colectiva propuesta por el movimiento (Frigerio, 2004).

De acuerdo con Frigerio, cada uno de los tres niveles de análisis de la identidad, denota un fenómeno social (y un objeto de estudio) diferente, aunque ciertamente interrelacionados. Así, la *identidad personal* sería

³² Para un desarrollo más detallado en la misma línea argumentativa, véase: Pérez-Taylor (2006), Jenkins (2008) Erikson (1974).

[...] la conceptualización que la persona realiza de su continuidad como sujeto y de los atributos que la caracterizan y la diferencian en relación a otros seres humanos. Es un producto de la actividad reflexiva. Es el concepto que el individuo tiene de sí mismo como un ser físico, social, espiritual y moral. En este caso, la identidad reclamada responde a la pregunta *Quién soy yo?* Y la respuesta sirve para diferenciar al individuo del resto de sus congéneres (Frigerio, 2009: 71).

Mientras la *identidad social* es comprendida por Frigerio, siguiendo a Carozzi (1992) como "[...] la categoría de persona adjudicada a un individuo mediante mecanismos de auto-atribución y atribución por otros, en el curso de la interacción" (2009: 71). Al decir de Frigerio, estas categorías deben ser *sociales*; es decir, reconocidas por los miembros de una sociedad como agrupando a individuos con alguna/s característica/s similar/es, sin que ello implique necesariamente estar organizados para la acción colectiva. Según el autor, es en este nivel de análisis donde adquieren mayor relevancia las identidades étnicas, raciales y religiosas.

Ahora, lo que permite establecer las diferencia entre ambas identidades (personal y social), es que la identidad personal pone el acento en características que el individuo considera únicas y singulares, aunque su carácter social puede ser analíticamente establecido, como estilo, experiencias, señas físicas; mientras en la identidad social, su énfasis está puesto en las categorías que se consideran comunes y con amplia aceptación social. Otra diferencia, radica en que las identidades personales pueden sostenerse en soledad, mientras que las identidades sociales, se producen principalmente en interacciones sociales (Cfr. Frigerio, 2004).

Por su parte, la identidad colectiva es concebida por Frigerio, siguiendo a Snow (2001), como el

[...] sentimiento compartido de “sentirse unido” (“one-ness”) o “sentirse un nosotros” (“we-ness”), arraigado en atributos o experiencias compartidas real o imaginariamente”. Y agrega, siguiendo al autor, que “inmerso en este sentimiento colectivo de nosotros hay un sentimiento correspondiente de agencia colectiva. [...] Por lo tanto, se puede sugerir que la identidad colectiva está constituida por un sentido compartido e interactivo de un nosotros y de agencia colectiva (Frigerio, 2009: 72).

Así, según Frigerio, la identidad colectiva supone un sentirse parte de un nosotros e intentar hacer colectivamente algo por ese nosotros, característica que por general es asignada a los movimientos sociales.

Finalmente, conviene precisar con Frigerio, que estos tres niveles de identidad no necesariamente convergen o resultan relevantes para todos los integrantes de una comunidad o grupo religioso. Precisamente, el carácter situado y performativo de las identidades, hace que por ejemplo, que un individuo pueda o deba adoptar una *identidad social* sin que ésta forme, necesariamente, parte importante de su *identidad personal* y pueda no reivindicar la pertenencia a una *identidad colectiva* (“Yo no soy o no me siento negro”). Y, de modo alternativo, se pueda presentar que para un individuo, la raza puede significar una parte relevante de su identidad personal (ser un converso), pero sin una clara conciencia de pertenecer a un colectivo

social, sin llegar a formar una identidad colectiva (sentir que no puede o no debe hacer nada por “los negros”). Es decir, no hay construcción de una identidad colectiva que lleve a la acción, a procurar por ejemplo, un mejor reconocimiento del grupo étnico-racial en la sociedad mayoritaria. No menos recurrente, también resulta que un individuo puede haber adoptado la identidad personal propuesta por un grupo y puede pasar de su identidad social en todo contexto que no sea el religioso (Cfr. Frigerio, 2009).

Si bien la distinción de aquellos niveles de identidad, al igual que el reconocimiento del carácter situado y performativo de los mismos, son relevantes para el análisis, también resulta esclarecedor el planteamiento que nos ofrece Hall comentado por Restrepo, según el cual

Ninguna identidad cultural es producida del aire sino que es producida de aquellas experiencias históricas, tradiciones culturales, de aquellos lenguajes perdidos y marginales, de aquellas experiencias marginalizadas, de aquellas gentes e historias que permanecen sin escribir. Estas son las raíces específicas de la identidad. De otro lado, la identidad no es en sí misma su descubrimiento sino lo que ella, como recurso cultural, permite producir a la gente. La identidad no se encuentra en el pasado por encontrar, sino en un futuro por construir (Hall, citado por Restrepo, 2004: 61-62).

Es decir, se llega a las identidades por vía de las interpretaciones que hacen los sujetos de sus representaciones e imaginarios. Sin embargo, dichas representaciones

no operan en abstracto, separadas de la vida real; muy por el contrario, obran como vehículos de los discursos y prácticas culturales que dan cuenta de una realidad social específica. Y como tales, se encuentran en continuo desarrollo y movimiento, en tanto todo aquello que hemos dado en llamar *cultura*, es el resultado de rupturas y cambios, continuidades y discontinuidades, distanciamientos y reapropiaciones, préstamos y transformaciones en el *tiempo y en el conflicto*, tanto de las representaciones del sí mismo, como de aquellos quienes proyectan sus imaginarios sobre los demás y de aquellos quienes son objeto de dicha proyección de imagen. En otras palabras, las relaciones entre identidad y representación no suponen una relación de exterioridad; contrario a ello, las identidades son constituidas *en* y no por fuera de las representaciones (Hall, comentado por Restrepo, 2004: 59).

De acuerdo al anterior planteamiento, podría afirmarse que la política contemporánea se organiza en torno de las luchas por la identidad y de los modelos que de allí se desprenden, cuyas investigaciones y agencias no se restringen a los movimientos académicos, en tanto las organizaciones y movimientos sociales también los han definido y asumido, como lugares por excelencia de disputa política y simbólica. Hecho que, siguiendo a Grossberg (2003: 148), no es objeto de discusión o cuestionamiento hoy; es decir, “que la identidad haya sido —y aún lo sea— el sitio en torno del cual lucha la gente, como tampoco los significativos avances que tales luchas han permitido en décadas pasadas”. Lo que más bien es objeto de cuestionamiento, al decir de Grossberg, es si este es un camino que conviene seguir

transitando, sin que ello implique, el rechazo del concepto de identidad o su importancia política en ciertas luchas. En esta dirección, la sugerencia de Grossberg es

[...] poner en tela de juicio la subsunción de la identidad en un conjunto particular de lógicas modernistas y el supuesto de que esas estructuras identitarias definen necesariamente los modelos y ámbitos apropiados de la lucha política (Grossberg, 2003: 149).

Dicho en otros términos, interrogar “si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad y entenderse en términos de estas, y sugerir que tal vez sea necesario volver a formular la categoría de identidad” (Grossberg, 2003: 149).

Por tanto, más allá de negar los discursos identitarios, es preciso adoptar un “modelo de articulación como ‘práctica transformadora’, como el devenir singular de una comunidad” (Grossberg, 2003: 149). Es decir, trascender el “modelo colonial” (opresor-oprimido) y el “modelo de la transgresión” (opresión –resistencia), en tanto dichos modelos de opresión, en el marco de las relaciones de poder contemporáneas, resultan ser hoy inadecuados e incapaces para comprender prácticas transformadoras radicales en los órdenes sociopolíticos y culturales. Prueba de ello, son los debates contemporáneos en torno a las nociones de resistencia en términos de su articulación o no, a las estructuras de poder; las discusiones sobre el multiculturalismo y sus implicaciones en las relaciones entre identidad y cultura, al igual que las problemáticas asociadas a la definición de las

condiciones y los niveles de pertenencia a una u otra comunidad de cultura, cuyo acento ha estado puesto en lo fenotípico, lo étnico, el racismo y la racialización, entre otros.

En este contexto, la reflexión se orienta a mostrar cómo la experiencia del racismo y la racialización no conducen necesariamente hacia la configuración de una identidad étnica o política. Planteamiento que de algún modo y de forma aproximativa, nos lo puede ayudar a constatar un rastreo en el marco del proceso de recuperación y revitalización de tradiciones culturales en las comunidades negras del valle del Patía (Cauca, Colombia). Cabe advertir, que este planteamiento no supone negar la experiencia del racismo en las poblaciones negras, tanto en el plano de los comportamientos—racismo— como en el plano ideológico— racialismo— (Cfr, Todorov, 2003: 115). Sin embargo, el énfasis en lo fenotípico y lo étnico ha sido asumido como elemento substantivo en la conformación de lo que se ha dado en llamar ‘identidad negra’; hecho que se torna problemático y en el peor de los casos, obturador de procesos sociales, culturales y políticos.

Este planteamiento cobra sentido, por cuanto en el caso del palenque El Castigo, la configuración de una cultura de la resistencia, no habría girado en torno a la búsqueda de un repertorio cultural fijo y esencialista como eje constitutivo de su ‘identidad étnica’. Los escasos testimonios documentales no permiten corroborar la hipótesis formulada inicialmente por Francisco Zuluaga (2007) según la cual, el establecimiento original de El Castigo habría sido como refugio de negros. Contrario

a ello, todo parece indicar, que “[...] El Castigo se estableció originariamente como refugio de bandidos y prófugos de la justicia sin importar su color [...]” (Zuluaga, 2007: 120).

Lo anterior, nos permite postular, sobre la base de la coexistencia de heterogeneidades socioculturales y étnicas, la emergencia de una pertenencia identitaria³³, referida y asociada al territorio en los planos material y simbólico; es decir, al “ser patianos”. Acogemos aquí, la perspectiva ofrecida por Alicia M. Barabas para el entendimiento del territorio. De acuerdo con Barabas, el territorio es:

[...] un espacio culturalmente construido, valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad. En este sentido, el territorio es un sistema de símbolos; una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente (Barabas, 2002: 9).

[...] un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional (Barabas, 2008: 129).

En el contexto del valle geográfico del río Patía, lo material o instrumental, está referido al territorio en términos de fuente de recursos, subsistencia y campo de

³³ Al respecto, el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro ha sugerido asumir una postura mesurada, cuando de recurrir a la categoría de ‘identidad’ se trata, a fin de evitar caer en homogenizaciones o fijismos totalizantes en relación con la identidad. En su lugar, propone como dispositivo de análisis la noción de ‘modos de representar la pertenencia’ (Cfr. Ribeiro, 2004).

disputa política – la tierra, el ganado, la agricultura, etc. y, todas aquellas capacidades, habilidades y destrezas que los patianos han desplegado en su desarrollo o para sobreponerse al medio: vaqueros, caballistas o jinetes, laceros (hábiles en el manejo del lazo), descarnadores, jornaleros, agricultores—. Lo simbólico, por su parte, está referido a los lugares donde se inscriben las historias, las memorias, las cosmovisiones, lo sagrado, las relaciones familiares y comunitarias (matronas y compadrazgos), en fin, la vida misma.

Por tanto y como ya hemos indicado, el énfasis no estaría puesto de modo exclusivo en lo étnico, en tanto ‘ser patianos’ es una expresión mucho más abarcativa, al mismo tiempo, que diferenciadora desde el punto de vista social, cultural, étnico, religioso, etc. Aspecto que en la comunidad patiana contemporánea se puede percibir y corroborar³⁴. De ahí la importancia, como bien lo propone Grimson, de “desnaturalizar la noción de que allí donde hay color de piel u origen común hay siempre una cultura y una identidad compartida” (Grimson, 2010).

³⁴ Basta señalar, por ejemplo, que un alto porcentaje de campesinos negros del Patía no se autodefinen como ‘afros’, en tanto dicha categoría se sitúa en un plano ideológico y político, cuyo uso es evidente en intelectuales de la comunidad, en aquellos que asumen la condición de líderes o militantes políticos, así como también, en quienes están vinculados al trabajo académico. Lo mismo podría decirse de la noción de ‘negritud’, cuyo énfasis lo pondrían los discursos vanguardistas antes de la década del noventa. En esta misma dirección, ha quedado expresado en Albán Achinte, Adolfo.1999. *Patianos Allá y Acá. Migraciones y Adaptaciones Culturales 1950- 1997*.

No menos importante, — tal y como lo he planteado en otro trabajo (Rosero, 2009) —, resulta el hecho de si en efecto, el proceso de recuperación de tradiciones culturales en las comunidades del valle geográfico del río Patía, se haya emprendido dirigido, de una parte, al proceso de construcción de las "comunidades negras", término que lo otorgaría un talante más histórico y sociológico a la etnicidad, al mismo tiempo, que permitiría la superación del término 'negritud', el cual se había tornado esencializador de lo afrodescendiente. Dicho de otra forma, como un nuevo sujeto político que emerge en el contexto de una re-novada construcción discursiva sobre las identidades étnicas y de una radical ruptura con las articulaciones existentes de lo negro; es decir, de relocalización de lo negro en el nuevo imaginario cultural y político de la nación a partir de la década del noventa. (Escobar, 2005: 196-204). Y por otra, a transformar y fortalecer sus procesos organizativos, de tal manera, que les permita emprender acciones colectivas e irrumpir política y socialmente en el ámbito de los discursos públicos como una vía posible de emancipación y desarrollo comunitario.

Lo que se quiere destacar es que a partir de la Constitución de 1991 y el Artículo Transitorio o AT 55, que se convirtió en la Ley 70 en 1993, se produce una re-significación, en términos del régimen de identidad, que hace emerger discursos asociados a la construcción de lo afrocolombiano, los derechos culturales y territoriales y por la defensa de la diferencia cultural y de territorio. Referentes identitarios que trastocan y redimensionan el régimen de identidad de estas comunidades antes de entrar en vigencia ese nuevo marco jurídico, régimen que, en

términos generales, estaba afincado en lo local, en los sentimientos de pertenencia, las creencias, las tradiciones, las relaciones de parentesco, los discursos y prácticas culturales, las prácticas laborales y las gramáticas del entorno.

Sin embargo, lo que se quiere poner de relieve —sin que ello implique una radical desarticulación con el anterior escenario— es que la existencia de procesos organizativos, al igual que el desarrollo de acciones colectivas por parte de las comunidades negras del valle interandino del Patía, no solo es previo a la emergencia de los discursos asociados a la construcción y transformación del régimen de identidad de los negros, producido antes y después de la década de los noventa en Colombia, sino que también, la capacidad organizativa y el desarrollo de acciones colectivas en estas comunidades ha sido un rasgo característico de la cultura patiana y por tanto, una resultante de los cambios sociales, políticos y culturales que han configurado su historia. Basta mencionar las acciones colectivas, muchas de ellas, suscitadas por tensiones o situaciones de conflicto con el Estado o la Iglesia o, en función del trabajo comunitario alrededor de construcción de caminos, reparación de viviendas, organización de fiestas, proyectos productivos, entre otros. Acciones que han dado origen a formas organizativas como la "Huerta Casera", "Los Grupos de Cuadras", "La Minga", "La Mano Cambiada", "Nuevo Horizonte", "Procasas", etc.

Ahora bien, uno de los aspectos que se puede inferir del proceso de recuperación de tradiciones culturales en las comunidades del valle geográfico del río Patía, es que cultura e identidad desde el punto de vista conceptual son indisolubles, pero si se

asume esta relación desde la perspectiva histórica, su correlación nunca es fija, por cuanto en principio lo que define la identidad son límites, más no los contenidos culturales que determinan aquellos límites. Es más, “las fronteras no siempre son coincidentes, aunque los discursos identitarios postulen que sí”, de ahí la necesidad, de “analizar por separado los aspectos de la cultura y los de la identidad, así como asumir que las respuestas sólo se encuentran en cada caso empírico” (Grimson, 2010).

Es decir, las identidades no son haberes "fijos" y aislados, éstas se asumen como procesos y discursos en permanente "construcción", sujetos a cambios, transformaciones y adaptaciones, en correspondencia a los contextos en donde las comunidades se sitúen, vivan y actúen. Mejor aún, como Barth, –comentado por Giménez–, ha anotado:

[...] son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras. Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros (Giménez, 2009, 51).

Por ello, en un contexto, como lo era la sociedad colonial, la cultura de la resistencia fraguada por el cimarronaje, iría a ser determinante en la definición, variación y

movilidad de las fronteras identitarias de los patianos. Desplazamientos identitarios, cuyo contenido cultural se situaba y manifestaba entre la preservación de la vida y el territorio dentro de los intersticios legales generados desde el poder, los intentos de adaptación a la cultura impuesta y, la (re) creación de expresiones culturales propias. A este respecto, Carlos Efrén Agudelo plantea que

[...] las formas de organización social que se dieron tanto en el palenque 'El Castigo' como en los proyectos de formación de palenques y revueltas que se presentaron en la región, observan una asimilación de las estructuras de poder que regían la sociedad colonial. El aspecto religioso era importantísimo y en el palenque El Castigo la forma mediante la cual se fue asimilando el poblamiento cimarrón al del conjunto de la sociedad colonial fue la aceptación y la exigencia de la presencia de curas que les impartiera los cultos (Agudelo, 2005: 14).

Esto permite comprender el papel y el lugar que ocupó la religiosidad y espiritualidad, inicialmente en el palenque El Castigo [y posteriormente en la sociedad patiana], en términos de la articulación de los cimarrones a las estructuras de poder que regulaban la sociedad colonial, mediante la exigencia de la presencia de la institucionalidad en el palenque, bajo la forma de construcción de iglesias y curas que impartieran los cultos. Exigencia que, en estricto sentido, no puede ser entendida como simple aceptación y beneplácito, sino, como una forma estratégica de resistencia, orientada a disminuir la presión militar sobre los palenques.

Resulta conveniente plantear aquí, siguiendo a Zuluaga, que la construcción de las iglesias y la presencia de los religiosos entre comunidades palenqueras eran consideradas por las autoridades como el reconocimiento de la autoridad real que, según la doctrina colonial, estaba indisolublemente ligada con la religión, sin embargo; los cimarrones sí distinguían entre las autoridades coloniales y los religiosos (Zuluaga, 1993: 34-43). Por ello, en el mayor de los casos, la introducción de elementos de la doctrina católica por parte de los patianos, más allá de representar un cruce de asimilaciones culturales, religiosas y axiológicas, propio de una realidad sincrética, lo que expresó fue más bien, la incorporación de sus formas visibles o externas, tal como tendremos oportunidad más adelante de argumentar. De esta manera, las acomodaciones y reelaboraciones de aquellas formas religiosas y espirituales que no pudieron ser absorbidas por la religión dominante del sistema etnocéntrico oficial, terminaron constituyéndose en espacios de resistencia que permitió la sobrevivencia física y espiritual de los negros (Cfr. Picotti, 1998:212).

Ahora bien, la vigencia de esta cultura cimarrona; es decir, la forma de *ser y actuar* de los patianos frente a la autoridad y las adversidades, permitieron lograr la articulación de la región con el resto de la nación, en términos de relaciones de poder; adquirir su reconocimiento hasta bien entrado el siglo XX, bajo formas sucesivas de *bandoleros, guerrilleros y soldados* y, de manera significativa, la consolidación de las formas de vida de los patianos manifiesta en la

[...] construcción de expresiones folclóricas y culturales propias, y la utilización de diversos medios (bandidismo, guerrilla, coparentesco, clientelismo) para defender una relativa autonomía de la región, su condición de refugio, y sus formas de organización social (Zuluaga, 1993: 156).

Creemos sin embargo, que lo que resulta significativo de esta forma de ser y de actuar de los patianos, es su continuidad y persistencia en el tiempo, en tanto entrada la primera década del siglo XXI, se puede evidenciar—como lo advirtiera Price— que “[...] permanecen fieramente orgullosos de sus orígenes cimarrones y, en algunos casos por lo menos, fieles a las tradiciones culturales únicas que fueron forjadas durante los primeros días de la historia afroamericana” (Price, 1981: 11).

Varios ejemplos que ayudan a ilustrar la pervivencia en la contemporaneidad de este espíritu de combatividad y del cimarronear, — a pesar de la distancia histórica y cultural interpuesta—, nos lo ofrecen Ana Amelia Caicedo y Rosa Ramírez, quienes en el marco de una ruta exploratoria de investigación realizada en el Valle del Patía durante el año 2007, se referían así, con relación a los hechos asociados a la denominación de la patrona de San Miguel de Patía y la definición del nombre de la parroquia del corregimiento del El Estrecho, éste último hecho inscrito entre la última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI:

Qué tal que en esa Iglesia en vez de estar la virgen del Tránsito o San Miguel Arcángel, estuviera por ejemplo, la foto o la estatua de un líder de aquí de Patía, yo creo que mejor dicho, era algo importantísimo para el pueblo, porque por ejemplo imagínese,

¿hace cuánto peleamos porque el patrono fuera San Martín de Porres de la parroquia del Estrecho ?, Ay !... eso peleamos con el padre, allí hicimos votaciones, hicimos todo, porque nosotros queríamos que fuera San Martín de Porres y no el Santísimo Sacramento de la Eucaristía. Es algo pues que es [...] como un dogma será de la Iglesia católica, pero no es como un ser como tangible, que nosotros sabemos que san Martín de Porres fue un negro, fue un hombre que vivió entre nosotros, entonces eso como que nos identifica más. (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

Pues como decimos, uno por lo general tiene sus costumbres, sus tradiciones y cuando llega, que fue lo que pasó desde la conquista a la colonia, entonces todo eso, lo que uno tenía lo iban los europeos quítelo, quítelo y quítelo, [...] entonces no es rebeldía sino cuestión de que como ser humano uno tiene derecho a ser autónomo, tiene unos límites, pero tampoco es porque sea la iglesia, que porque uno sea católico, entonces tiene que hacer todo lo que la Iglesia mande. (Rosa Ramírez, Conversatorio: Patía, 2007).

Porque sí creemos en los santos, hace ya quinientos años y más, pero la Iglesia católica y todos los misioneros y sacerdotes de todo el mundo han manejado una forma bien [...] ¿cómo será que se dice? Una forma como bien fuerte como para marcarnos a nosotros con todo eso que ellos querían [...] yo no sé si me hago entender. Nosotros como que hemos puesto la resistencia y para hacer resistencia, hemos hecho todo esto que usted ve aquí (Movimiento de recuperación de tradiciones culturales del Patía). Lo que hemos hecho con los santos, con los muertos, eso puede ser (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).



Fotografía 1. San Martín de Porres. Corregimiento de Galindez (Patía). Fuente: Grupo Poliedro, 2007.

En estas afirmaciones se puede evidenciar cómo aquellas lecturas, interpretaciones e imaginarios de estas mujeres patianas, no cesan de producir significados, pues en lugar de conllevar hacia una condición de resignación, mansedumbre o misericordia, conduce a reclamar igualdad, respeto y reconocimiento en contextos de libertad, aun cuando se enmarquen en la matriz cristiana. Se trata de voces que trascienden lo puramente testimonial para adentrarse en la construcción de otros mundos posibles, más sentidos, actuantes y próximos a las formas religiosas y espirituales como ellas encaran lo sagrado. Al mismo tiempo, que expresan de manera clara y contundente

su rebeldía, frente al largo y tortuoso trajinar histórico, caracterizado por el infortunio, la adversidad y el flagelo de la estigmatización, que aún galopa y conspira en contra de ellos. Es decir, cómo se revela persistiendo el privilegio de las imágenes religiosas impuestas sobre las palabras, los sentimientos, el ser y el actuar de los patianos, al igual que el predominio de la Iglesia Oficial y su figura —el sacerdote— sobre el libre albedrío de los sujetos religiosos. Situación que hiere el más profundo legado espiritual y cultural que llevan por dentro: las creencias, el fervor religioso y su capacidad como pueblo para autodeterminarse y re-nacer permanentemente.

Este modo de interpelar la autoridad y el poder religioso es, a nuestro juicio, un rasgo fundamental que particulariza el ser patiano. Particularidad que deviene de la cultura cimarrona, socialmente constituida e históricamente sedimentada a través de sus dramáticas gestas³⁵ y las constantes presiones de los poderes autoritarios. Fenómeno que habría forjado lo que podríamos llamar un ‘éthos cimarrón’³⁶; es

³⁵ De acuerdo con Albán (2010), la vida y organización económica de los negros cimarrones, convirtió al valle geográfico del Patía en territorio inexpugnable e impenetrable para los ejércitos de la Corona. Esta situación hizo que Simón Bolívar, en su famosa “Proclama a los patianos”, tuviera que negociar con estas comunidades el paso de la campaña libertadora hacia el Sur. De igual modo y no menos importante, resulta la resistencia armada entre 1752 y 1770 en el valle geográfico del Patía, cuya organización y liderazgo estuvo a cargo del temido Juan Tumba. Su principal propósito era la defensa del territorio y la protección de los bienes de los negros asentados en esa región. Liderazgo y papel protagónico autónomo que, según el antropólogo afrocolombiano Rafael Perea Chalá- Aluma (2003), en el marco de las luchas históricas, distingue a los negros patianos del resto de las comunidades negras del país. Una amplia información a este respecto se puede consultar, entre otras fuentes, en Jaramillo (1991); Gutiérrez Ramos (2008); Zuluaga (1993a); Valencia Llanos (2008); Díaz López (2001).

³⁶ En la tradición occidental, específicamente en la antigüedad griega, el término *éthos* tenía dos modos de pronunciación. Si bien su escritura es igual, su variación reside en la duración de la primera letra, que es una vocal (la “e” del castellano) que puede ser breve (epsilon) o larga (etha);

decir, una actitud críticamente reflexiva y unas prácticas disruptivas, orientadas a la preservación de su condición de negros, el cuestionamiento del orden social existente y la proyección de otro orden. Se trata de una postura que configuraría la existencia de los patianos e imprimiría a las generaciones venideras, el cimarronear como espíritu sub-versivo que impulsa y anima sus prácticas sociales y culturales. Actitud que, muy seguramente sea lo que les lleve, de una parte, a recrear la posibilidad de transponer los santos oficiales y otorgar importancia a íconos o imágenes estrechamente vinculados a su historia o vida comunitaria y, por otra, a encontrar en un santo como San Martín de Porres, elementos de identidad religiosa con claros rasgos humanos y étnicos.

Esta postura de permanente confrontación con la autoridad eclesial, frente a sus discursos y prácticas religiosas hegemónicas, permite situar y definir lo sagrado como “el acto de creación de una realidad múltiple transformada en su sentido, con potencia para comunicarse con lo trascendente, como recipiente para ser llenado de significados y de fuerza conectora con lo sobrenatural” (Ferro, 1997:184). Es decir, un espacio en el cual los sujetos y las relaciones que se establecen en el mundo

es decir, la diferencia es de orden fonético y semántico. El primero, *êthos* (con la letra inicial épsilon “ε”), significa *costumbre*, uso, modo, hábito y no hace referencia a algo más que una acción reiterada puntualmente. Mientras el segundo, *éthos* con “ehta”, significa cualidad del carácter y está referida al modo de ser, pensar y sentir la vida cotidiana (Cfr: Aranguren, 1994, p. 2460). Aquí asumimos el término *éthos* con “ehta” y optamos por hablar de un *éthos cimarrón*, en tanto nos ofrece otra manera de analizar la condición humana y existencial, que hizo posible la creación de formas particulares de subjetividad en los negros patianos, sobreponiéndose disruptivamente al poder, desde su reconocimiento como sujetos situados históricamente que reelaboran sus vidas.

religioso, se deben expresar y manifestar allí, donde lo verdaderamente sagrado cobra valor y significado para la comunidad.

Teniendo en cuenta que “uno de los aspectos que debieron ser fundamentales a la hora de establecer los palenques y el liderazgo sobre los huidos debió ser el referente religioso” (Laviña, 1994:205), podríamos interpretar, entonces, el “*éthos cimarrón*” como una postura moral que le confiere contenido y le hace adquirir mayor vigor y trascendencia, a la ya profunda calidad religiosa de la vida de los patianos. Cabe mencionar a este respecto, que una interpretación en esta misma dirección, tan sólo que referida al término “ethos”, es la propuesta por Clifford Geertz. De acuerdo con el antropólogo,

En la creencia y en la práctica religiosas, *el ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida (Geertz, 2005:89; énfasis en el original).

Desde esta perspectiva, el “ethos” estaría referido a lo ideal, a todos aquellos valores y actitudes—el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, diría Geertz (2005: 89) —, a partir de los cuales, los sujetos toman los referentes significativos que cobran o dan sentido a sus acciones, en correspondencia con dicho entramado axiológico. En otras palabras, el “ethos” establece un estrecho vínculo con

aquello que Geertz denomina “cosmovisión”; es decir, con la figura de mundo y de naturaleza que se hacen los sujetos. Vínculo que logra establecerse, según Geertz, gracias a los símbolos sagrados, pues éstos “[...] tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo [...] y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (Geertz, 2005:89). Por tanto, lo que esta concepción va a suponer, es una suerte de convergencia, interacción y complementariedad entre “ethos” (estilo de vida) y “cosmovisión” (el plano metafísico).

Es claro, entonces, que “ethos” y “cosmovisión” deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos; sin embargo, un rasgo que particulariza nuestra manera de asumir dichos procesos, reside, como ya se dijo, en la capacidad que le hemos atribuido al “éthos” de sobreponerse disruptivamente ante las maniobras del poder; es decir, de permanente confrontación con los discursos y prácticas religiosas hegemónicas.

Ahora bien, digamos que el sello distintivo de este “éthos cimarrón”, llevará a los patianos a asumir la religiosidad y espiritualidad, como un valor fundamental e identificable con la existencia, que permite vincular el universo, los seres y las cosas, mediante tramados simbólicos de profunda calidez sagrada. Así como también, a que sus manifestaciones de creencia, devoción y fe, se expresen a través de *rituales y las acciones ritualistas* que hacen parte su mundo cosmogónico y espiritual, cuyos

símbolos religiosos median y ponen en sintonía las relaciones de los sujetos con su entorno más inmediato y con la condición de la vida misma.

Esta manera de encarar la religiosidad y espiritualidad, va dar lugar a lo que podríamos llamar *cimarronaje religioso*; es decir, una concepción que va a suponer una lucha y un desplazamiento hacia un campo religioso y de expresión ritual, desde el cual la realidad y sus universos simbólicos, no quedan sometidos al yugo de la estructura, la lógica y las representaciones del sistema religioso etnocéntrico oficial.

Es importante precisar aquí, que en el marco de este trabajo de investigación, dicha concepción, se distancia en su significado y sentido, de aquellas construcciones teóricas que recurren a dicha expresión o concepto, para profundizar en aspectos asociados a la fusión o mezcla de discursos y prácticas del orden religioso y sociocultural, desarrollados en América Latina y el Caribe. Hacemos referencia, básicamente a tres elaboraciones conceptuales que han utilizado el concepto de “cimarronaje religioso”. La primera, es la expuesta por Gustavo Javier Giménez (2010, 2011), quien retoma del antropólogo Jesús Fernández Cano, el concepto de “cimarronaje religioso”, para dar cuenta del proceso de yuxtaposición cultural, mediante el cual se produce un “enmascaramiento de las creencias religiosas de raíz africana tras la religiosidad oficial católica”(Giménez, 2011: 6).

De acuerdo con Giménez, se trata de una estrategia, también conocida como “paralelismo psicológico”, cuya “coexistencia religiosa implicaba la representación

de dos formas de exteriorizar sendos sistemas, generándose cierto paralelismo con puntos de contacto entre sí” (2011: 6). A este respecto, agrega Giménez que “La población negra supo conciliar de alguna manera ambos tipos de creencias [...] la identificación entre santos católicos y deidades africanas” (2010: 7). En síntesis, esta perspectiva se sitúa en la conocida estrategia del “ocultamiento”, según la cual, fue posible en el marco de comunidades negras³⁷, la coexistencia de concepciones religiosas provenientes de repertorios culturales diferentes, sobre la base de un previo adoctrinamiento católico. De esta manera, prácticas religiosas se tornaban públicamente aceptables, encubiertas o superpuestas sobre formas religiosas ocultas preservadas. En otras palabras, “mientras lo público lo constituían las representaciones en la liturgia católica, en lo privado se mantenían y se transmitían prácticas ocultas con un mayor sentido religioso africano” (Giménez, 2010:14).

La segunda, es la ofrecida por el venezolano Jesús “Chucho” García. Para este intelectual y activista de los derechos de los afrodescendientes, el “cimarronaje religioso” es entendido “como todos aquellos levantamientos que hicieron los esclavizados y esclavizadas de origen africano contra el sistema esclavista donde el impulso esencial estuvo signado por la fuerza espiritual religiosa para lograr su libertad” (García, 2004: 1). Por su parte, también otorga al ‘cimarronaje religioso’, un esfuerzo ancestral que se proyecta en manifestaciones religiosas como:

³⁷ Aquí se hace referencia a los bailes, la fiesta o candombes en Buenos Aires, Argentina y Uruguay.

La regla de Ocha (Cuba), Culto a Shango (Trinidad y Tobago), Candomble (Brasil), Regla Kongo (Cuba), Candomble Angola y Umbanda (Brasil), Vudú (Haiti, New Orleans y Tobago), Abakua (Cuba), entre otras expresiones religiosas que cada día que pasa va cobrando más fuerza en los diferentes rincones del continente (García, 2012: 3).

Desde esta perspectiva, el entendimiento del “cimarronaje religioso”, va a suponer un replanteamiento de las “retenciones” o “supervivencias africanas”, en términos de sus manifestaciones religiosas. Lo anterior, a fin de reconocer y destacar las contribuciones de los africanos y sus descendientes, en los procesos emancipatorios de América Latina y el Caribe.

Finalmente, se puede situar lo enunciado en el considerando N° 7 de la *Carta a los miembros de la Conferencia Episcopal Venezolana*, documento suscrito en Caracas por afro venezolanos y afro venezolanas en mayo de 2010. El considerando sostiene que:

[...] por la vía de la coerción el pueblo afrodescendiente se hizo creyente del catolicismo y que en hermoso acto de cimarronaje religioso incorporó elementos de la espiritualidad africana a las celebraciones derivadas de la LEY DE PATRONATO ECLESIASTICO, dando origen a los ritos y espiritualidad AFRO CATOLICOS (Énfasis en el original).

Este enunciado permite hacer dos distinciones importantes, con relación a los desarrollos argumentativos anteriores. En primer lugar, que además del tono exaltativo y celebratorio del “cimarronaje religioso”, se le atribuye a este último, la incorporación de la espiritualidad africana para dar lugar a la configuración de ritos afrocatólicos. En segundo lugar y en correspondencia con lo anterior, que lo llamado como “afrocatólico”, se encuentra mucho más próximo a una forma de religiosidad popular, que a una manifestación de sincretismo³⁸ religioso, propio del cruce y entreveramiento entre expresiones religiosas católicas y los diversos cultos provenientes de África.

Hasta aquí hemos tratado de mostrar, las diferentes fuentes en donde se hace explícito el uso del término o expresión “cimarronaje religioso”, y desde las cuales, por supuesto, se hacen distintas interpretaciones. Estas fuentes tienen en común, el hecho de provenir de algunos estudios sobre la forma en que las religiones tradicionales africanas se desarrollaron en América Latina y el Caribe, también conocidas como “religiones afroamericanas” o, calificadas hasta el siglo XX como “religiones de negros” (Crf. Zabaleta, 2006). Ejemplos, entre otros, de este tipo de manifestaciones religiosas, lo constituyen la ‘santería’, también conocida como Regla

³⁸ Concepto introducido y ampliamente difundido para describir y analizar los cruces religiosos, simbólicos y socioculturales, en el contexto de algunas regiones de América Latina y el Caribe. Al respecto, véase autores como: Aguirre (1992), Barnet (2012, 1995), Bastide (1967, 1958 y 1960)), Bolívar (1991, 2011), Bonfil (2003), Cabrera (1954), Lachatañaré (1992; 1994; 2007), Martínez (2008), Marzal (1968; 1971; 1977; 1983; 1988; 1995; 1995^a), Metraux (1953; 1955), Montiel (1995), Ortiz (1978), Pelton (1975), Verger (1982).

de Ocha o Regla Lucumí, sistema religioso afrocubano heredado de los esclavos yoruba (Nigeria), fuertemente sincretizada con el catolicismo y el espiritismo; así como también, la “Macumba” y el “Candomblé” en Brasil o, el culto accionista Vudú en Haití y Santo Domingo .

Ahora bien, debe quedar claro entonces, que nuestra particular diferencia y distanciamiento en la forma de conceptualizar la idea del “cimarronaje religioso”, reside, precisamente, en no estar referido a manifestaciones religiosas como las antes descritas. Aspecto que desde el punto de vista histórico y sociocultural, puede ser corroborado en las comunidades del valle geográfico del río Patía. Dicho de otra manera, en estas comunidades se desconoce³⁹ la existencia de este tipo manifestaciones religiosas, en el sentido de que formen o hayan formado parte de su ciclo vital.

Hecha esta importante aclaración, vale señalar finalmente, que nuestro entendimiento del *cimarronaje religioso* va a implicar, en primer lugar, cuestionar y enfrentar las fuentes de la idea occidental de lo sagrado, para cambiar el orden y la

³⁹ Conviene precisar aquí, que dicho desconocimiento se hace evidente a nivel de registros documentales, como a nivel de los discursos y prácticas de la mayoría de los pobladores residentes en el valle geográfico del río Patía. Hacemos referencia a todos aquellos que no asumen liderazgos ideológico-políticos, académicos o culturales en la región. Podría decirse que la alusión o referencia a los *orishas* o deidades africanas, tan solo transitan por los imaginarios simbólicos de los líderes en mención. Dinámica que adquirió impulso entre las comunidades negras colombianas, a partir de los desarrollos constitucionales del año 1991 y posteriormente, con la promulgación de la Ley 70 de 1993.

referencia que regula las subjetividades y las sensibilidades, tanto religiosas como espirituales. En segundo lugar, producir un des-prendimiento⁴⁰ del lugar y de las gramáticas del poder religioso hegemónico. Y en tercer lugar, negarse a aceptar la incorporación de las prácticas religiosas por vía de una inclusión subordinada; es decir, aceptar la naturalización de la exclusión y desvalorización de las prácticas religiosas por parte de matriz cultural y religiosa occidental.

Por ello, como tendremos ocasión de argumentar, el desplazamiento de los signos, símbolos, discursos y prácticas que se ha producido al interior del mundo religioso de los patianos, es una lucha por y para ganar lo sagrado, por hacer de lo sagrado un campo que forma parte integral de su memoria histórica-cultural, en el cual se disputa por la reconstrucción de identidad y se reinventan tradiciones a través de discursos y prácticas de re-existencia, pues, como bien asegura Zuluaga, “ese patiano del siglo XVIII y XIX no ha muerto: quiere continuar creando cultura a partir de sus recuerdos y de los restos de una —hoy legendaria— cultura indómita y cimarrona” (Zuluaga, 1993:152).

⁴⁰ La noción de des-prendimiento la retomo de Mignolo. Para este autor, “*El desprendimiento* es un despertar del sueño y la ilusión hegemónica del conocimiento y del entendimiento —y del horizonte de vida— que han sido regidos, desde el siglo XV y a través del mundo moderno/colonial por los que concibo aquí como las políticas teo-lógicas y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento (Mignolo, 2010: 34. Énfasis en el original). Conviene mencionar que Mignolo reúne, de un modo complementario, el concepto de *delinking* (en francés, “la déconnexion”) introducido por el sociólogo egipcio Samir Amin con el concepto de “desprendimiento” que propone Aníbal Quijano. (Cfr. Mignolo, 2010: 16).

Esta perspectiva, nos lleva a postular que las expresiones y manifestaciones que particularizan la forma como se encara[y se encaró] lo cultural y lo sagrado al interior de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, son el resultado de relaciones de poder, en el marco de un proceso histórico caracterizado por la formación, consolidación y sedimentación de heterogeneidades socioculturales – estables e inestables, continuas y discontinuas, consensuadas y conflictivas– suturadas por la experiencia dis-ruptiva del cimarronaje.

CAPÍTULO 4

LA EMERGENCIA DE OTRA LÓGICA

Hemos planteado en el capítulo anterior, la posibilidad de pensar un *cimarronaje religioso* en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía (Cauca), sobre la base de que un *éthos cimarrón*, habría permitido que la religiosidad y espiritualidad, fuese asumida como la manifestación de una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, con todas las tensiones, rupturas y adopciones que ello conlleva, pero sin dejar que lo religioso hegemónicamente institucionalizado, la invada en su totalidad

Teniendo como referente lo anterior, el presente capítulo centra su atención en los argumentos que sustentan, desde la perspectiva teórica como contextual, la configuración de aquello que hemos dado en llamar la emergencia o la construcción de un nuevo horizonte religioso, en el marco de las comunidades que nos ocupan. En este propósito, el análisis que se deriva por vía de confrontación crítica de los dualismos monoculturales prescritos por Occidente para la regulación de lo sagrado,

va a resultar relevante, pues se trata de un horizonte que asume y se disputa por hacer manifiesto lo sagrado, desde otro patrón epistémico, sociocultural y religioso.

4.1. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO HORIZONTE RELIGIOSO

Sin lugar a dudas, se reconoce la tradición, el significado y el valor de manifestaciones sujetas al calendario festivo católico como la Semana Santa, la navidad y las fiestas a los santos patronos, en este caso, de la virgen del Tránsito, de San Miguel Arcángel y de la virgen del Carmen en Patía; de San Martín de Porres en El Estrecho o, de la virgen de las Mercedes en El Bordo como referentes históricos de identidad religiosa y modeladores de su accionar comunitario. Sin embargo, recordemos con Paulo Freire que “las formas de ser y de comportarse de los oprimidos reflejan en diversos momentos la estructura de la dominación” (Freire, 2002: 57). De ahí, que la participación de los patianos en dichas tradiciones, no supone necesariamente la obliteración del cuestionamiento y toma de posición frente a la legitimidad histórica de la Iglesia Católica en materia de regulación y control de la dinámica sociocultural y religiosa.

Contrario a ello, podría decirse que su incesante búsqueda de la auto-legitimación del mundo negro, mediante el reencuentro con lo ancestral, al igual que el reconocimiento y valoración del papel que desempeñó entre las comunidades negras la estrategia defensiva puesta en marcha por los esclavos y sus descendientes,

consistente en términos generales, en la adopción de ciertas formas de protección ante la actitud beligerante de la Iglesia Católica y la sociedad colonial, se niegan a dejar de existir y de hacerse manifiestos. En esta dirección, José Fernando Serrano, nos recuerda que “La permanencia del celo oficial hacia las formas de religiosidad negra permite pensar tanto en la constancia del ejercicio de la negación como en la permanencia del resistir y la búsqueda de prolongación a lo largo de la historia de sus mundos espirituales” (Serrano, 1998). Quizá por ello, las modalidades rituales de celebración guarden distancia, tanto en su concepción como en su realización, del catolicismo.

En este orden de ideas, la religiosidad y espiritualidad no supuso aludir a un ámbito de creencias individuales aisladas, sino más bien, a una visión de mundo que determina la manera como, en la dimensión espacio-temporal, el mundo se configura ante dichas comunidades. Es decir, “una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001 citado por Gómez, 2007; 163).

Lo que se advierte, entonces, en estas comunidades, es una suerte de pensamiento-otro (heterológico)⁴¹, mediante el cual, comprenden sus existencias vinculando al hombre con el mundo a través de una relación dialógica fluida que privilegia sus experiencias religiosas por sobre las explicaciones racionales. Pensamiento otro (heterológico) que, siguiendo a Brower (2007), puede ser entendido como un conjunto de procedimientos interpretativos y comprensivos del mundo en sus dimensiones cultural y natural, puestos en acción al interior de una cultura determinada. Procedimientos que para el análisis y la comprensión del campo religioso y ritual, se diferencian y distancian de la lógica logocéntrica desarrollada en Occidente, al mismo tiempo que la ponen en cuestión.

Precisamente, las cualidades heterológicas, si se quiere “seminales” para expresarlo en términos Rodolfo Kusch (1973) o, “hemidernas” en la dirección de Cristian Parker(1996), en el marco de culturas religiosas afro y sus múltiples expresiones simbólicas, resultan en el mayor de los casos, incomprensibles desde las categorías heredadas de la cultura occidental. De allí, que resulte esclarecedor, sugerente y potenciador, para los propósitos de este trabajo de investigación, el planteamiento de José Jorge de Carvalho, según el cual

⁴¹ Acojo aquí las elaboraciones y el concepto de pensamiento heterológico acuñado por Jorge Brower Beltramin en: “Aproximación preliminar al pensamiento heterológico”. *Estudios Avanzados* (2007) 5(8): 113-127.

Las teorías antropológicas, sociológicas y filosóficas sobre el campo religioso fueron básicamente formuladas por pensadores del primer Mundo, los cuales se inspiraron en alguna experiencia religiosa oriunda de alguna región del planeta. Es posible así vincular a Marcel Mauss y Émile Durkheim a la religiones de Australia; Marcel Granet, a las religiones de China, Bronislaw Malinowski, a las religiones de Oceanía; Evans-Pritchard y Víctor Turner, a las religiones de África; Clifford Geertz, a las religiones de Indonesia y el Islam en general; Gershom Scholem, el misticismo judío; Henry Corbin, el místico persa. O sea, por un lado, se hace teoría; por otro, esa teoría es una tentativa de comprender algún movimiento religioso específico de algún lugar del mundo. He ahí porque juzgo importante partir de la experiencia brasileña en el momento de reflejar sobre el campo religioso. Debemos utilizar, para la teoría, la producción etnográfica de Brasil e introducir la diversidad religiosa propia del país, o del Nuevo Mundo como un espacio que nos toca existencial e históricamente (Carvalho, 2000: 8) ⁴².

Lo que expresa esta afirmación distintiva, es que los saberes, las cosmovisiones y las prácticas religiosas, particularmente, de las comunidades negras, difícilmente se dejan comprender y mucho menos, someter e inscribir en el marco de las categorías y narrativas excluyentes de la lógica occidental, propio de los enfoques y campos disciplinares que se ocupan del hecho religioso, principalmente provenientes de la sociología, la antropología, la fenomenología y la teología. Imposibilidad que reside, fundamentalmente, en la tendencia de estas narrativas a producir y reproducir dualismos que polarizan los horizontes religiosos y en consecuencia, a aceptar y/o

⁴² Texto original en portugués. La traducción al castellano de esta cita es mía.

rechazar las otredades religiosas, siempre en relación al patrón civilizatorio cristiano.

Sobre este último aspecto, veamos con un poco de detenimiento algunas de las implicaciones que plantea la relación religión y cristianismo. Para este propósito, recordemos aquí el reconocimiento y la confesión, que abiertamente expresa Raúl Fornet-Betancourt sobre la religión en el contexto del cristianismo. A este respecto, el filósofo cubano-alemán dice que,

[...] el cristianismo, al menos en su configuración dominante, como religión oficial del mundo occidental, aprovecha por su parte su instrumentalización como instancia legitimadora de empresas imperiales para autoafirmarse no solo como religión militante, sino también como tradición religiosa superior o, dicho con mayor exactitud, como religión con consciencia teológica de que su propia tradición la instala en la verdad, la hace portavoz de la verdad y camino cierto para llegar a la verdad que salva (Fornet, 2007: 34).

Este planteamiento nos remite a no perder de vista y en consecuencia, a reafirmar que uno de los elementos estructurales que garantizó la reproducción de las relaciones de dominación en el proceso de conquista y colonización de América, fue el dogma de Occidente; es decir, el sistema religioso del cristianismo⁴³,

⁴³ A este respecto, Horacio Cerutti Guldberg, ha señalado que “Las civilizaciones del libro, no por casualidad correspondientes a las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo), han impulsado su expansión por el globo mediante usos violentos sin piedad ninguna. [...] La historia de la expansión del cristianismo está plagada de destrucción, aniquilación, imposición” (Cerutti, 2011: 10).

particularmente, aquella versión que adopta el catolicismo como religión y que se organiza y despliega como Iglesia Católica. Esta religión [la católica], se atribuyó el derecho de existir como la única religión válida y verdadera, materializando así, la literalidad de su significado primigenio en griego y latín⁴⁴: de ser “universal y que lo comprende todo”. Patrón de poder que guiaría toda su actividad misionera y en consonancia a sus principios y preceptos, las expresiones religiosas de las poblaciones negras e indígenas, por su carácter “herético” y “supersticioso”, debían ser reemplazadas por la “verdadera religión”. De esta manera, lo proveniente de dichos universos religiosos sería catalogado como irreconciliable con la doctrina cristiana y trasgresión del orden colonial.

La implementación de este proceso se hizo posible, entre otros factores, sustentado en construcciones ideológicas asociadas a la clasificación social, la racialización y la idea de pureza, cuyo principal propósito era establecer una diferenciación clara y precisa, entre lo que corresponde al ámbito de lo puro, verdadero y auténtico cristianismo y, lo que se sitúa en el ámbito de lo confuso, lo contaminado, lo falso o poco ortodoxo, en materia religiosa y moralidad social. Lo anterior, sobre la base de que para la lógica colonial, la diferencia religiosa podría llegar a ser considerada y

⁴⁴ Catolicismo: del griego *καθολικός*, *katholikós* y del latín, *Catholicus*, término cuyo significado es “universal”, el cual en sí mismo, está referido a lo que afecta el mundo entero y a toda la gente en él. En otras palabras, que lo abarca todo, en tanto dispone de todos los medios necesarios para lograr la salvación del mundo, en todos los tiempos y lugares.

hasta cierto punto aceptada, más no así, la mezcla o el entreveramiento religioso. A este respecto, un elemento, entre otros, que permite ilustrar lo anterior, se refleja en la mayoría de sus narrativas. En éstas, la apelación a epítetos para designar e identificar aquellas prácticas religiosas consideradas como impuras, iban desde de calificar las mentalidades de quienes experimentan dichas prácticas religiosas como supersticiosas, heréticas, infernales y repugnantes, hasta otorgarle, incluso, color a las mismas; es decir, el color asignado a la superstición era negro, oscuro o pálido.

En esta consideración, – y como será desarrollado en los apartados siguientes – no se puede pasar por alto, las consecuencias que este dualismo origina, en términos de las políticas de dominación y control sobre lo sagrado y lo profano. Así como tampoco, que la autenticidad e inautenticidad, o la pureza e impureza, atribuibles a las formas religiosas, son relativas a las cosmovisiones, las asimetrías de poder y los contextos donde se sitúen los sujetos. Desconocer u omitir dichas consecuencias, es pretender pensar y creer que una forma religiosa se superpone sobre otra de manera perfecta y absoluta; es decir, sin que dicho proceso suponga tensión y conflicto, no produzca fisuras y pliegues, no deje residuos y sedimentos perdurables de la forma religiosa que se resiste, somete o coloniza, así como también, no dé lugar, por parte de los sujetos, a la creación de identidades religiosas propias.

A continuación, fijemos nuestra atención en al menos dos dualismos⁴⁵ o dicotomías que nos plantea la perspectiva occidental:

4.2. LO CANÓNICO Y LO MARGINAL O DEL ESTAR O NO ESTAR AHÍ

El primero de estos dualismos, suele ser expresado en términos del debate entre lo canónico y lo marginal, así como también, entre lo popular y lo oficial. Se trata de una tendencia, básicamente sustentada en el hecho de asumir como incompatible: monoteísmo religioso cristiano y, experiencias religiosas, cuyas expresiones emergen y se desarrollan bajo otras lógicas. En esta dirección, conviene tener presente que,

[...]El cristianismo occidentalizado e ideologizado de la cristiandad es, en el fondo, afán de imponerse y de imperar sobre las otras religiones, y en este sentido su expansión “misionera” militante equivale a la negación de la pluralidad de las religiones (Fornet, 2007: 35).

⁴⁵ En la definición de religión que ofrece Herrenschmidt, en el *Diccionario de Etnología y Antropología* (1996) [P. Bonte y M. Izard, Eds], se plantea dos presupuestos dualistas más, a los cuales se les ha dado valor universal. Uno, “conciérne a la universalidad de la creencia en un dualismo de la persona, planteando una distinción entre un alma – inmaterial e inmortal– y un cuerpo – material y mortal (según la tradición cristiana, los animales no tienen alma; hablar de un alma “humana” es por lo tanto redundante) –. Si bien en la creencia en la existencia de componentes no materiales de la persona está ampliamente atestiguada, la lección de la historia de las religiones es también que estos componentes pueden ser numerosos y substancialmente diferentes, y por ello estar abocados a destinos distintos, de tal manera que el empleo del término “alma” a propósito de ellos no es pertinente”. El otro, es aquel que “tiende a hacer – más o menos explícitamente – de las religiones llamadas “del Libro (Judaísmo, Cristianismo, Islam) los sistemas religiosos de referencia, de la manera que el monoteísmo –la creencia en un dios único– adquiere un estatuto de modelo y el politeísmo–la creencia en varios dioses– de excepción” (Véase: Marzal, 2002: 23-24).

En efecto, para esta tendencia que retoma las definiciones eclesiales (en sus vertientes conservadora y liberadora), las experiencias de religiosidad emanadas en latinoamérica y descritas desde su perspectiva, como populares, marginales, rurales, indígenas, negras, entre otras, son concebidas en oposición a la insititucionalidad eclesiástica y a los sectores dominantes. Si bien, como asegura Martín(2003), esta tendencia no ha sido abandonada en la producción sociológica más reciente sobre el tema; no obstante, en el marco de este mismo horizonte, pero sin pretensiones pastorales, se ha producido un desplazamiento hacia la antropología a partir de la adopción del concepto de religión de Clifford Geertz; es decir, como un sistema de símbolos que genera disposiciones prácticas, y de la división que éste realiza entre religión “pura” y “aplicada”, homologada una vez más a la oposición entre “creencias” y “prácticas” (Cfr. Martín, 2003: 2).

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, identificar lo institucional con organizaciones religiosas oficiales como referente único del mundo religioso que, para nuestro contexto sociocultural es la Iglesia católica, resulta complejo y problemático. Lo anterior, si se tiene en cuenta que la religiosidad y espiritualidad en las comunidades descritas, no se deja comprender a la luz de lo institucional, en tanto las mismas, –como expresión simbólica del mundo religioso patiano– “hace referencia al conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales” (Zamora, 1989: 530). Más aún, en estas

comunidades de cultura, lo religioso se constituye como campo ideológico y simbólicamente autónomo y extraño a la normatividad y directriz eclesiástica oficial.

Lo anterior, no implica el desconocimiento de la presencia de una religión organizada eclesiástica con capacidad de ejercer hegemónicamente su poder religioso; sin embargo, estas comunidades no encuentran argumentos razonables para que su conexión con lo trascendental se realice distante o por fuera de su contexto social y ambiental más próximo, y mucho menos, mediado por imágenes, iconos o símbolos que no reflejen sus universos religiosos. Dicho en pocas palabras, *se cree en lo sagrado, pero no necesariamente en lo que la Iglesia ofrece*. De ahí sus reservas frente a considerar un espacio que represente verdaderamente la comunicación con lo sagrado a la Iglesia:

¿En la Iglesia? No, no (...) aquí lo que tiene que ver con la Iglesia solamente son las misas, los aniversarios, los bautismos, pero lo demás lo hacemos en la casa, aquí no tenemos funerarias. No, no... Aquí se vela y se reza la novena en la casa, en la Iglesia casi no van, si es la casa se llena de amigos y amigas que van al novenario, pero en la Iglesia no va mucha (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

Esta capacidad para transformar aquellos elementos y escenarios que en principio corresponden al ámbito de lo profano en ámbitos sagrados, con la finalidad de fortalecer los vínculos de lo humano con lo divino, y en consecuencia, no otorgar plena legitimidad a espacios que históricamente han sido instaurados y reconocidos como sagrados desde la oficialidad religiosa, connota de por sí, un particular rasgo

de *cimarronaje religioso*. Quizá, ello también esté relacionado con la tensión histórica generada por el conflicto —aún no resuelto— entre estas comunidades y la Iglesia, en términos de la propiedad territorial donde se asienta el pueblo de Patía. Nos estamos refiriendo a los hechos y datos asociados con la fundación del pueblo de San Miguel de Patía que, dicho sea de paso, ha ejercido una notable influencia en la activación de la memoria de los patianos, por cuanto no solo es asumido como un referente esclarecedor para la comprensión de su historia local, sino que ha contribuido en la contemporaneidad a visualizar y movilizar ideas en estas comunidades. El documento de cesión de tierras señala:

Sébase por esta carta como yo Fabián Hernández, pardo libre, vecino de esta ciudad de Popayán y residente en el valle del Patía digo: que por cuanto el curato de dicho valle del Patía se halla sin pueblo formal, ni iglesia, donde los asistentes de dicho valle puedan concurrir a hacer sus fiestas y enterrar sus muertos, porque las capillas que se hacen se mudan de unos sitios a otros por no tener tierras propias destinadas para formar pueblo en forma. Por tanto de mi propia voluntad, sin premio[...]otorgo y reconozco que hago gracia y donación pura y perfecta que el derecho llama inter vivos irrevocable a la Serenísima Señora Emperatriz de los Cielos, Nuestra Señora del Valle y en su nombre al Doctor Don Luis Jaramillo, cura de dicho valle del Patía, de las tierras que tengo en dicho valle de Patía en el sitio que llaman del Limonar o Guabito, más propias [...] para que como propias de dicha santa imagen las posea y dicho doctor en su nombre funde el pueblo. Señalando a los que quisieren avecindarse en él los asientos para que edifiquen sus casas y huertas con equidad según dictare su prudencia (Zuluaga, 1997; 52)

Lo llamativo de este testimonio histórico, es la relevancia que adquiere, cuando de indagar por la Iglesia como espacio de representación de lo sagrado se trata. Sobre todo porque activa y actualiza la memoria de los patianos, al punto tal, que en el marco de sus imaginarios, a dicho testimonio no se le exige veracidad histórica, sino veracidad social. De ahí, las manifiestas objeciones a este respecto, por parte de Ana Amelia Caicedo y Herminia Caicedo, respectivamente:

[...] eso no era de la Iglesia, eso era nuestro, de los negros, porque Fabían [Hernández] era un esclavo liberto que vivía aquí, llegó a tener mucha plata que aparece en algunos registros, pero eso se quedó así. Eso se ha quedado así porque usted sabe que la Iglesia es uno de los tres poderes en el país, entonces, pues y tampoco hemos emprendido nada en contra de ellos, porque todo esto era nuestro, nada que ver con la Iglesia (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2006).

[...] él debió haberle dado esas tierras a los esclavos, ¿no?; pero imagínese la virgen para qué tierras. Por este motivo hasta hoy, hay problemas aquí en Patía por las escrituras, porque cada día eso es más caro y la gente es muy pobre para sacar las escrituras (Herminia Caicedo, Entrevista: Patía, 2009⁴⁶)

Podría afirmarse, entonces, que la manera como estas comunidades encaran la religiosidad y espiritualidad, es su profunda creencia en *lo que la experiencia, la cotidianidad y la sociedad ha sacralizado con sus propias historias*. Es decir, las

⁴⁶ Testimonio oral, tomado de la entrevista concedida por Herminia Caicedo a Juan David Quintero. Patía (Cauca), 2009.

formas como estas comunidades perciben el mundo y las relaciones que establecen al interior de ese mundo, determinan en gran medida cómo dichas comunidades perciben la presencia divina. En este sentido, lo sagrado se asume como una reinención histórica, cuya principal cualidad es la de ser un espacio en permanente disputa simbólica que expresa relaciones de poder y de resistencia.

Sin embargo, desde el horizonte del dualismo en mención, la premisa dominante es que este tipo de expresiones religiosas determina su existencia por la existencia de la religión oficial; en otras palabras, se alude a que no se puede hablar de lo religioso no oficial sino en coexistencia, relación y continúa tensión con lo oficial. Lo anterior, sobre la base de presuponer que dichas expresiones religiosas sean realmente admitidas por el monoteísmo religioso cristiano, pues

En el horizonte teológico (y político) de *ese* cristianismo no caben *las* religiones, no debe darse el hecho religioso como realidad plural que se expresa y encarna precisamente en *las* religiones, sino que hay sólo *la* religión, y ésta es la que él, y sólo él, representa (Fornet, 2007: 35).

En este sentido, no puede pasar inadvertido en el análisis, que de lo que se trata es de una relación de “oposición, dependencia o yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar el catolicismo y del que se acepta que es la religión, sin calificativos” (Delgado, 1993). El mismo Manuel Delgado señala que una de las tendencias y por cierto, más divulgadas, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas

marginales, populares o rurales, son la manera que tiene ésta de darse entre los lugares ‘bajos’ del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado (Delgado, 1993).

Desde esta perspectiva, hablar de religiosidades marginales, fronterizas o disruptivas, como las de las poblaciones negras del Patía, remite a considerar las mismas como un déficit de modernidad. Planteamiento que se hace explícito en el documento oficialmente distribuido «para la reflexión de los obispos», titulado *El catolicismo popular en el sur de España*, publicado en 1975, al señalar que la jerarquía eclesial está convencida de que los discursos, prácticas y expresiones colectivas de religiosidad popular, son el resultado –por parte de los sectores populares– de “sentir la necesidad de expresiones más accesibles para aquellos para los que las fórmulas litúrgicas, cuyo lenguaje bíblico y teológico no consiguen comprender y cuyo clima resulta demasiado austero para su exuberante sensibilidad imaginativa” (Citado por Delgado, 1993).

Sin embargo, creemos a nuestro juicio que, más allá del “déficit” de modernidad que supuestamente le atribuyen las narrativas occidentales a las experiencias religiosas llamadas marginales o disruptivas, estamos –para expresarnos en términos de Mignolo (2003)– frente su cara oculta y más oscura, la colonialidad; cuyo *modus operandi* es la negación y exclusión de lo no europeo como criterio civilizador, sustentado en la premisa de las diferencias culturales como estrategia de encubrimiento de lugares, historias, memorias, cosmovisiones y experiencias

existenciales, de quienes han sido objeto de inferiorización e injusticias por parte de quienes agencian el proyecto moderno civilizatorio. De ahí, que la instalación, constitución y subsistencia de la colonialidad, sea exigida y necesitada por la modernidad, en tanto constitutiva de la misma, pues “sin colonialidad no hay modernidad” (Mignolo, 2003). Planteamiento que para el caso que nos ocupa, sería lo propio de la colonialidad religiosa en el contexto moderno, en tanto despliegue ideológico invisible de la *colonialidad del ser*⁴⁷ (Maldonado-Torres, 2007). Al respecto, Nelson Maldonado-Torres señala, en relación con las implicaciones de dicha colonialidad:

Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico, en un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos. El *ego conquiro* u *hombre imperial* y el *damné* o condenado son el resultado de esta gesta (Maldonado-Torres, 2007:154)

Para una aproximación a la perspectiva planteada, veamos brevemente cómo Maldonado-Torres desarrolla su argumento. El filósofo considera que en la

⁴⁷ Para un desarrollo contextualizado sobre el concepto de *colonialidad del ser*, véase: Gómez-Quintero, Juan David. 2010. “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”. En: Revista El Ágora USB. V. 10 N 1. [Enero - Junio]. Medellín-Colombia ps. 87 – 105; Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. *Inflexión Decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto Pensar, Universidad Javeriana de Bogotá - Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

configuración del concepto colonialidad del ser, su abordaje conceptual debe partir de las alteridades opacadas; es decir, de los sujetos que han sido expulsados de la historia, los negados y ocultados por las narrativas hegemónicas, cuyas prerrogativas van a constituir el núcleo de la historicidad fanoniana, como dirían De Oto y Quintana (2010). Condición que le lleva a afirmar que:

El negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser. Usaré, para referirme a ellos, un concepto que Fanon utilizó antes: el de los condenados (*damnés*) de la tierra. El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, pero, quizás podría decirse, algo en reversa. El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que “no está ahí”. Estos conceptos no son independientes el uno del otro (Maldonado-Torres, 2007:146).

De acuerdo con Maldonado-Torres, la ausencia de la racionalidad estaría vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados; es decir, en los negros y los otros subalternos coloniales. Situación que lo lleva a recurrir a Fanon⁴⁸, a fin de aclarar la experiencia vivida del negro y del colonizado y, a retomar el concepto de “damné” [condenado], como fundamento para el desarrollo de su concepto de colonialidad del ser; es decir, como un no ser o más concretamente, un ser que no está ahí. En este sentido, la colonialidad del ser hace referencia a los efectos de negación, inferiorización y deshumanización, experimentados por los

⁴⁸ Esta referencia remite a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 2001).

individuos bajo condiciones de subalternización colonial, que para nuestro caso, serían aquellos cuyas experiencias y horizonte religioso, “no están ahí”, no se inscriben o escapan a la colonialidad religiosa.

La relevancia de este concepto, reside en que permite develar en su compleja dimensión, el poder, la mirada colonial y la agencia ideológica del monoteísmo religioso cristiano, sobre todas aquellas expresiones y manifestaciones religiosas al considerarlas como paganas, impuras e inferiores y, a quienes las practican, como indignos e impíos. Raúl Fornet nos recuerda en esta dirección que en América “No hubo [...] diálogo de religiones sino ‘colonización de almas’, con la consiguiente degradación o, peor aún, demonización de los sistemas religiosos autóctonos” (Fornet, 2007: 21).

Se trata, entonces, de una postura abiertamente antagónica frente a la diversidad de universos religiosos, que sobre la base de autoafirmarse como tradición religiosa superior y verdadera, al igual que como religión con legítima conciencia teológica, se atribuye, de una parte, la condición y capacidad de censurar y condenar las otredades religiosas y por otra, la potestad para instalar al represor en los sujetos e imponer la razón colonial en las subjetividades y los cuerpos. Un claro ejemplo que ilustra el ejercicio de la colonialidad del ser, de acuerdo con Patricio Guerrero (2010), son

[...]las nociones de pecado y culpa, pilares de la religión judeocristiana de Occidente, que nos han conducido a la negación del cuerpo, del placer, a la vergüenza de ser felices, a la deserotización del mundo y la vida, al deterioro de la autoestima, al fomento de la mediocridad necesaria para reproducir subjetividades útiles al sistema, y que provoca también la negación de la diferencia, la desvalorización de la memoria colectiva, la construcción de subjetividades e identidades negativas (Guerrero, 2010: 87).

Precisamente, lo que va a garantizar ideológicamente la perpetuación de las formas de sociabilidad religiosa, impuestas por la lógica occidental excluyente del monoteísmo religioso cristiano, es la introducción de patrones reguladores de la conciencia como localizadores o los que ponen de manifiesto lo que es el bien y el mal, introduciéndose hasta en lo referente a la moralidad del individuo, sus costumbres, discursos y prácticas, suscitando en ellos el estar inmersos en un universo inventado, el universo de la culpa. Este universo de la culpa va a ser, por un lado, el creador del tipo de relaciones a establecerse, fundadas en la amenaza, el terror y el temor a la sanción con un solo destino: ya sea el cielo, el purgatorio o el infierno y por otro, el responsable de preservar a las comunidades en la noche de superstición y, en el trabajo de silenciar sus memorias y producir olvidos.

4.3. DE LA OPOSICIÓN SAGRADO-PROFANO: ¿ÚNICA VÍA POSIBLE?

El segundo dualismo, estrechamente vinculado al anterior y que podríamos llamar oposición sagrado/profano, es sin duda, desde su emergencia a comienzos de siglo

XX en Europa, uno de los horizontes de análisis de mayor aceptación y difusión. Este se sustenta, inicialmente desde una perspectiva socioantropológica, en la rígida separación durkheimiana entre sagrado/ profano. Perspectiva que principalmente va ser objeto de continuidad y desarrollo por Rudolf Otto desde el enfoque de la psicología y, por Mircea Eliade, desde la fenomenología del hecho religioso en articulación con la historia.

Se trata de una tendencia que en su intento de aclarar en qué consiste la experiencia religiosa y de modo particular, de analizar la religión a partir de lo sagrado, en tanto fundamento de la misma, parten de considerar lo santo y lo sagrado en la experiencia religiosa, como la manifestación de lo totalmente “otro”, en comparación con lo humano y lo profano. “Otridad” que, al decir de Rudolf Otto, “yace en el corazón del temor religioso reverente, del espanto sobrenatural, de la adoración, de lo que trasciende totalmente las dimensiones de lo meramente humano” (Beltrán, 2008). Consideración que, al mismo tiempo, supone su cierre, a través del control social y simbólico. Es decir, emplea medios o vehículos de significación que permitan atender, manejar y transformar la complejidad de las relaciones y problemáticas que establece, a fin de cohesionar sistemáticamente cualquier amenaza de disgregación, en tanto concibe lo social o colectivo, situado en lo sagrado. Por ello, el mundo religioso recurre como medio de expresión a un sistema de símbolos, porque según esta tendencia, de una parte, lo religioso se “dice” simbólicamente y por otra, los símbolos participan de la realidad de lo que representan.

Lo anterior, permite comprender por qué el sistema de símbolos o fuentes de información que se encuentra en el mundo intersubjetivo y que suministra modelos que le dan forma a los procesos exteriores al hombre, por decirlo en términos Geertzianos⁴⁹, cumple, entre otras, dos funciones básicas:

En primer lugar, es el puente vivo y permanente de comunicación que permite articular el mundo inasequible del más allá, lo espiritual, con el mundo del aquí, la vida social y todo lo referente al sentido general de la existencia. Cabe anotar, que el mundo de la intersubjetividad no puede significar el agotamiento de la significación de las acciones humanas en lo expresado simbólicamente como mundo religioso, por cuanto la realidad social y natural, de quién es su expresión, nunca cesa de producir significados.

El recurso al símbolo, responde a que el referente del mundo religioso se percibe como indicio de trascendencia, en tanto se trata de una relación con aquello que no es humano ni natural; y además, a que permite una apertura al conocimiento y la

⁴⁹ A este respecto Geertz plantea que: “ en lo que se refiere a las estructuras culturales, es decir, a los sistemas de símbolos o complejos de simbólicos, el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por extrínseco entiendo sólo que- a diferencia de los genes- están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Por fuentes de información entiendo sólo que ellas-lo mismo que los genes- suministran un patrón o modelo en virtud de la cual se puede dar una forma definida a los procesos exteriores” (Geertz, 1989: 91).

participación del ser humano en su existencia personal y social, de ese “algo distinto”. En este sentido,

[...] el símbolo religioso, como consecuencia de su especificidad, absorbe la parte de la realidad que se inscribe en el entorno inmediato de la persona religiosa, y su nueva disposición simbólica permite que los ingredientes extraídos del entorno inmediato den cuenta de lo que supera el marco natural (Long citado por Allen, 1981: 136-137).

En segundo lugar, el símbolo tiene como función expresar, “hablar” o revelar la transformación dialéctica sufrida por un objeto u acto de la experiencia profana, como resultado de un proceso de sacralización. Para Mircea Eliade

[...] el hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía (del griego hieros = sagrado y phainomai = manifestarse), que es cómodo, puesto que no implica una precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra (Eliade, 1998: 14-15).

Así, la dialéctica de lo sagrado y lo profano, proceso que implica la distinción entre lo uno y lo otro, a través de la relación paradójica hierofánica, va a constituir para Eliade el *homo religiosus*. Esta revelación o manifestación de aquello que pertenece al plano de la realidad y que no es evidente en la experiencia inmediata, es posible gracias al símbolo. Además, al ser un objeto u acto mediado por símbolos de carácter

intersubjetivo con aspiraciones transhistóricas, la representación del mundo encuentra su sentido en ese torrente circulatorio de símbolos que transforma la realidad social y natural; constituyéndose a su vez, en un lenguaje propio accesible a los miembros de la comunidad y permitiendo un reconocimiento e identificación del grupo social del cual es su expresión. Por ello, al decir de Douglas Allen “toda persona que tiene una experiencia religiosa tiene la sensación de que en ese momento se manifiesta en ella algo que viene de otra parte. Lo que viene de otra parte es lo sagrado. Aquello por lo que viene es lo profano” (Allen, 1981: 105).

En esta dirección, vale la pena recordar con Durkheim que,

[...] una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que, unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella (Durkheim, 1982:42).

Por tanto, la creencia en lo sagrado y el aspecto social de la misma, van a constituir elementos básicos de la religión. Lo anterior, supone la existencia de dos mundos opuestos pero complementarios, que definen la condición del hombre religioso: Un mundo que es sagrado y otro que no lo es. El mundo sagrado corresponde a aquello que es santo, separado y distante, mientras el otro, corresponde a aquello que es profano, cercano y próximo. El mundo profano es el de las prohibiciones y transgresiones, el mundo sagrado es el objeto de las prohibiciones y transgresiones (Cfr. Bataille, 1997; Wunenburger, 2006). En otros términos,

Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas (Durkheim, 1982:36).

Fijemos nuestra atención en ciertas formas institucionales de acercarse a lo sagrado que nos ofrece Jesús Arturo Navarro (2008), para mostrar, a modo de ilustración, que dichos acercamientos se sostienen en la relación (o la oposición, la ambivalencia) entre lo sagrado y lo profano, en tanto ‘esencia’ del hecho religioso:

En el catolicismo, al espacio sagrado simbolizado por el altar y el sagrario, entra el sacerdote por derecho pleno. El sacerdote es el único que puede “tocar” el misterio en la hostia consagrada. En otras expresiones del cristianismo, se percibe igualmente esta separación. En los mormones, por ejemplo; el acceso al templo está restringido a unos cuantos: los ministros y quienes van a realizar las ordenanzas o ceremonias religiosas. Nadie más entra al templo. En la tendencia protestante o evangélica, lo profano está representado por la sangre –que no puede transfundirse-, por el tabaco, el vino, el café, la ropa que permite mostrar el cuerpo, las imágenes y las lecturas que atentan contra su visión religiosa.

Por su parte, en la religión musulmana se encuentra el mismo patrón: para acceder a la mezquita –símbolo del lugar sagrado- se requiere descalzarse. Para la oración

previamente se necesita hacer una serie de abluciones para purificar el cuerpo. El cuerpo entonces es expresión de lo profano, de lo que sin la mediación de las abluciones no entra en contacto con lo sagrado. De igual manera, en tradiciones védicas en Occidente –como los Hare Krisna- se manifiesta también esta oposición entre lo sagrado y lo profano, a partir de asumir una tradición que les permite insistir en que “no somos el cuerpo” y sí “unos sirvientes” o “almas espirituales” que están de paso por este mundo para purificarse del *karma* y volver a Dios (Cfr. Navarro, 2008).

De acuerdo con lo anterior, lo profano es lo no sagrado, en tanto se erige como lo opuesto a lo sagrado; sin embargo, dicha oposición podría no suponer exclusión. Es decir, podrían llegar a coexistir y dadas las condiciones, lo profano puede devenir en símbolos sagrados. A este respecto Eliade señala que:

Para el hombre religioso, la naturaleza nunca es exclusivamente “natural”: está siempre cargada de un valor religioso. [...] El mundo se presenta de tal manera que, al contemplarlo, el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado y, por consiguiente, del Ser. Ante todo, el mundo existe, está ahí, tiene una estructura: no es un caos, sino un cosmos; por tanto, se impone como una creación, como una obra de los dioses (Eliade, 1998: 87).

Ahora bien, la dicotomía sagrado-profano, en tanto categorías para el análisis e interpretación del fenómeno religioso no deja de ser sugerente. Sin embargo, se torna problemático por cuanto asume lo sagrado como fundamento sustantivo, prescriptivo y normativo de un cuerpo de doctrina que se asume como hegemónico,

oficial y dominante que, para nuestro caso, es la religión católica. Por tanto, todo aquello orientado a trasgredir o alterar la identidad y cohesión social que prescribe lo sagrado católico, tiende a ser reducido por el poder simbólico. En otras palabras, la dicotomía sagrado-profano, cuya conceptualización encierra una determinada visión acerca de lo social, la naturaleza y de los sujetos, niega la posibilidad de acceder a la subsistencia de lo sagrado en el marco de otros contextos socioculturales⁵⁰. A este respecto, Parker señala que en toda expresión religiosa, llámese popular o marginal,

[...] hay una tendencia a la disolución de lo sagrado como entidad espacio-temporal exclusiva, hay en germen un sentido subversivo de la religión oficial que es la que institucionalmente se arroga la exclusiva legitimidad para la definición y delimitación de lo "sagrado". El sentido de autogestión laical, el principio de democratización de la fe, el acceso directo -no institucionalmente mediado- al mundo de lo sobrenatural atenta, desde la religión popular, contra la noción unívoca (tendencialmente mítica o ideológica) de lo sagrado (Parker, 1995: 141).

En efecto, la tensión simbólica que se produce en contextos y comunidades como las que nos ocupa, implica no solo las formas como las mismas asumen la naturaleza y lo sagrado, sino que también, determina las formas de representación de aquello que

⁵⁰ Cristian Parker plantea que: "No es nada extraño que Durkheim mirara con cierto prejuicio a las expresiones religioso-populares de su época: "Son en general retazos de religiones desaparecidas, sobrevivencia desorganizadas; pero hay también aquellas que son formadas espontáneamente bajo la influencia de causas locales"". Y agrega: "Como vemos una vez más la fuerza creadora de lo religioso es una causa impersonal y no un sujeto social. ¿Dónde está el sujeto que crea o recrea la fe popular en Durkheim? No existe" (Parker, 1995: 140. Nota al pie de página).

se considera como sagrado y profano. Por ello, más allá del horizonte de análisis propuesto por las narrativas occidentales, consideramos que lo sagrado puede ser asumido como todo aquello que permite establecer relaciones más cálidas y sentidas entre las divinidades, los seres humanos y la naturaleza. Donde las formas que particularizan el modo de asumir la vida y la muerte, el cuerpo y la enfermedad, lo lúdico y la risa, la música y el baile, los cantos y los rezos, las ceremonias y los ritos, la naturaleza y el territorio y, demás manifestaciones que la mirada colonial considera profanas, no son rechazados; en tanto lo que precisamente, nutre y da contenido a la experiencia religiosa, es su contacto con todo aquello, lo cotidiano. Donde lo sagrado refiere una actitud y un espacio privilegiado donde los seres humanos logran cuestionar quiénes son, al tiempo que es el devenir singular de las comunidades lo que define, recrea y resignifica las orillas que, – de existir –, hacen evidente el límite con lo profano.

Por consiguiente, y a partir de todo aquello que hemos abordado anteriormente, se podría afirmar que en las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, lo que se observa es la emergencia y subsistencia de otra lógica u horizonte para la comprensión de su campo religioso y ritual. Se trata de una lógica que hace evidente, cómo sus prácticas religiosas no se reducen ni agotan en lo formal de la institucionalidad religiosa (doctrina, liturgia y culto), sino que trascienden en tanto prácticas derivadas de experiencias existenciales [espirituales] que emergen, se adaptan y responden a las condiciones socioculturales y del medio, en una triple relación que implica la relación con la naturaleza, con los hombres y con lo

trascendente, y la forma de simbolizar estas relaciones, en contextos históricos específicos (Minda,1996: 263).

Vista desde la perspectiva de Raimon Panikkar, esta triple relación, permite mostrar el aspecto metafísico (trascendente o apofático), el factor noético (consciente o pensante) y el elemento empírico (físico o material) de la realidad (Panikkar, 1993:55), cuyo punto de partida, sería aquella intuición fundamental de los seres humanos, denominada por el autor como *cosmoteándrica*; es decir, según la cual “El hombre únicamente es hombre cuando tiene el cielo sobre él, la Tierra debajo y sus semejantes a su lado” (Panikkar, 1997:97).

Esta forma de encarar lo religioso y espiritual, remite a considerar que el mundo religioso no es un estado puro de ideas; contrario a ello, es humano, realidad social y cultural que se vive y sitúa en un espacio, en un tiempo y en un contexto social determinados. Pero con la particular característica de estar en permanente relación/tensión con lo sagrado hegemónico, dominante y oficial, al punto que, en el mayor de los casos y circunstancias, su dinámica lo sitúa en los ámbitos de la trasgresión, el desajuste e inclusive, de su definitiva disolución. Por ello, como bien lo advierte Parker, esta forma de asumir el mundo religioso, le plantea

[...] un serio desafío a la definición socialmente dominante de lo sagrado - que sutilmente, por lo demás, está siendo impuesta no por una sociedad supraindividual, sino por los grupos e instituciones que detentan el monopolio de lo sagrado. En efecto, la capacidad de

creación religiosa de los laicos -no especialistas- (muy presente en las creaciones colectivas de las religiones populares, por ejemplo) significa introducir una cuña en la noción *substancialista durkheniana de lo sagrado* (Parker, 1995:138).

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que nos encontramos en el marco de una lógica, cuyo horizonte de análisis sobre lo sagrado y lo religioso, en primer lugar, escapa a los dualismos monoculturales prescritos por Occidente y en consecuencia, asume y disputa por hacer manifiesta dicha realidad, desde otro patrón epistémico, sociocultural y religioso. En segundo lugar, hace posible reconocer la existencia de lo “sagrado”, por fuera del marco interpretativo de las organizaciones o colectividades, estrictamente definido como “religiosas”. Es decir, si lo sagrado puede dar lugar a su constitución, a partir de elementos ‘no sagrados’, de tal manera, que ello no implique incurrir en valoraciones maniqueas, orientadas a calificar de falsos o carentes de sentido religioso a éstos últimos y, por tanto, otorgar calidad propiamente sagrada a los primeros. En tercer lugar, le confiere legitimidad a demandar la discusión en torno al cimarronaje religioso como estrategia propia de re-existencia identitaria, sociocultural y política. Y, en cuarto lugar, permite indagar si lo sagrado puede dar lugar a su configuración, a partir de una condición de “tránsito”, de “estar en medio de”, cuya posición marginal y fronteriza, se torna en cierto modo, distante de las narrativas de Occidente; en tanto los elementos “no sagrados” desde esta perspectiva, adquieren calidad religiosa o espiritual para las comunidades.

CAPÍTULO 5

TEJER LA MEMORIA COLECTIVA Y RECUPERAR HACIA ADENTRO

Las sociedades modernas no son menos religiosas porque sean cada vez más racionales, sino porque sean cada vez menos capaces de mantener la memoria que se encuentra en el corazón de la existencia religiosa (Hervieu-Léger, 2005).

Los capítulos anteriores se concentraron en la descripción y análisis desde la perspectiva teórica y contextual, del proceso de configuración de una cultura cimarrona en las comunidades del valle geográfico del río Patía, la cual— a nuestro juicio— habría permitido la emergencia de otra lógica o la construcción de un nuevo horizonte religioso, que se reafirma mediante discursos y prácticas religiosas disruptivas y de re-existencia.

En este quinto capítulo, se recogen y analizan algunos resultados que reflejan el proceso de recuperación de tradiciones culturales adelantado por las comunidades del valle geográfico del río Patía. Para este propósito, se recurre al trabajo de campo en articulación con la revisión teórico-conceptual y documental. El capítulo está

organizado en tres apartados de exposición. Los dos primeros apartados, presentan un breve desarrollo conceptual sobre el papel de la memoria colectiva como dispositivo de re-existencia y una contextualización del surgimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle geográfico del río Patía. En estrecha relación con los primeros, el tercer apartado, ofrece un desarrollo sobre el sentido y el valor simbólico de algunos aspectos relacionados con lo sagrado (creencias sobre la vida, la muerte, los secretos, sus rituales, etc.), y que particularizan el modo de encarar la espiritualidad y religiosidad.

5.1. MEMORIAS OBSTINADAS O DE LA OBSTINACIÓN DE LAS MEMORIAS

Si bien se encuentran diferentes y valiosas formas de sustentar y acoger el tema de la memoria, asumimos aquí, algunos desarrollos provenientes de la antropología, la sociología, la historia y los estudios culturales, como unidades de análisis que permiten situar conceptualmente la problemática que nos ocupa. Aclaremos de antemano, que no se trata de un trabajo exhaustivo y sistemático, orientado a dar cuenta de los diferentes desarrollos disciplinarios e interdisciplinarios sobre la memoria como tema, problema y concepto. En este sentido, presentamos a continuación, algunos significados que en el contexto de esta investigación, adquieren sentido y pertinencia, para la comprensión del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle del Patía.

Comencemos diciendo que recordar no es una actividad exclusivamente individual, también supone un proceso colectivo. Recordar es un proceso continuo de aprendizaje de aquellas experiencias vividas en el pasado, cuya reconstrucción se actualiza intersubjetivamente para otorgar sentido al presente y fortalecer los repertorios culturales. La memoria es una construcción cultural, cuya actividad subjetiva se esfuerza por presentizar y objetivar los diversos sentidos del pasado con perspectiva de futuro; es decir, reafirma la existencia. Por ello, como dice Beatriz Sarlo, en su destacado texto *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*:

Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. Llegado de no se sabe dónde, el recuerdo no permite que se lo desplace; por el contrario, obliga a una persecución, ya que nunca está completo. El recuerdo insiste porque, en un punto, es soberano e incontrolable (en todos los sentidos de esa palabra). El pasado, para decirlo de algún modo, *se hace presente* (Sarlo, 2005:9-10).

De ahí, que recordar se torne en una necesidad real y por qué no decirlo, terquedad que interpela permanentemente, tanto a los individuos como a los grupos, a fin de reencontrarse con sí mismos como con los otros. En otras palabras, la memoria pone en relación/tensión a las identidades y las alteridades, pues supone rupturas de las mismidades y apertura hacia los otros y lo otro. Planteamiento que desde la perspectiva de Nelly Richard, remite a pensar la Memoria como insatisfecha:

La memoria es un proceso abierto de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos para que se ensayen de nuevo

sucesos y comprensiones. La memoria remece el dato estático del pasado con nuevas significaciones sin clausurar que ponen su recuerdo a trabajar, llevando comienzos y finales a re-escribir nuevas hipótesis y conjeturas para desmontar con ellas el cierre explicativo de las totalidades demasiados seguras de sí mismas (Richard, 1998:29).

La memoria se presenta, entonces, como asunto de trabajo, de esfuerzo y de lucha por evitar que prescriba el gesto, la palabra, el objeto, la historia local, el saber, el acontecimiento, la cultura y la vida misma. Pero la memoria, como asegura el antropólogo Xerardo Pereiro, “implica no sólo recordar, sino un juego social entre recuerdo y olvido en el cual la cultura es un poderoso filtro” (Pereiro, 2004). Lo anterior, sin perder de vista que los combates de la memoria, también son combates por las identidades; en tanto, “la memoria, en fin de cuentas, no es otra cosa que nuestra propia identidad” (Miras, 2006:243).

Esta manera de entender la memoria, cobra sentido en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, en tanto se trata de memorias colectivas⁵¹ que, frente a las fisuras, los pliegues, las rupturas, las discontinuidades, las hibridaciones y las amnesias, se tornan obstinadas, pues se oponen a las

⁵¹ Se le atribuye a Maurice Halbwachs (1950), el haber diferenciado entre memoria histórica y memoria colectiva. La primera sería la memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada. La segunda sería la memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural. La “memoria colectiva” sería para Halbwachs una conciencia del pasado compartida por un conjunto de individuos, pero también un conjunto de representaciones colectivas. De acuerdo con Pereiro, en Halbwachs la memoria individual no es más que un punto de vista sobre la memoria colectiva, ya que el significado de lo memorizado se mide a través de la cultura (Cfr. Pereiro, 2004).

corrientes del olvido, a quedar desprovistas y vacías por efecto de las maniobras del poder y, a terminar convertidas en sepultureras de los recuerdos. Lo anterior, bajo la consideración de que “[...] las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones y nuestras historias” (Gillis citado por Jelin, 2002: 25). Esta perspectiva sobre el trabajo de la memoria y de lo cultural, en tanto proyecto político de visibilización y de empoderamiento comunitario local, ha permitido en estas comunidades, la emergencia de unos discursos y unas prácticas de re-existencia, orientadas a crear, transformar y dignificar el pensar, el sentir, el hacer y el soñar de los patianos en el plano individual y sobre todo, colectivo.

Esa entrada en juego de las relaciones sociales e identitarias, tejidas a través de la activación y actualización de memoria colectiva, les confiere a las comunidades capacidad para dar contenido social, político, epistémico y cultural a los recuerdos y sus sentidos. Pues como bien asegura María Soledad Vampa,

[...] lo que hace que una memoria sea colectiva es el ser producto de una interacción social, de una comunicación que elige del pasado lo que es relevante y significativo en relación con los intereses y la identidad de un grupo; y esta selección implica siempre una nueva interpretación y reconstrucción de los hechos (Vampa, 2010:3).

De este modo, podría decirse que las formas y los sentidos que adquieren los rituales fúnebres y de la navidad, la celebración de la Semana Santa, las fiestas patronales, las tradiciones artísticas, musicales, gastronómicas, medicinales, etc, en las

comunidades que nos ocupa, son expresión, vehículo y materialización de luchas simbólicas agenciadas y potenciadas por su memoria colectiva⁵². Pero como asegura Jacques Le Goff, la memoria colectiva no representa tan sólo una conquista, también

[...] es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria (Le Goff ,1991:181-182).

En efecto, la emergencia de representaciones culturales, particularmente por vía de la tradición oral, cuya huella y remembranza da lugar a la construcción de imaginarios y su transmisión, a la producción de saberes e identidades, a la reinención de la vida y de las propias historias, a partir de sus mismas voces y prácticas culturales; no está exenta de los juegos del poder, del control y de los silenciamientos. Es más, podría afirmarse con Castillejo (2006) que las estrategias de resistencia al silenciamiento y los olvidos históricos, constituyen intentos por explicar las propias circunstancias inmersas en la dinámica histórica del terror, evidenciando las *experiencias silenciadas* y sus consecuencias en lo subjetivo y las identidades. Por ello, como bien lo advierte Le Goff, “Se debe actuar de modo que la

⁵² A este respecto, Joel Candau (2001,2002) ha planteado que los mitos, las leyendas y, de modo particular, las creencias y las diferentes expresiones religiosas, son construcciones de las memorias colectivas. En esta dirección, conviene precisar que para Candau, los olvidos compartidos y comunes, pueden llegar a tener mayor incidencia, que las acciones de memorizar y rememorar. Lo anterior, en términos del fortalecimiento de las memorias colectivas y de los referentes identitarios.

memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres” (Le Goff, 1991:183).

Este planteamiento, interpreta a nuestro juicio, el espíritu que anima a los patianos y patianas, en su lucha por desarrollar un proyecto social, cultural y político en el plano local con articulación a las dinámicas globales; es decir, un proyecto que permita el fortalecimiento de la autoestima individual y comunitaria, así como también, incidir en la transformación de las relaciones de poder. Lo anterior, como ya le hemos enunciado, a partir de diversas formas contemporáneas de re-existencia, particularmente religiosas, que tendremos la oportunidad conocer en los siguientes apartados.

Ahora bien, con estos elementos conceptuales como puntos de referencia, presentamos a continuación una breve contextualización del surgimiento del proceso de recuperación de tradiciones culturales en el valle geográfico del Patía, proceso que ha sido descrito en los apartados anteriores.

5.2. UNA COMUNIDAD QUE REMEMORA

En las comunidades negras del valle geográfico del río de Patía, se inició en la vereda El Tunó y el corregimiento de Patía en 1988, un proceso de recuperación y

revitalización de tradiciones culturales⁵³, con el propósito de fortalecer los procesos identitarios y el sentido de pertenencia territorial, así como también, hacerle frente a la exclusión, la discriminación y la desigualdad socio-cultural. En este empeño y bajo la premisa de que lo cultural como agencia social hace parte del proyecto político y de vida de estas comunidades, se dieron a la tarea de recuperar, preservar y difundir la cultura afropatiana.

Para llevar a cabo este propósito se conformaron dos colectivos culturales que se han consolidado a lo largo del tiempo: 1) el Grupo de Cantaoras⁵⁴ del Valle del Patía conformado por mujeres mayores de 50 años y 2) el Grupo de música “Son del Tunó” conformado por campesinos negros. Grupos que en un ejercicio de Investigación Comunitaria⁵⁵, se dieron a la tarea de recuperar, conservar y difundir, de un aparte,

⁵³ Conviene precisar aquí, que este proceso de recuperación se llevó a cabo por quienes en su momento impulsaban esta iniciativa; es decir, mujeres mayores de 50 años edad, principalmente. Lo anterior, a partir de aquello que ellas denominaban “crisis de la cultura patiana”, la cual se expresaba en la “pérdida de sus tradiciones”.

⁵⁴ Las Cantaoras del Patía, conocidas como “símbolos de la comunidad” son un colectivo de mujeres mayores de 60 años, quienes desde hace más de dos décadas, se dieron a la tarea de investigar, recuperar y revitalizar las tradiciones culturales en la región, particularmente, lo referido a los rituales fúnebres, lo religioso y lo espiritual. Reciben el nombre de Cantaoras porque *cantan* y *oran*. Los *talleres de la memoria*, implementados por la comunidad patiana, les han permitido conocer y difundir la tradición oral a través del canto. De acuerdo con Rosa Ramírez, afectuosamente conocida como la “Huesos”, el trabajo de las cantaoras también representa un sentido homenaje a los curanderos, rezanderos y ancestros culturales, por cuanto gracias al grupo, se ha podido rescatar muchas tradiciones y enseñanzas que estaban a punto desaparecer.

⁵⁵ Con esta expresión, se hace referencia a prácticas participativas de investigación, que se realizan en/con y para la comunidad. Se trata de procesos caracterizados por el diálogo, el compartir y el reflexionar sobre las vivencias y experiencias. Esto no significa que los procesos investigativos prescindan de la participación y colaboración de los expertos (académicos, gestores, promotores, etc.), sino, que su realización depende de esfuerzos y desarrollos conjuntos, en beneficio de toda la comunidad.

aquellos elementos asociados a los Rituales (cantos fúnebres, salves, alabaos, arrullos y villancicos) que hacen parte del mundo cosmogónico y espiritual de estas comunidades y por otra parte, lo relacionado a las danzas tradicionales, los cantos y la música.



Fotografía 2 Agrupación musical “Son del Tunó”.



Fotografía 3 “Las Cantaoras del Patía”. Colombia al Parque. Teatro Jorge Eliécer Gaitán. Bogotá, Viernes 30 de julio de 2010.

Durante más de dos décadas, los dos colectivos se han dado a la tarea de continuar con el proceso de investigación socio-cultural, hacer conocer su región, han participado en procesos organizativos y políticos locales y se han empeñado en transmitir estos conocimientos a las actuales generaciones como parte de un proyecto político-cultural de largo aliento. Se trata de estrategias de desarrollo socio-comunitario, orientadas hacia la redefinición y difusión de sus procesos culturales e identitarios; la recuperación, preservación y revitalización de sus tradiciones y en consecuencia, hacia la toma de posición frente a todos aquellos valores que la comunidad considera como propios y adquiridos. Este aspecto es confirmado por Adolfo Albán, quién indica que,

Como resultado de estas inquietudes nace en 1989 el Grupo de Recuperación de Tradiciones Culturales del Bajo Patía, conformado por dos colectivos de trabajo: El Grupo de Cantoras del Patía y el Grupo de Músicos del Tunó, quienes se dieron a la tarea de recoger cantos populares, coplas, alabaos, arrullos de angelitos, bailes tradicionales y recetas gastronómicas, definiendo tres estrategias fundamentales: a) recuperar, b) preservar y c) difundir la cultura patiana por toda la geografía nacional. Producto de este proceso surgió en 1991 la Fundación para el desarrollo del Bajo Patía – FUNDEBAP, teniendo como principio orientador la importancia de la cultura en el desarrollo regional (Albán, 1999:18).

Así, lo que empieza a tener claridad para estas comunidades, es que dichos procesos implican la necesidad de pensar y trascender aquella idea según la cual, el acento en la estructuración de las comunidades no recae primordialmente en los procesos económicos, sino también en aquellos aspectos asociados a sus memorias, sus

identidades culturales y la apertura de rutas de vida en los ámbitos, local, regional y nacional, que permita la defensa y preservación de sus valores culturales. En esta dirección, Elizabeth Jelin plantea que

[...] la memoria se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten, vehículos de la memoria [...] (Jelin, 2002: 27).

De esta manera, se inicia todo un proceso orientado a refinar conceptual y pedagógicamente los elementos que les iba a permitir activar su memoria colectiva, es decir, navegar por los surcos de sus pensamientos, conocimientos y experiencias mar adentro, para recuperar el sentido y el valor de un mundo históricamente visibilizado negativamente, sin ser conocido: el *mundo sagrado y espiritual de los negros*. Proceso que, visto desde la perspectiva teórica de Danièle Hervieu-Léger, puede ser pensado como el esfuerzo por establecer el vínculo entre la memoria colectiva y las creencias religiosas⁵⁶. Lo interesante de esta perspectiva consiste en su invitación a concebir la religión como ‘hilo de memoria’ y a considerar que “toda

⁵⁶ Una las conclusiones del trabajo de Hervieu- Léger, según Joseba Louzao Villar, es que la definición de la creencia religiosa conjuga tres elementos: la expresión de un creer, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora a una versión autorizada de esa memoria, es decir, la tradición. Por tanto, no existe religión que no apele a la autoridad de la tradición. Esta tradición será clave para la construcción de las identidades religiosas en las sociedades modernas, pues, en las tradicionales, al estar regidas por la tradición, la memoria se encuentra dada (Véase: Louzao, 2008: 342).

religión implica una movilización específica de la memoria colectiva” (Hervieu-Léger, 2005: 202).

Siguiendo esta línea de argumentación, se entendería la religión como una dimensión vinculante de una comunidad de creyentes, la cual produce y construye una memoria colectiva, cuyo recurso cultural, de acuerdo con Millán Arroyo,

[...] funciona a modo de una cantera simbólica a la cual se recurre para construir la religiosidad del presente y transmitir la del futuro, en lo que se refiere a creencias, ritos, sentimientos y orientaciones de la experiencia, etcétera. Es decir, lo que es la religión es lo que entiende un creyente como tal, en base a esas representaciones colectivas fundamentadas por una ‘memoria autorizada’, es decir, la reconocida por una colectividad y que enlaza con una tradición (Arroyo, 2006: 123).

Estos planteamientos cobran sentido, cuando se indaga por el principio orientador del movimiento de recuperación de tradiciones culturales, en tanto el proceso de creación de las representaciones colectivas a partir de los trabajos de la memoria (celebración y rememoración), se inicia con la recuperación de las prácticas musicales y de modo especial, de las prácticas religiosas. A este respecto Ana Amelia Caicedo dice:

La parte religiosa para los negros es muy importante, donde usted encuentra negros, es muy importante para el negro la religiosidad y nosotros, Las Cantoras comenzamos trabajando fue con eso, empezamos a recoger la parte fúnebre, los alabaos, las salves, los

trisagios, los arrullos, los entierros para angelitos⁵⁷, todo eso es la parte fúnebre que es importantísimo para nosotros (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

Hecho que nos lleva a confirmar, que uno de los rasgos culturales característicos que hacen posible la adhesión, reconocimiento y definición de la identidad de los patianos y patianas, lo constituye su espiritualidad y religiosidad.

A continuación, naveguemos con estas comunidades hacia adentro y descubramos con ellas, el sentido y el valor simbólico de algunos aspectos estrechamente relacionados con lo sagrado (creencias sobre la vida, la muerte, los secretos, sus rituales, etc.), y que particularizan su modo de encarar su espiritualidad y religiosidad. Proceso en el cual, la activación de memoria histórica y cultural, ha contribuido significativamente.

⁵⁷ Entre las comunidades negras del valle geográfico del Patía se denomina “entierro o velorio de angelito”, al ritual fúnebre con ocasión de la muerte de un niño o niña menor de 7 u 8 años. Este ritual se realiza en un día y no requiere de novenario. En él se baila, se juega y se interpretan arrullos. En comunidades negras del pacífico también es conocido este ritual como “Chigualo” o “Gualí”.

5.3. CELEBRAR LA VIDA Y LA MUERTE

5.3.1. La muerte: sentido y transposición del ser cultural

Podría aceptarse que la muerte es un fenómeno natural y social; sin embargo, en el marco de los universos religiosos de las comunidades negras del valle geográfico del Patía, ésta adquiere un sentido especial y un valor muy importante, sin que esto signifique, que dichas comunidades sean o estén para la muerte, pues contrario a ello, estas comunidades son y están para la vida. Esta doble condición podría dar lugar a una relación antagónica entre la vida y la muerte; no obstante, lo que estas dos realidades representan, es una relación de complementariedad desde la perspectiva de lo sagrado. Dicho en otros términos, la muerte es ruptura pero no desaparición, separa pero une, es aniquilamiento de la existencia temporal más no disolución completa de los componentes del ser: *cuerpo, alma (sombra) y alma (energía vital)*, por lo menos para el caso de las comunidades negras. Es la muerte la que refuerza el sentido de la vida y permite establecer vínculos mucho más fuertes con lo sagrado. Así lo comenta Ana Amelia Caicedo:

Nosotros tenemos un culto especial, muy especial por lo que nosotros le llamamos almas del purgatorio o sea nuestros difuntos. Eso sí es un vínculo que si lo tenemos todas, todas las familias del Patía. Veneramos nuestros muertos, los respetamos, los recordamos muchísimo, es la parte que tenemos más acendrada entre nosotros, es esa parte que tiene que ver con la religiosidad, lo que tiene que ver con los muertos (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

A diferencia de otros universos de creencias, en los cuales se asume la muerte como lo contrario de la vida, de modo que los muertos no ven, ni oyen, ni piensan o, que se es mortal y no se sigue viviendo después de la muerte del cuerpo, por cuanto la vida tiene un comienzo y su fin lo constituye la muerte, para los miembros de estas comunidades y particularmente para *las Cantaoras*, la vida y la muerte adquieren un particular sentido en cuanto *tiempos sagrados*, los cuales denotan una integración constante entre la población, los contextos mágico- religiosos, sus costumbres y su territorio. A este respecto, Ana Amelia Caicedo nos dice:

Una de las funciones de La virgen del Tránsito es ayudar cuando uno muere. Como la muerte es un tránsito, como la palabra lo dice, es lo que nos enseñan los católicos, pero no se sabe [...] Ella es el ser que nos va a conducir hasta allá (el cielo), donde está su hijo, que es Cristo, es señal como de ayuda, de protección, del tránsito que tenemos que hacer de la muerte a la vida [...] a la vida eterna no (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

Resulta significativo aquí, destacar la expresión “*pero no se sabe*”, apenas insinuada en el testimonio oral, puesto que refleja de alguna manera, el reconocimiento de una tradición católica que concibe la muerte como tránsito hacia la eternidad y cómo la virgen del Tránsito contribuye y socorre a los fieles en ello, pero al mismo tiempo, ese carácter dubitativo de la expresión, parece sugerir que el paso de un contexto y temporalidad histórica a otra del orden sagrado, en lugar de distanciar al ser que muere con los suyos, produce una relación mucho más cercana a la cotidianidad y en

consecuencia, mucho más próxima con su “Dios todopoderoso”. Por ello, en los ritos fúnebres para adultos, Ana Amelia Caicedo dice:

Esos nueve días de rezo, primero el velorio y luego nueve días de novena, es como la parte que nos une a nosotros con el mas allá, con el ser que queda acá y con el que se va, por eso en esos nueve días estamos invocando y rezando por ese alma que se fue pero que no nos va a dejar, que no nos abandona (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

De igual modo, recrea el sentido y significado de lo que representa el clímax de la ceremonia a los difuntos, es decir, lo que simboliza el trisagio:

El trisagio es como la cúspide de la ceremonia que se hace el día del velorio, el día del velorio se canta, se reza, se sirve café, se da pan, cigarrillos, aguardiente, pero cuando llega la media noche, sobre todo en las novenas que van a ser toda la noche hasta la madrugada, sobre todo en el velorio que está el difunto ahí, se canta el trisagio, que es una especie de *santus*, haga de cuenta como el *santus* de la misa, la parte cúspide de la eucaristía, entonces así también es la parte de la ceremonia religiosa que se hace a los difuntos (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

Fenómeno que podría ser entendido como una especie de *distanciamiento de la temporalidad histórica* y por otra, como una forma de *suspensión* que pareciera detener el devenir de sus existencias al asumir las mismas, como tiempos sagrados,

produciendo cortes o rupturas cargados de misterio, que se ven traducidos en los ritos espirituales y religiosos, a través de los cultos y las ceremonias.

Lo anterior, quizá permita comprender que uno de los más poderosos medios de transmisión de sus valores fundamentales y por tanto de sus identidades, lo constituye la religiosidad y en modo particular, la parte fúnebre. De ahí que las *Cantaoras* hayan iniciado su trabajo de recuperación cultural recogiendo todos aquellos aspectos relacionados con la parte fúnebre y religiosa: *los alabaos, las salves, los trisagios, los arrullos, los entierros para adultos y angelitos, el agua del socorro*, etc. Prácticas religiosas que poco a poco se han ido perdiendo en la comunidad por efecto, entre otros factores, de la perpetuación de las estructuras católicas articuladas al Estado, del crecimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos (despectiva y mal denominados Sectas), de la transnacionalización de las redes de comunicación, la ausencia de movimientos culturales y sociales autónomos, la anomia y de ciertos vientos de secularización. Precisamente, estas tradiciones y prácticas religiosas, son las que gracias al trabajo adelantado con los *mayores* a través de la oralidad y la activación de su memoria, se esfuerzan día a día por recuperar y revitalizar este grupo de mujeres.

5.3.2. Cuando las lágrimas disuelven el vínculo entre el cielo y la tierra...

La muerte y los contextos fúnebres cobran tal significación e importancia dentro de su cultura religiosa, que ciertos comportamientos, prácticas y expresiones culturales cotidianas, cuyas manifestaciones se tipifican en la re-creación y re-actualización de

creencias y agüeros, con ocasión de los ritos funerarios, entran a formar parte de sus imaginarios colectivos en tanto entramado de códigos, representaciones y símbolos. Es así como aquella frase “*Nací llorando debo morir cantando*”, conocida por tradición oral y transmitida de generación en generación en el contexto del mundo negro, continúa haciendo curso como sentimiento, creencia y pensamiento en estas comunidades. Creencia que adquiere y denota simbólicamente un sentido diferente, cuando la ceremonia religiosa es para un niño o “angelito” que ha fallecido:

En la parte religiosa tenemos, aunque es una religiosidad festiva, alegre, de esperanza, de cómo que estamos enviando unos emisarios, es el arrullo de los angelitos, que se canta y se baila, lo que en otros lugares le dicen bunde, le dicen chigualo. Nosotros le llamamos arrullos, no el arrullo que hacemos al niño Dios, sino al niño cuando muere, se canta, se baila, los padrinos lo acompañan hasta el cementerio bailando y no se reza y no se puede llorar tampoco. No se llora, porque al niño no le dejamos como trascender, avanzar hasta más allá, lo detenemos con las lágrimas (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

Este relato nos permite develar cómo la muerte, en tanto espacio donde se hace casi imposible no expresar los sentimientos de aflicción y dolor ante la pérdida de un ser querido o allegado, como tampoco no dejar que emane una sola lágrima de los ojos, es el resultado de ese torrente de emociones que descompone y desgarrar el corazón del doliente. Acontecimiento que simboliza de modo distinto cuando se trata de la muerte de un niño. Recordemos que lo que caracteriza en términos generales la ceremonia fúnebre para los adultos, son *los rezos, el llanto y la comida*, así como

también, la presencia de *lo lúdico* (el juego de cartas, el parqués, el dominó) y de *la risa*. En los velorios de adultos la risa desempeña un papel fundamental al igual que el juego. ¿Qué significa la risa en un velorio? En los rituales de la muerte es usual que se traigan a la memoria comentarios y anécdotas referidas al difunto, en especial, aquellas que producen y mueven la risa. Fenómeno que muy posiblemente, esté asociado con la capacidad que tienen los afropatianos para asumir y trascender la adversidad. Por su parte, la muerte de un niño o “angelito”, es símbolo de alegría, no se llora ni se reza, se canta y se baila, porque de acuerdo a este entramado de creencias, las lágrimas detienen a los “emisarios” en su ascenso al más allá. Ana Amelia Caicedo nos relata con detalle, las particularidades de este ritual fúnebre en la comunidad patiana:

Primero que todo no se reza, se canta y se baila, porque los niños no se les puede ni debe rezar, porque ellos son santos que no han pecado, entonces es motivo de alegría el traslado del alma de un niño hacia el otro mundo. Entonces esos niños se cogen y se lo viste, para vestirlo le colocamos corona de ángel, una palma y le colocamos un ajuar blanco, que significa la pureza de ese niño y unas veces se le colocan alitas acá atrás de papel para significar que él es un santo, toda la noche los padres lloran y sienten la pena, pero se dice que no deben llorar porque entonces el niño va a un lugar donde no puede trascender al cielo, entonces es como si lo estuviéramos deteniendo.

Los padrinos se encargan de hacer la fiesta. La fiesta como de resurrección, lo acomodan en una batea, no le echan formol, porque el formol es para los cadáveres, el agua de limón hace el oficio del formol no lo deja dañar, en una batea llena de agua le echan bastante limón y él ahí permanece hasta el otro día, la gente amanece

cantando arrullos, la gente pone música ahorita y los padrinos pues le cantan y acompañan a los compadres durante toda la noche.

Al otro día se hace una procesión hacia el cementerio, allá va acompañado especialmente con niños y con pabellones. Los pabellones son palos que tienen cintas de todos los colores o de un color que se escoja y el niño lo lleva en un cortejo fúnebre hasta el cementerio pero cantando y los padrinos bailando.

Esto pues significa como un caminar hacia la eternidad porque allí no más está el cuerpo, el alma ya está en el cielo con Dios y el coge y les da sitios especiales, porque allá están organizados como en categorías ángeles, arcángeles, serafines, querubines entonces el niño viene a formar parte de esa jerarquía celestial (Entrevista concedida a Juan David Quintero, Patía. 2009)

En este contexto, el significado de “ser emisarios”, resulta desde el punto vista religioso, de vital importancia para los creyentes, por cuanto no se trata a través del rito, simplemente de facilitar el tránsito, tal como se había expresado en el apartado anterior, sino de poder estrechar, vincular el cielo y la tierra, mediante la figura que representa quien intercede (el angelito). Así lo expresa Rosa Ramírez:

La muerte de los niños es señal de alegría porque son santos que van a interceder por nosotros allá. Por eso dice un arrullo: tu padrino y tu madrina que te echen la bendición, que te la echen bien echada que te llegue al corazón...Ángeles del cielo esto te vengo a pedir, una pluma de tus alas para poder escribir. Y así se le va diciendo todo lo que le estamos pidiendo al niño para que él interceda por nosotros, o sea como el vínculo entre el cielo y la tierra (Rosa Ramírez, Conversatorio: Patía, 2007).

La alegría en tanto manifestación del tratamiento simbólico de la muerte de los niños y niñas, va a representar un rasgo distintivo más, que particulariza la religiosidad y espiritualidad en estas comunidades. Tratamiento que se expresa en el hecho de que los niños son ‘bailados’, especialmente por los padrinos y amigos, más no por sus padres. Lo anterior, sobre la consideración de pasar a ser ángeles, los cuales ya están en el cielo y no se debe llorar por ellos, en tanto el llanto, como ya se había comentado anteriormente, evita que trasciendan; es decir, irían a un punto intermedio entre el cielo y la tierra, que en el marco los imaginarios religiosos de estas comunidades, es llamado el ‘limbo’.

Otro rasgo distintivo, es la creencia según la cual, quienes deben asentar la tierra donde yace el “angelito”, son los niños y niñas participes del ritual funerario, más no sus padres. Por tanto, “pisar y afirmar la tumba”, por parte de los adultos, implica atraer la maldad o que se presente otra muerte en la comunidad. Esto permite comprender el contenido simbólico que le otorga al ritual de angelito, la participación de principio a fin, de los niños y niñas de la comunidad.

Conviene mencionar aquí, que estamos haciendo referencia a una práctica religiosa tradicional, cuya celebración había dejado de realizarse durante un tiempo no menor a 50 años, pero que gracias a los trabajos de la memoria colectiva, nuevamente vuelve a celebrarse y por tanto, a cobrar significado para las comunidades.

5.3.3. Los secretos se saben, se creen, pero no se dicen...se hacen

El trabajo adelantado con los *mayores* a través de la oralidad y la activación de su memoria, también les ha permitido a las *Cantaoras* recrear ciertas creencias y tradiciones que aún circulan en los imaginarios colectivos, muchas de ellas asumidas como agüeros y supersticiones asociadas a la muerte, cuyo valor y sentido refuerza sus identidades religiosas. Nos estamos refiriendo específicamente a todo aquello que los patianos denominan *Secretos*. Pues aquí en estas comunidades la presunta objetividad y transparencia, lo observable y verificable, lo empírico y medible, al igual que lo teórico y lo conceptual, no parecen adquirir la suficiencia necesaria para el conocimiento y entendimiento de la vida y el mundo en el marco de su cultura religiosa, sin aquellos elementos y valores asociados a lo enigmático, el misterio, lo oculto, es decir, sin los secretos. No obstante, la nostalgia y preocupación se hace evidente entre las *Cantaoras*, ante la posible pérdida definitiva de esas tradiciones culturales, máxime cuando los *mayores* “se están yendo”. En relación con los secretos, Ana Amelia relata:

Rosita acuérdesese, en una de esas estrofas Adiós primo hermano dice [...] ‘esos cinco nudos que tiene el cordón son los cinco pasos de la salvación’. Esa canción nos hace creer que de pronto que si se creyó en todo eso, esas cosas se están perdiendo, se han perdido muchas aquí.

Sobre los difuntos hay muchas creencias pero más que todo cuando, como le digo, son secretos. Cuando quedan con los ojos abiertos es que se va a llevar a alguien de la familia, por eso la gente se apura a cerrarle los ojos, pero cuando más se apuran a cerrarle los ojos, unas veces los abre. Y otras veces hay secretos aquí que sabe mucha gente

[...] pero es para [...] por ejemplo mataron a un señor, cuando los asesinan, hay gente que se sabe secretos para que no se vayan, no se vuela por nada del mundo (el asesino), se presenta él, él mismo se va a entregar. ¿Ya? (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

En este mismo sentido, Rosa Ramírez dice que hay secretos para todo, especialmente asociados a aquellas muertes que han sido violentas, a la presencia de sangre en las mismas, así como también sobre personas que cometen o impiden delitos. Aquí cobra importancia la fe, la devoción y la creencia:

La sangre eso es todo un secreto, hay gente que de todas maneras sabe y que cree, tiene su fe, que cree en eso, le ponen monedas, les amarran los dedos, los cogen y los amarran con cordones negros, verdes, una cantidad de cosas, que cada cosa tiene su significado, los que saben los secretos generalmente a uno no le dicen, solamente lo hacen.

Y si por ejemplo un familiar del que asesinó una persona, se da cuenta que lo enterraron con algunas de esas pruebas, vienen a media noche, lo desentierran y si están amarrados, los desamarran, los voltean boca abajo, boca arriba, o sea los acomodan, de manera que esa trampa que tienen allí, no impida que ellos salgan de la cárcel, y todo eso, porque hay muchos que hasta allá se mueren en la cárcel [...] aun cuando sea una viga se les viene de allá.

Hay secretos para que no los metan a la cárcel, matan al perro y al gato y no los meten ni un día, porque hay personas que saben secretos para que esa persona quede defendida y la ley no actúe (Rosa Ramírez, Conversatorio: Patía, 2007).

Si bien estos episodios narrados no dejan de ser inquietantes, lo son más aún, las respuestas que se ofrecen cuando se indaga por el cómo es posible que ello se produzca, ante lo cual responden con una tranquilidad que pasma: “los secretos están relacionados con la mente, con la fuerza de la mente y las creencias, generalmente unas veces tienen santos, ¡hechizos!, ¡hechizos!”, dice Ana Amelia.



Imagen 1. Expresión simbólica de la muerte. Fragmento tomado de un Mural. Correimiento de Patía. Fuente: Grupo Poliedro. Universidad del Cauca. 2009.

Es importante precisar aquí, de la mano de quien nos relata, que estas creencias no circulan en las mentes de todos los patianos, sino en las de aquellos que son considerados *mayores*, “de algunos viejos, pues ya casi todos se ha ido perdiendo, en el trabajo que venimos de rescatar, se han contado, se han hecho algunas cosas[...] ¿Ya?”. De todas maneras, el trabajo de recuperación de las tradiciones culturales ha

empezado a mostrar resultados, “por ejemplo, los arrullos ya los hemos rescatado, cada vez que hay una muerte de un angelito ya lo hacemos, lo de los muertos también, todavía hay gente que canta, hay cantores en el campo y nosotros las cantaoras también cantamos todo eso...pero otros secretos que no, es muy difícil recuperarlos” (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

5.3.4. Muerte y vida: participación, identidad y tejido cultural

La religiosidad de los patianos se edifica sobre la base de lo que para ellos representa la vida y la muerte, así como de todas aquellas expresiones y manifestaciones que se tejen alrededor de las mismas. Si bien las fiestas religiosas en honor a los santos, como las celebradas a la virgen del Tránsito, San Miguel Arcángel y la virgen de Carmen en Patía; San Martín de Porres en El Estrecho o, a la virgen de las Mercedes en El Bordo, al igual que la Semana Santa y los oficios religiosos que se celebran en el marco de la religión católica, poseen un valor y significado religioso y como tales, movilizan e integran a estas comunidades, los verdaderos espacios en los cuales se intensifica y amplía la participación comunitaria, se potencia la comunicación e interacción social y por tanto, se activan y refuerzan los vínculos con lo sagrado, son las prácticas cuyos rituales están orientados hacia la preservación de la vida y las ceremonias fúnebres.

Con relación a las primeras, las ceremonias conocidas como “agua del socorro”, las cuales reemplazan el bautismo cuando no hay un sacerdote cerca de la comunidad, ilustra claramente la lucha por la preservación de la vida. Se realizan ante la

posibilidad de muerte de un recién nacido y el ritual es “oficiado” por el papá o una persona mayor de la comunidad. Estas ceremonias se celebran en las casas de habitación, participan de ella todos los miembros de la familia y personas invitadas.

El ritual consiste en bautizar a un niño con agua bendita y oraciones especiales con la presencia de padrinos y testigos. Estos “bautizos culturales”, los caracteriza el fervor, la alegría, la fiesta y la confraternidad entre familiares y allegados. De igual manera, la utilización de las plantas en la medicina tradicional con todo un sistema de creencias o los “secretos” para curar personas, animales y/o cultivos, dan cuenta de la importancia de la *vida* en la religiosidad patiana. Así mismo, los matrimonios, al menos como antiguamente los celebraban; la construcción de compadrazgo a partir de “cargar las guaguas de pan” o las expresiones religiosas empleadas en la vida cotidiana para manifestar admiración o repudio, también son elementos claros de vida en la religiosidad.

Con relación a las ceremonias fúnebres: velorios, entierros y misas de aniversario, Ana Amelia Caicedo comenta:

Las misas que es para un santo, pongamos a san Martín, van los devotos, va la gente que se acostumbra a ir a la misa, esa es una misa; pero si hay una misa de aniversario, que don Martín cumplió un año de muerto y sus familiares invitan, esa misa es uno A, lleno de gente. Entonces yo estoy viendo como la cohesión que existe entre la vida y la misma muerte (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

La maestra y cantaora Rosa Ramírez nos describe como la temporalidad histórica es alterada por la temporalidad sagrada, a propósito de las ceremonias religiosas en las que se conmemora los aniversarios de muertos:

Por ejemplo aquí abajito, en Piedra de Moler que acostumbran, que hasta por cierto no sé si era ayer u hoy, que doña Laura cumplía un año de muerta, entonces el día que cumplen el año de fallecido, rezan toda la noche como si fuera el primer día del velorio, la novena al año. Entonces esas son costumbres, como si estuviera allí el muerto y dan café y aguardiente y todo eso, al año (Rosa Ramírez, *Conversatorio: Patía, 2007*).

Interesa resaltar aquí, cómo el valor y significado que adquieren las celebraciones fúnebres en estas comunidades, en términos de su capacidad para movilizar y congregar mucha gente, no solo es de reconocimiento de quienes participan de ellas, sino de los mismos miembros de la religiosidad oficial:

Ahoritica aquí en Patía tenemos [...] viene a darnos la misa un sacerdote que está nuevo, más o menos un año. El permanece en el Estrecho y se queda aterrado, porque dice que la misa de los días domingos, que hay todos los días a las doce y media, pues somos contadas las personas que vamos, entonces cuando el ve la Iglesia llena dice ¡uy!, antes de ver el cuaderno donde están apuntadas las ánimas, porque en él se anota la misa, dice esta misa es de muerto porque hay mucha gente. Y a una misa común y corriente no (Rosa Ramírez, *Conversatorio: Patía, 2007*).

Por su parte, en las celebraciones fúnebres no hay cabida a jerarquizaciones o distinciones que denoten privilegios o censuras asociadas al lugar de origen, al color de la piel, la estratificación social o posiciones ideológicas y políticas, lo que cuenta, al decir de ellos, es que sea patiano:

Usted ve un entierro de un patiano, así sea pobre, sea humilde, como sea, no se ve en ninguna parte, es multitudinario. Que día enterramos a este muchacho del Estrecho, el domingo y mejor dicho, cantidades pero cantidades. Otra vez enterramos a una pareja que murió, a Denis y la esposa y eso fue un entierro que mejor dicho [...] No tiene por qué ser una familia honorable en el sentido de la palabra, sino que sea patiano (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).

Pero así como la *muerte* es un espacio de configuración de la identidad religiosa de los patianos y de actualización periódica de ciertos ritos, también las festividades en tanto celebraciones de la *vida* que se llevan a cabo en las diferentes veredas como las fiestas del queso, de la guayaba, del puro⁵⁸, entre otras, poseen un componente de

⁵⁸ El Puro y/o el mate, es una fruta de un arbusto cuya pulpa sirve de alimento al ganado y su corteza cocinada y puesta a secar al sol sirve como empaque del dulce de manjar blanco elaborado a base de leche. Según Adolfo Albán (2007), el mate es un producto que estuvo vinculado a la vida familiar como utensilio dispuesto para diversas actividades: en la cocina para guardar alimentos, servir la comida o mantener fresca el agua y en las labores del campo para cargar las semillas, por ejemplo. Esta multiplicidad de utilidades llevó a las comunidades a comercializarlo especialmente como recipiente para el dulce de manjar blanco, con casas productoras de Popayán y Cali especialmente. En la vereda el Juncal (Corregimiento de El Puro, Patía) celebran la fiesta del Puro y/o el mate en el mes de Junio. De igual modo, en el marco de la fiesta de la patrona del municipio de Patía, la Virgen de Tránsito, la cual se celebra a mediados de agosto, generalmente suele realizarse Expopuro. Se trata de una presentación de los objetos artesanales que se realizan en Patía a base del puro.

religiosidad significativo, al tiempo que movilizan y localizan encuentros comunitarios, dándole particularidades a los lugares como espacios de identidad.

En este sentido, podría afirmarse que estos espacios representan significativos escenarios que *propician la conectividad cultural*, es decir, movilizan, expanden y contraen las fronteras geográficas y simbólicas, sin que ello disuelva las diferencias intra-regionales y la conflictividad existente. En otros términos, lo sagrado logra que entre las formaciones sociales de la región, los matices, las ambigüedades, lo múltiple, lo variado, las superposiciones locales y las brechas culturales que la diversidad potencia, se tornen superficiales e insuficientes *cuando de tejer y reforzar la convivencia se trata*. De ahí que patianos y no patianos se asuman como miembros que integran una sola familia:

Si hay un muerto en el Estrecho, toda la gente del Patía, Galíndez, del Estrecho, de todas las veredas van. Si hay un muerto aquí en el Patía, todas las gentes de todas estas veredas o pueblos vienen, hay un vínculo de familiaridad (Lucelly Hernández, Conversatorio: Patía, 2007).

En esta misma dirección, Ana Amelia Caicedo exalta cómo los ritos en torno a la muerte *movilizan a las comunidades*, de igual manera, acentúa la diferencia entre lo que representa la participación de los patianos en un oficio religioso corriente como lo son las misas y una misa de aniversario para difunto:

Los entierros son multitudinarios, vienen de mercaderes, de Balboa, de todas partes. Si hay una misa por ejemplo para la virgen o para un santo, van los que más o menos creen, los que más o menos acostumbran a ir a las misas, pero si hay una misa para un difunto que está cumpliendo un año, ríase que en la Iglesia no caben, entonces hay como más acercamiento entre el difunto y las personas, que entre los santos (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).



Fotografía 4. Velorio en la vereda El Tuno. Fuente: Oscar Potes, 2013.



Fotografía 5. Jarra con agua debajo de su caja mortuoria. Vereda El Tuno
Fuente: Oscar Potes, 2013.

Aunque no se puede desconocer que los bautizos y las primeras comuniones también movilizan a las comunidades, llama la atención cómo en este relato se pone en evidencia un desplazamiento simbólico más, al interior del mundo religioso de los patianos. Pues el vínculo con lo sagrado se estrecha e intensifica mucho más en función de los muertos que de los santos. Por ello, el sentido y la finalidad de estrechar lazos con los difuntos no son asumidos por vía de lo sacramental, porque lo que caracteriza su culto a los muertos es la inmediatez. A ellos se les pide favores, de ellos se los espera y a ellos se les agradece, resuelven problemas del aquí y el ahora. Para los patianos devotos, los difuntos son considerados como intermediarios e

interlocutores válidos entre ellos y el Dios supremo, entre el hombre y lo divino. Por esta razón:

El sentimiento es de respeto, de espiritualidad [...] Es como ese deseo de seguir sosteniendo como esa regeneración con ese del más allá, con esa persona. Por ejemplo uno a los muertos les pide favores como pedirle a un santo y se los concede, se los hace. No hay muerto malo, todos los muertos son buenos, malos no hay, si por ejemplo uno con las personas de su casa es peor, los está invocando a cada rato, los está llamando a cada rato, yo por ejemplo eso si es una cosa segura, así pueda ser lo que sea, yo le pido a uno de mis muertos y me lo concede porque me lo concede, lo consigo, me ayuda, yo lo siento que me ayudan en todo, entonces depende de la creencia de uno.

No hay muerto malo, hay gente que tiene la costumbre que si murió una persona avara, de esos que eran tacañísimos, eso lo tienen como un amuleto cogerse una vela de ese señor del que lo velaron para cuando haya una necesidad prenderla un ratico, prenderla por una necesidad urgente, se prende esa velita. Cuando ha habido una persona muy buena que murió en pobreza, en desamparo, que murió así, también a esa vela le tienen fe (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

Por ello, indagar en el marco de la religiosidad de los patianos, si lo que se exalta o cobra mayor importancia es la muerte o la vida, es una inquietud que siempre quedará abierta a múltiples y diversas interpretaciones, no solo por la densidad y complejidad del entramado cultural de estas comunidades, sino, porque tal vez, “*los muertos siguen vivos*” en el universo simbólico de los patianos.



Fotografía 6. Altar, Sitial o Tumba. Estos varían en su diseño, construcción y decoración. Fuente: José María Banguera, 2012.

Ahora bien, lo sagrado, como es el caso de la muerte, produce alteraciones sustantivas en la cotidianidad, en la estructura de la comunidad, en los ritmos de vida, en los componentes del ser, el entorno social y sobre todo, familiar. Por ello, establecer puentes de comunicación con lo numinoso, en contextos socioespaciales y culturales ajenos o distantes a las comunidades, resulta para las mismas, poco eficaz y carente de sentido en términos simbólicos y religiosos. Conviene señalar aquí, que esta postura crítica y disruptiva no debe ser asumida, por el momento, como estrategia orientada a producir mutaciones o cambios estructurales en el mundo religioso de los patianos, sino más bien, cambios de equilibrio o recomposiciones en sus formas y prácticas religiosas.

Sin embargo, la transposición simbólica del ser cultural en ser sagrado, en tanto puente vivo y permanente de comunicación que permite articular el mundo inasequible del más allá, lo espiritual, con el mundo del aquí, la vida social y todo lo referente al sentido general de la existencia, no deja de ser sintomático. De ahí el valor simbólico que adquieren las casas de habitación, los objetos personales y en especial, el carácter sagrado que se les atribuye a las fotografías, tanto de los seres queridos que aún viven, como de aquellos que han fallecido:

Yo sigo con la idea, en toda casa, en toda casa hay un retrato de papá o de mamá, de los que ya se murieron. Antiguamente la virgen recorría todas las semanas por los barrios y el corazón de Jesús iba por todos los lados cuando nosotros éramos niñas, eso el rezo del rosario y todo eso. Pero ahora usted va, a la casa que usted vaya, está el retrato de su hijo que cumplió sus quince o el retrato del que bautizaron o generalmente de su mamá o de su papá que murió, de los seres queridos que murieron. Hay gente que llena su pared con fotografías ampliadas de sus seres queridos. Entonces, ¿eso que nos indica? (Ana Amelia Caicedo, *Conversatorio: Patía*, 2007).

De igual manera, la relación de contigüidad entre las fotografías de los parientes fallecidos y de los que están vivos, en lugares representativos de los hogares, tiene un especial significado:

Significa alegría, de recordación, de respeto, veneración, de unión. Nosotros generalmente lo ponemos de intermediario entre Dios y nosotros a ese ser que se va, porque está más cerca, eso lo lleva uno dentro, yo no sé si fue que [...] pues con todo lo que se ha hecho, con la resistencia que le hemos puesto a todo lo impuesto, eso se ha

arraigado más en nosotros, eso de los muertos y todo eso (Ana Amelia Caicedo, Conversatorio: Patía, 2007).



Fotografía 7 . Fotografías en las paredes de la vivienda de Gerardina Mosquera. Corregimiento de Galindez (Patía). Fuente: Poliedro, 2008.

Posiblemente esta forma de sentir, pensar y decir del patiano, siempre en permanente actitud de confrontación, tal como los hemos descrito a lo largo de esta investigación, responde a que aquella herida espiritual y cultural que dejaron más de quinientos años de dominación desde el púlpito, el sermón y la doctrina, aún pervive en las mentes y los cuerpos de los patianos como una *marca* imborrable. Pero es una marca, que en lugar de conllevar hacia una condición de resignación, mansedumbre y misericordia, conduce a reclamar igualdad, respeto y reconocimiento en contextos de libertad.

CAPÍTULO 6

LOS CANTOS RELIGIOSOS Y LA FIESTA A LA CRUZ DE MAYO

Este capítulo, presenta los productos de algunas prácticas contemporáneas de re-existencia, impulsadas, como ya lo hemos indicado, por la condición de un *éthos cimarrón* y actualizadas por el cimarronaje religioso. Lo anterior, como resultado parcial de los *talleres de la memoria*, implementados por la comunidad patiana, en su proceso de investigación, recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en la región. Hacemos referencia a evidencias que sustentan esta investigación; es decir, los ritos y cantos fúnebres; los ritos y cantos de navidad y, la fiesta patronal a la “Cruz de Mayo”, en las comunidades de la verada El Tuno, Patía.

6.1. UNA COMUNIDAD QUE LE CANTA A LA VIDA Y A LA MUERTE

Al igual que en las comunidades negras del Atlántico y del Pacífico colombiano, la música, el baile y los cantos en las comunidades negras del valle geográfico del río Patía, hacen parte integral de los ritos o ceremonias dedicadas a la vida, a la muerte, al territorio y a los santos. La configuración de lo divino y lo humano, lo mágico y lo

religioso representado a través de los rituales, encuentra su mejor expresión en las prácticas musicales, las cuales han sido creadas y recreadas en su propia historia, en los acontecimientos cotidianos e imaginarios colectivos; al mismo tiempo, que constituyen elementos que revitalizan las identidades. Ballesteros nos recuerda en su planteamiento sobre el “catolicismo negro”, que un elemento distintivo en el contexto colonial latinoamericano y del Caribe, son los vínculos que establecen las comunidades negras entre religiosidad y las prácticas musicales. A este respecto dice que:

Los negros participaban en procesiones y fiestas católicas e incorporaban en ellas su modo de ser marcado por la alegría, la música, el baile y la utilización de instrumentos de percusión. Hay que decir que la alegría, la danza y los instrumentos musicales, ingredientes de la religiosidad de los negros, chocaban con la sociedad conservadora colonial (Ballesteros, 2007: 5-6).

Por su parte, Nina Friedemann— comentada por la antropóloga Catalina González Zambrano— refiriéndose al valor y función que cumple la cultura musical en el marco de la religiosidad y espiritualidad en las comunidades negras, plantea que:

Tanto en los velorios de los muertos como en los arrullos de santos o en los chigüalos de niños, las voces de las mujeres en sus cánticos transportan peticiones, quejas o saludos a esos otros mundos donde están las almas de los muertos, las almas de los niños que no han nacido o las de aquellos que han regresado al cielo y se alistan para volver a la tierra. Antes que se pronuncien las voces es preciso

golpear las puertas del firmamento con la percusión de los tambores, que es tarea de los hombres (González Zambrano, 2000: 31).

Lo anterior, deja comprender el modo particular, de cómo los cantos fúnebres han permitido que la creencia, la fe y la devoción en lo sagrado, se transformen en palabras para ser narradas, musicalizadas y traducidas mediante símbolos en los ritos espirituales y religiosos. En efecto, los cantos fúnebres representan expresiones de carácter mágico religioso, cuyos elementos simbólicos permiten activar y actualizar valores en los cultos, así como también, comprender y determinar la importancia de los rituales o ceremonias en el contexto de estas comunidades.

Sin embargo y como ya fue indicado en otro apartado (5.3.1), con el transcurrir del tiempo dichos cantos, en tanto componentes fundamentales de los rituales en sus diferentes manifestaciones, al igual que cantaoras, rezanderos o rezanderas⁵⁹, cada vez es mucho más notoria su ausencia. En esta situación, ha incidido el fallecimiento de estos últimos sin haber dejado su legado en las generaciones venideras, de forma tal, que pudieran garantizar la preservación de dichas prácticas. De igual modo y no

⁵⁹ En el contexto de las comunidades afrocolombianas, los rezanderos o rezanderas, son personas mayores de la comunidad, las cuales se encargan de entonar los rosarios, oraciones, novenas a los santos y letanías para el alivio y descanso del alma de los difuntos. De igual modo, tienen por oficio dirigir la partida del espíritu finado que permanece sobre el altar funerario durante todo el novenario y el cual parte al infinito al 'levantar la tumba'. Esta función, según la tradición, es la que ayudará al difunto a descansar en paz. La expresión 'levantar tumba', está referida a una práctica utilizada para despedir de forma definitiva el alma del difunto el último día del novenario. Ese día, se construye un altar nuevo o se arregla el que se ha usado los días anteriores para sellar la partida del difunto. Mientras se levanta la tumba y se retiran los atuendos, se cantan todo el tiempo versos. La tumba se levanta antes de que salga el sol del nuevo día.

menos importante, lo constituye la diversificación del campo religioso en la región, así como también, la presencia y proliferación en las comunidades, de servicios funerarios prestados por empresas para tal fin y sus cementerios. Si bien no se puede considerar estas últimas condiciones como menos religiosas, es indudable que se trata de prácticas religiosas distintas y distantes de las tradiciones ancestrales, cuya incidencia es relevante en términos de la afectación que genera en la cohesión social y la reproducción de los imaginarios que otorgan sentido a las comunidades.

La pregunta que surgía entonces era: ¿Los patianos y patianas estarían dispuestos a aceptar que sus rituales y cantos fúnebres fueran borrados de sus memorias y por tanto, ya no formarían parte de su conciencia colectiva? La mejor manera de responder a esta pregunta, son los resultados del proceso de investigación, recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en la región, llevado a cabo por estas comunidades por más de dos décadas. Y, una demostración de ello, lo constituye el trabajo adelantado con los cantos fúnebres; trabajo que ha permitido recuperar *alabaos*, *arrullos*, *salves* y *saetas*, con el principal propósito de que la comunidad conozca, se reconozca, implemente y difunda, los cantos rituales⁶⁰ como

⁶⁰ Conviene mencionar aquí, que en el marco de la presente investigación, se contribuyó con dicho proceso, mediante la producción de un CD que lleva por título “Cantos Fúnebres en el Valle del Patía”, el cual recoge *alabaos*, *arrullos*, *salves* y *saetas* interpretados por el “Grupo de Cantoras del Patía”: Herminia Caicedo Ramírez, Olivia Angulo, María del Rosario Ramírez “Rosita La Flaca”, María del Rosario Ramírez “Rosita La Gorda”, Francisca “Pacha” Daza, Cita Carmen Caicedo y Ana Amelia Caicedo. La grabación de esta producción hizo parte de los productos del proyecto titulado “Rituales para la Memoria”, desarrollado por el Grupo de Investigación Cultura y Política de la Universidad del Cauca y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la misma universidad. Se anexa el CD en mención a este documento.

expresiones que recogen el sentir de la cultura afropatiana, cuyas interpretaciones salen desde lo más profundo de los corazones de las cantaoras (cantan y oran) del valle geográfico del Patía.

A este respecto, podría decirse que lo que expresan los patianos y patianas a través de su proceso de recuperación de los cantos fúnebres, – para decirlo en términos de José Jorge de Carvalho–, es un enfrentamiento del poder de la comunidad sobre la música y sobre sus producciones simbólicas, pues

Por un lado está el intento de la comunidad por ejercer su poder de control sobre su música sagrada; y por otro lado está también el poder de esa música sagrada sobre la comunidad que la preserva. Porque, en la medida en que se trata de un grandioso legado de sus ancestros, hay que conservarlo. Allí se manifestaría, entonces, el poder de la música misma sobre la comunidad en que es practicada (Carvalho, 2003: 3-4).

Este planteamiento remite a considerar, que la música sagrada en su manifestación fúnebre (alabaos, salves, saetas y arrullos de angelitos), es asumida por los patianos y patianas como un escenario donde se disputa simbólicamente por el control de los significados. En otras palabras, se lucha por aquello que le imprime una contundente carga semántica a las ideas, sentimientos, valores y prácticas religiosas en estas comunidades, lo cual cobra sentido en términos de sus identidades religiosas y culturales. Además, como asegura Carvalho (2003), comentado por la antropóloga Lina Moreno Tovar:

La música sagrada que acompaña los rituales fúnebres y las fiestas patronales constituye una expresión del contrapoder que ejercieron los africanos y sus descendientes frente a la evangelización forzada que incluía la conversión total de esas poblaciones a la música europea (Carvalho en Moreno, 2011: 310).

Podría decirse que estas disputas son al mismo tiempo, prácticas de re-existencia construidas y accionadas por las comunidades con el concurso de su memoria colectiva, orientadas a incidir en la transformación de las relaciones de poder en los planos epistémico, religioso, sociocultural y simbólico. Por fortuna, “ese intento permanece inacabado debido a la persistencia de tercas memorias que, como hemos visto, se han colado en la espiritualidad de las y los afrocolombianos” (Moreno, 2011: 310).

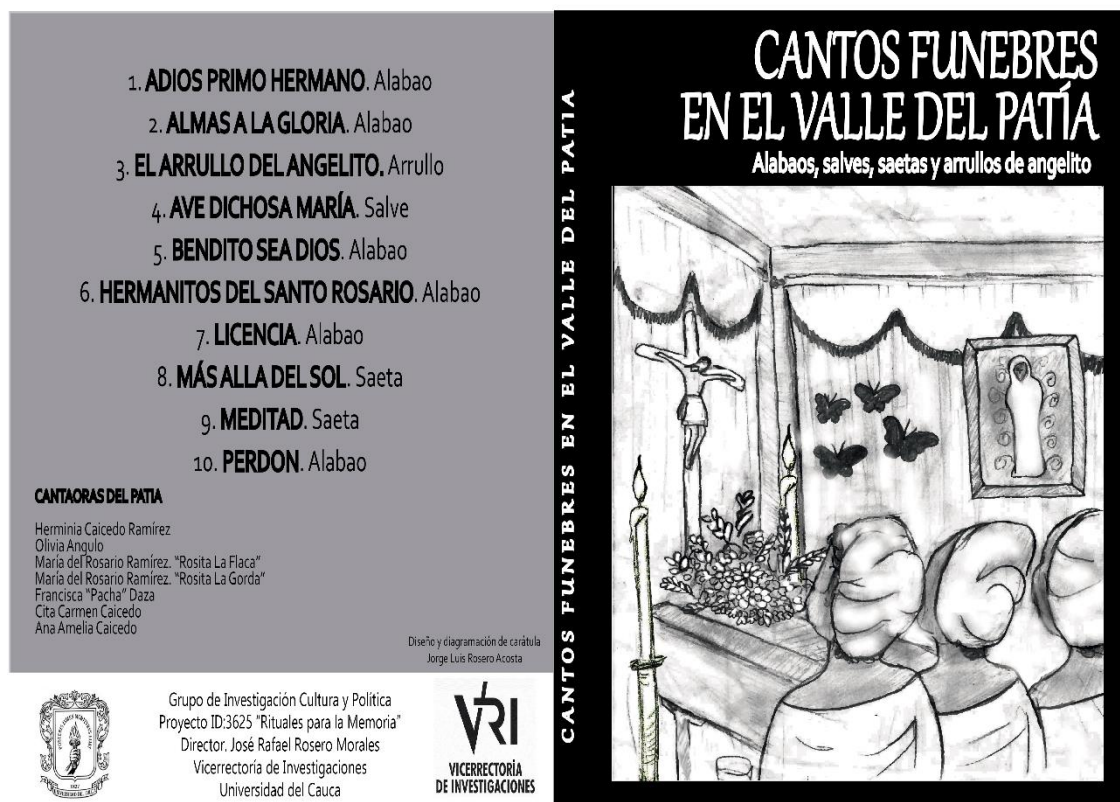


Imagen 2. Carátula del CD “Cantos Fúnebres en el Valle del Patía”, el cual recoge alabaos, arrullos, salves y saetas interpretados por el “Grupo de Cantaoras del Patía”. La grabación de esta producción hizo parte de los productos del proyecto titulado “Rituales para la Memoria”, desarrollado por el Grupo de Investigación Cultura y Política de la Universidad del Cauca y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la misma universidad. Año 2013.

Veamos a continuación, algunas muestras de los cantos fúnebres recuperados a través de los talleres de la memoria, implementados por la comunidad patiana. Precisamos que se trata de algunas muestras y una breve presentación de las mismas, por tanto, excede nuestro propósito, detenernos en el análisis conceptual de las diversas manifestaciones de los cantos fúnebres, por considerar que existen importantes estudios⁶¹ a este respecto.

1.1.1 6.1.1. Alabaos

De acuerdo con Alejandro Tobón Restrepo, los *alabaos* son

[...] el conjunto de textos cantados que se emplea en los velorios y novenas de adultos, en las ceremonias de semana santa y en alumbramiento de santos; sus temáticas giran casi exclusivamente sobre la vida, pasión y muerte de Jesús, sobre la muerte como [tema habitual de esta comunidad o sobre hechos religiosos — hagiográficos, oraciones—. Por lo general, estos textos tienen larga tradición en la región y se cantan a partir de líneas melódicas tradicionales *ad libitum* que ellos denominan igualmente ‘música de alabao’ (Tobón, 2012: 194).

Se trata de cantos y recitaciones tristes, cuya función simbólica es permitir el tránsito de las almas de los difuntos hacia otro espacio-temporal; es decir, facilitar el ascenso de las almas de los muertos hacia ese lugar, donde según el universo religioso de las

⁶¹ Sobre cantos fúnebres, rituales y religiosidad en comunidades negras en Colombia, se destacan los trabajos de Tobón (2009, 2010, 2012); Córdoba y Rovira (1998); Friedmann (1987); Maya (1996); Serrano (1994, 1998); Friedemann (1993); Arocha (2002, 2008); Losonczy (1991, 2006); González (2000); Velásquez (1961). Zapata Olivella (1962), entre otros.

comunidades negras, serán juzgadas. Por ello, los *alabaos* son entonados al momento de la muerte de un adulto. En esta misma dirección, Jaime Arocha concibe los *alabaos* como cantos rituales polifónicos que se interpretan en registros muy altos durante toda la noche de un velorio y, luego, durante las nueve noches de la novena (2002: 92 Nota 3). Son lloros, alabanzas hechas poesía, los cuales, por lo general, no son entonados por los feudos o dolientes directos del difunto, sino por amigos y parientes. Precisamente, estos cantos fúnebres, “les recuerdan a los deudos que hacen parte de la misma parentela de cristo, la Virgen, los santos, y antepasados a cuyas huestes se incorpora a quien velan” (Arocha, 2002: 92).

La referencia a relaciones de parentesco entre los miembros de la comunidad patiana⁶², al tratarse como primos y hermanos y, reconocerse como parientes, hijos de Dios, de la Virgen o de los santos, se hace evidente en los textos de los alabaos. Así se puede ver, en los alabaos titulados “Adiós primo Hermano”, “Licencia” y “Hermanitos del Santo Rosario” respectivamente. Sus primeras estrofas versan de esta manera:

Adiós primo hermano
Primo hermano adiós
Me dejas solito
Tú te vas con Dios.

— —

⁶² Conviene mencionar aquí, que esta referencia y similares tipologías para designar relaciones de parentesco, es muy extendida entre las comunidades de pacífico colombiano (Cfr. Maya, 1996).

Licencia le pido a Dios
Y a la virgen soberana
Para saber de qué modo
Se aparta el cuerpo del alma.

— —

Hermanitos del santo rosario
Levántense todos vamos a rezar
Que el que tiene enemigo no duerme
Y tú que los tienes vamos a rezar

Podría decirse que esta práctica cultural, vista desde cierta perspectiva, contrasta con aquella proyección de imagen construida histórica, social y culturalmente asociada a la negritud exultante; es decir, las comunidades negras se caracterizan por sentir y mostrar viva la alegría. Lo anterior, en tanto un rasgo particular y constante en los alabaos, es el de ser entonaciones tristes y lastimeras. Con todo y ello, no se puede negar que la cultura musical en general y particularmente en el ámbito de los rituales religiosos, tiene por función— en el contexto de las comunidades negras—, opacar o traslucir la tristeza, el dolor, el sufrimiento y la melancolía que se experimenta ante la muerte y los avatares de la vida. En este sentido, los alabaos operan en una doble dirección que va del mundo de la vida terrenal al mundo de la vida celestial y, recíprocamente, del mundo de la vida celestial al mundo de la vida terrenal.

Ahora bien, como se comprenderá, los alabaos en tanto expresiones rituales y musicales, constituyen un claro referente de identidad religiosa, étnica y cultural de las comunidades negras del Patía. Fijemos nuestra atención en los siguientes fragmentos de prensa, que forman parte de una amplia nota periodística elaborada

por la corresponsal Teresita Galindez Gómez, publicada el 28 de marzo de 1999 en el Diario El Tiempo, con ocasión de la muerte de la Cantaora Teodolinda Torres en Patía:

Licencia les pido a Dios y a la Virgen soberana para saber de qué modo se aparta el cuerpo del alma, le cantaban a su compañera Teodolinda Torres en el cementerio del pueblo, hace dos meses, entre la tristeza por la partida, pero igualmente ofreciéndole una despedida alegre como es la costumbre de su etnia.

Siempre con su turbante blanco, las Cantaoras del Patía, un grupo de diez mujeres negras ahora nueve, pues falta Teodolinda quien ha dedicado diez años a investigar y transmitir las tradiciones orales de esta parte del sur del Cauca. Gracias a esto, ahora es posible escuchar entre la gente joven dichos y cuentos, que ya parecían olvidados.

Durante el sepelio, las cantaoras van vestidas con blusas amplias y blancas, collares de perlas y faldones negros. Ellas se convirtieron, como siempre, en el centro de atención de las 300 personas que asistieron al entierro de Teodolinda (Gálíndez, 1999).

En estos fragmentos, llama la atención la expresión con que se da inicio a la nota: “licencia le pido a Dios...etc.”, pues dicha expresión corresponde al alabao N° 6 que lleva por título “Licencia” (ver más adelante). Hecho que pone en evidencia la dimensión del significado y del impacto que en la comunidad patiana, tiene el proceso de recuperación de estas tradiciones religiosas; la apropiación que hace la comunidad de las cantaoras como símbolos sociales, estéticos, religiosos y culturales de la región y, de modo particular, la interpretación de los alabaos como componentes de los rituales fúnebres.

Alabao N°1

UN CUIDADO SIN CESAR

Siendo infalible el morir
Donde mi alma irá a parar.

Qué sentiré cuando vea
Que me puedo preparar
Y estando para expirar
Segura mi muerte sea
Oh dichoso quien se emplea
Tan duro trance a penar.

Si al juez divino y amado
Creo me he de presentar
Si terrible ha de juzgar
Mi iniquidad y mi pecado
Cómo vivo descuidado
Cómo me atrevo a pecar.

Qué será del pecador
Cuándo esta hora llegará
En qué estado encontrará
A su juez y redentor
Por tu clemencia señor
No me quisiera condenar.

Ni el infierno ni sus penas
Ni sus atroces tormentos
Avivan mis sentimientos
No el estruendo de cadenas
Para nunca regresar.

¡Ay de mí que ardiendo quedo!
¡Ay que no puedo aliviarme!
¡Ay que no puedo salvarme!
¡Ay que pude y ya no puedo!
¡Ay de mí que ardiendo quedo!
¡Ay que siempre he de penar!

Un cuidado sin cesar
Me atormenta noche y día
Oh Jesús del alma mía
Si me debo de salvar (bis)

Si no me salvó mi Dios
Qué me importa la nobleza
Ni me vale la riqueza
Si al fin me quedo sin vos
Esto no es un día ni dos
Más por una eternidad.

Ahora señor, ahora
Ya que vos me dais lugar
Lloraré sin descansar
El mal que al alma devora
¡Ay de aquel que no mejora
Su vida antes de expirar!

Si el pecado en un momento
Me precipita al abismo
Si por el pierdo al Dios mismo
De que me sirve el contento
Que acarrea un sentimiento
Por su fin y eternidad.

Si por un solo pecado
Dios al ángel condenó
Y al hombre lo desterró
Del paraíso terrenal.

Como no tiemblo asustado
Siendo yo tan criminal.

Si la muerte ha de venir
Y mi vida de acabar
Si el cuerpo se ha de privar
Del placer y del vivir.

Alabao N°2

ADIÓS PRIMO HERMANO

Adiós primo hermano
Primo hermano adiós
Me dejás solito
Tú te vas con Dios.

Esas cuatro velas
Que están encendidas
Son las cuatro luces
De la otra vida.

Esos cinco nudos
Que tiene el cordón
Son los cinco nudos
De la salvación.

El que está llorando
Déjenlo llorar
Esos son los golpes
Que el señor les da.

En este cajón
Me van a enterrar
La casa de Cristo
Es la eternidad.

En este panteón
Me van a dejar
La cruz a los pies
Me acompañará.

Adiós mis hijitos
Mi papá y mamá
Yo ya me despido
Pa' no vernos más.

Llévenlo a la iglesia
Vuélvanlo a sacar
Llévenlo al panteón
Llévenlo a enterrar.

Toquen las campanas
Pónganse a rezar
Que este primo hermano
Ya no vuelve más.

Alabao N°3

BENDITO SEA DIOS

Bendito, bendito
Bendito sea Dios
Los ángeles cantan
Y alaban a Dios.

Pastor soberano
La oveja aquí está
Que un tiempo perdido
Siguió la maldad.

A tus pies se postra
Llena de humildad
La luz de los cielos
Brilla en su altar.

Las figuras todas
Cumplidas están
Oh pan delicioso
Místico maná.

Tu abierto costado
Convidando está
Al alma contrita
Amistosa paz.

Y le das tu gracia
Oh Dios de bondad
Vírgenes y santos
Ángeles de paz.

Al cordero ilustre
Himnos entonad
Glorias y alabanzas
Al Dios inmortal.

Alabao N°4

ALMAS A LA GLORIA

Almas a la gloria
Vámonos allá
A gozar la esencia
De la eternidad.

Oh patria celeste
Oh feliz memoria
Donde vuelan siempre
Almas a la gloria.

Si esta es tu grandeza
Que hacemos acá
Dejemos la tierra
Vámonos allá.

Allá la veremos
Sin sombra y disfraz
De Dios la hermosura
De Cristo la paz.

Donde más ensarto
En la inmensidad
Gozaran felices
En la inmensidad.

Veremos al padre
Al hijo también
Con el santo espíritu
Que es la gloria amén.

Bien dijo san Pablo
Que no puede ser
Que la gloria el hombre
Comprenda cual es.

Alabao N°5

HERMANITOS DEL SANTO ROSARIO

Hermanitos del Santo Rosario
Levántense todos vamos a rezar
Que el que tiene enemigo no duerme
Y tú que los tienes vamos a rezar.

Venid, venid a rezar los olores
Y la fragancia de las cinco casas
Del Santo Rosario, del Santo Rosario.

El demonio metió por empeño
Que el Santo Rosario no se ha de rezar
Y la virgen como capitana
Llamó a sus devotos, vamos a rezar.

Un devoto del Santo Rosario
De una alta ventana se quiso arrojar
Y al decir Dios te salve María
Calló de rodillas y no dijo más.

Hermanito de la nave de gracia
Donde navegó el niño Emanuel
Nueve meses estuvo detenido
Hasta que llegó al portal de Belén.

Hermanito de la nueva aurora
Que ya son las horas de grato placer
Que María se levanta esta hora
Repartiendo flores al amanecer.

El catorce del mes de noviembre
Levantó Dios la mano contra el pecador
Y la virgen se hincó de rodillas
Diciendo a su hijo suspenda el rigor.

Alabao N°6

LICENCIA

Licencia le pido a Dios
Y a la virgen soberana
Para saber de qué modo
Se aparta el cuerpo del alma.

El cuerpo le habló primero
Todo bañado de lágrimas
El cuerpo le dijo al alma
Que ya es tiempo y Dios la llama.

Que salga la cruz por mí
Que ya se me arranca el alma
Quédate cuerpo traidor
Quédate para la tierra.

Que yo me voy a pagar
Lo que vos has hecho en ella

Ya me bajan de mi cama
Ya me empiezan a llorar
Con lágrimas y sollozos
Me empiezan a amortajar.

La noche de mi velorio
Todos juntos estarán
Mi cuerpo tendrá presente
Más de mi alma no sabrán.

La noche de mi velorio
Todos juntos estarán.
Unos estarán riendo
Otros estarán llorando.

Esos que estarán riendo
Esos serán los extraños
Y los que estarán llorando
Serán mis padres y hermanos.

Pongan cuidado señores
Y no vivan tan ufanos
Que aquí estoy representando
Lo que somos los humanos.

Esas dobles campanadas
No son para el que murió
Sino pa' que sepan todos
Que hemos de morir mañana.

Ya viene rayando el día
Ya chillan los pajaritos
Ya quedan desamparados
Toditos mis hijitos.

Ya me echan a las chacanas
Ya me empiezan a amarrar
Con atormentados nudos
Sin poderlos desatar.

Y me sacan de mi casa
Y me llevan al panteón
Adiós parientes y amigos
Dueños de mi corazón.

Adiós, adiós cuerpo ingrato
Te digo por despedida
Me voy a rendir las cuentas
De tu desastrosa vida.

6.1.2. Salves

Dentro de la clasificación que propone Alejandro Tobón Restrepo (2009) en el contexto del Atrato, chocoano (Colombia), y sobre la base del más profundo respeto por las construcciones que las comunidades hacen a lo largo de su historia y, en modo particular, por las dinámicas de apropiación que hacen las culturas de sus símbolos sociales y estéticos, es posible hablar de romances religiosos, dentro de los cuales a su vez, existen los romance-salve. Se trata de romances religiosos, también conocidos como *salves* o Santo Dios⁶³, empleados por las comunidades:

[...] como saludo y como rogativa a la Virgen María. Puede, en algunos casos hacer parte de las ceremonias fúnebres. Su característica principal está en el coro o estribillo que utiliza la interjección poética ¡Salve! Las historias giran en torno a diversos temas, siendo lo religioso y la problemática social los más usados (Tobón, 2012: 96-97).

Desde otro contexto, para el investigador de la cultura afronortecaucana, Carlos Alberto Velasco Díaz (2006:9), en las comunidades negras del norte del Cauca (Colombia), se considera que las salves hacen parte de los cantos fúnebres, los cuales se interpretan a capela en los velorios para adultos. Se les atribuye una influencia netamente española⁶⁴, por ejemplo:

⁶³ Los *salves* son definidos por Leonidas Valencia con el nombre genérico de oraciones entonadas y dialogadas que se utilizan como cantos fúnebres o como cantos de alabanza a los santos patronos en sus festividades (Cfr. Tobón, 2009).

⁶⁴ Alejandro Tobón (2009, 2010) plantea que “la época del descubrimiento y conquista de América, siglos XVI y XVII, coincide con el floreciente desarrollo del Romancero en los actuales territorios

La tierra que saquen
Échenla hacia atrás
Con la misma tierra
Vuélvanlo a tapar.

Ahora bien, consideramos que en el marco de la comunidad patiana, la manera de concebir las salves, no dista mucho de los contextos antes descritos; es decir, el sentido devocional en homenaje a la Virgen María y su uso en las ceremonias fúnebres, son un rasgo distintivo y común a otras comunidades. El sentido y la importancia que siguen teniendo las salves como manifestaciones religiosas en espacios locales como los del valle geográfico del Patía, es notable. Pues todo parece indicar que el establecer contactos mucho más próximos y cálidos a través del culto y la oración, intensifica la adhesión y reconocimiento en los poderes sobrenaturales, además de convertir la divinidad en receptor vivo, animado e inmediato, logrando así, que su inconmensurable distancia se torne más próxima para el creyente.

de España y Portugal. Los romances son poesía de todos: los poetas y escritores eruditos de la península plasman en forma de romance lo mejor de su poesía, los estudiosos los editan, y también el pueblo llano los canta y se expresa con naturalidad a través de ellos. Este hecho no podía pasar desapercibido en las tierras recién descubiertas, porque el Romancero igualmente viaja, y en los tres siglos de dominio español sobre el Nuevo Mundo se hace voz y se hace letra escrita —las dos fuentes principales de penetración cultural— para convertirse a lo largo de la historia en una nueva expresión: el Romancero Pan-hispánico, como lo llamó Menéndez Pidal. Particularmente en Colombia, se ha encontrado la tradición de cantar romances en la mayoría de las regiones culturales que conforman el país. En los territorios que hoy conocemos como el departamento de Chocó, además de las voces de conquistadores y colonos, desde comienzos del siglo XVII estuvieron las de los franciscanos, quienes desempeñaron la labor de catequización en esta región, como uno de los primeros destinos en tierras americanas. Los misioneros vivieron con los negros en sus poblados, hecho que permitió que el adoctrinamiento católico y la poesía española marcaran profundamente los cantos y los relatos de los chocoanos”. Véase también: (Escobar, 1983) y (Beutler, 1977).

Este tipo de situaciones, conlleva a los creyentes a concebir que el sentido de la existencia adquiere significado, si es mediado e impregnado por lo sagrado; es decir, por aquello a lo cual se le ha otorgado capacidad para intervenir, proteger, orientar y llenar de contenido la vida diaria. Véase a continuación, una muestra de salve, titulada: “Ave Dichosa María”:

AVE DICHOSA MARÍA

Salve

Despiertan los corazones
Para alabar a María
Que ya viene la aurora
Dando principios al día (bis)

Ave dichosa María
Del cielo puerta y camino
Aurora del Sol divino
Luz y claridad del día.

Naciste tan pura y limpia
Como el diamante más fino
Para ser madre del verso
Aurora del Sol divino.

Bajó el ángel san Gabriel
Lleno de luz y alegría
A saludar tu pureza
Ave dichosa María.

Para madre de Jesús
El padre eterno os previno
A que seas para todos
Del cielo puerta y camino.

Entre todas escogida
Eres pues señora mía
La luz que al mundo alumbra
Del cielo puerta y camino.

En lenguas de fuego vino
El espíritu divino
Para que te digan todos
Aurora del Sol divino.

Eres reina de la gloria
Madre de los pecadores
Limpia cándida y hermosa
Del cielo puerta y camino.

Mi corazón a tus plantas
Pongo divina María

6.1.3. Arrullos

Por lo general, se asocia el término “arrullo” a las canciones de cuna. Tradicionales canciones interpretadas para lograr que los niños o niñas concilien el sueño o se duerman. Sin embargo, en el contexto de las comunidades negras colombianas, los “arrullos” son cantos alegres que tienen diversas connotaciones de acuerdo con el uso, el contexto y el acento regional que se le imprima a sus letras como a su estructura rítmica y melódica. Así, en algunas situaciones, suelen ser interpretados en señal de culto y adoración a la virgen y a los santos. En el caso que nos ocupa, a la virgen del Tránsito, referente sagrado y de identidad de los patianos. En otras, siguiendo a Alejandro Tobón, “arrullar” está referido a la práctica de mecer y bailar al niño muerto; es decir, tiene una connotación ritual fúnebre que implica canto, danza, *performance* (Cfr. Tobón, 2012: 108). Lo propio del ‘funeral de angelito’ entre las comunidades del valle geográfico del río Patía y del cual ya habíamos hecho referencia en un apartado anterior (5.3.2). En este sentido y en el caso de los arrullos en estas comunidades, Ana Amelia Caicedo se refiere así, sobre su valor y significado:

[...] cuando cantamos el arrullo lo que le estamos es mandando unos mensajes a Dios o diciendo al angelito que medie entre Dios y entre nosotros, entonces pues es un ser que une las generaciones la familia y que sirve como de protector de ángel de acompañante y es considerado como santo (Entrevista concedida a Juan David Quintero, Patía 2009).



Fotografía 8. Arrullo al Niño Dios en el Ritual de la Navidad en el Tuno, Patía. Fuente: Adolfo Albán Achinte, 2012.

Por otra parte, estas tonadas de rica construcción lírica y melódicos estribillos, también son utilizadas en las celebraciones de la navidad, bajo el nombre de arrullos al niño Dios o villancicos navideños⁶⁵, los cuales son conocidos como ‘jugas

⁶⁵ A este respecto, es importante destacar que en el marco de la presente investigación, se contribuyó con el proceso de recuperación y revitalización de tradiciones culturales, mediante la producción de un CD que lleva por título “Navidad en el Tuno. Villancicos y arrullos al Niño Dios”, el cual recoge *villancicos* y *arrullos* interpretados por el “Grupo Alegría y Fe” de la vereda El Tuno (Patía, Colombia). Integrantes: Cantaoras: Rosa Cecilia Camilo, Aydee Llanos, Diveth Caicedo Caicedo, María de los Angeles López Caicedo, María Esneda González Llanos, Hermila Daza, Ana María Llanos Nieves. Músicos: Efraín González Daza: Arreglos requinto, charrasca; Yonci Llanos Dorronsoró, Maracas; Deiver Llanos González, Tambora; Jose Luver Llanos Daza, Guitarra y, Lorenzo Zabala, Violín. Como tal, es una expresión de la cultura afropatiana, realizada con amor y dedicación por niños, niñas, jóvenes y mayores de la comunidad de El Tuno, Patía. La grabación de esta producción hizo parte de los productos del proyecto titulado “Rituales para la Memoria”, desarrollado por el Grupo de Investigación Cultura y Política de la Universidad del Cauca y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la misma universidad. Se anexa el CD en mención a este documento.

catolizadas' en contextos afrocolombianos como los del norte del Cauca. Con relación a este aspecto, conviene mencionar que la navidad es un ritual festivo de influencia católica en la que se celebra el nacimiento de Jesús. Las comunidades del Valle del Patía le conceden una especial importancia a este ritual que se realiza el 24 y 25 de diciembre. En veredas como El Tunó, se desarrolla toda una programación la noche del 24 de diciembre con presentaciones socioculturales en donde se reflexiona en torno a la situación nacional, regional y local, destacándose los acontecimientos que durante el año fueron los más representativos; estas representaciones van acompañadas por cantos navideños y rezos hasta que llegan las 12 de la noche cuando nace el niño que es arrullado por todos los miembros de la comunidad cantando arrullos y villancicos.

Deiver Llanos, miembro de la comunidad de la vereda El Tunó, comenta que una actividad que se realiza dentro de esta tradicional celebración, consiste en que “a las doce de la noche se hace el nacimiento simbólico del niño Dios, donde se apagan todas las luces y se canta el arrullo; al encender las luces de nuevo, la imagen que representa el niño Dios, se pasa de persona en persona, mientras todos lo adoran y le cantan alrededor de una media hora”. Además, “desde hace unos 24 años, se realiza entrega de regalos a los niños y niñas de la vereda”, agrega Deiver Llanos (Conversatorio: El Tunó, 2013).

El ritual festivo de la Navidad, es una actividad que se celebra desde hace muchos años, por iniciativa de personas pertenecientes a la segunda generación de la vereda

de El Tuno- Patía. Si se quiere, es un espacio donde se comparte momentos de alegría, espiritualidad y se enseña la tradición a la nueva generación. De ahí, la importancia de continuar con el trabajo de recuperación y difusión de los arrullos y cantos que forman parte integral del ritual festivo de la Navidad en estas comunidades. Véase a continuación, tres muestras de arrullos: para angelito, para el niño Dios y villancico.



Imagen 3. Imagen carátula del CD “Navidad en el Tuno. Villancicos y arrullos al Niño Dios”, el cual recoge villancicos y arrullos interpretados por el “Grupo Alegría y Fe” de la vereda El Tuno (Patía, Colombia). La grabación de esta producción hizo parte de los productos del proyecto titulado “Rituales para la Memoria”, desarrollado por el Grupo de Investigación Cultura y Política de la Universidad del Cauca y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la misma universidad. Año 2013.

Arrullo N° 1

ARRULLO DEL ANGELITO

Coro

Ro, Ro, mi niño, niño de mi corazón

(bis)

Tu padrino y tu madrina

Que te echen la bendición

Que te la echen bien echada

Que te llegue al corazón.

A los ángeles del cielo

Esto les vengo a pedir

Una pluma de sus alas

Para poderte escribir (bis)

Los angelitos del cielo

Te salieron a encontrar

Y al verse que estaban solos

Se volvieron a entrar (bis)

A los ángeles del cielo

Les quiero recomendar

Una pluma de sus alas

Para yo poder volar.

Los angelitos del cielo

Todos te están esperando

Para que formen un coro

Y te sigan arrullando.

Niño lindo niño bello

Niño pa' donde te vas

Niño si te vas pa'l cielo

No te vas a demorar.

Donde quieres que te ponga

En una parte mejor

En la tierra o en el cielo

Donde está nuestro señor.

DICEN QUE VIENE UN NIÑO

Villancico

Dicen que viene un niño

Del alto cielo

Y que nos va a traer

Dicha y consuelo

Adorar con júbilo

Al niño dios de Belén (bis)

Cantemos compañeras

Con alegría

Viva el divino infante

Viva maría (bis)

En tu pechito quiero

Formar un nido

Y vivir para siempre

Ahí escondida

No hay cosa en este mundo

Que yo más quiera

Quien te quisiera niño

Quien te quisiera (bis)

Arrullo N° 2

ARRULLO AL NIÑO DIOS

Nació, nació, nació
En el portal de Belén
Nació nació nació
Entre la mula y el buey

Vamos a Belén
Que hay mucho que ver
Una cucaracha
Bailando al revés

Nació, nació, nació
La mulita lo cuidaba
Nació nació nació
La ovejita lo bajaba

Coro
No me lo despierten
Ni me le hagan ruido
Porque sea ha quedado
El niño dormido (bis)

Oh ro oh ro mi niño
Oh ro oh ro niño
Niño Dios de Belén
Niño dios de Belén (bis)

Yo te vengo a visitar
Con un rial de pandebono
Y un rejito de enlazar
En el río de Jordán

Miré dos mil maravillas
Miré a Cristo de rodillas
Bautizando a su ahijado

Coro

En el río de Jordán
Una gallina se ahogó.

6.1.4. Saetas

A diferencia de lo que ocurre con alabaos, arrullos o salves, en la comunidad patiana de hoy, la palabra *saeta* no es una voz, término o expresión de uso común. Podría decirse que su significado es completamente desconocido y mucho más, si es relacionado como canto religioso. Sin embargo, llama la atención, cómo en el proceso de recuperación de los cantos religiosos – del cual ya hemos hecho referencia –, hace su emergencia, como una expresión más dentro de las tradiciones religiosas de los patianos y patianas.

Sobre la *saeta* tenemos conocimiento que se trata de un canto religioso espontáneo e interpretado a *capella* (sin acompañamiento de instrumento musical), cuya composición, generalmente está dedicada a la Virgen o a Cristo. El Diccionario Literario⁶⁶ preparado por Leopoldo de Trazegnies Granda, define Saeta así:

Composición dedicada a la Virgen o a Cristo que se canta en Semana Santa, principalmente en Andalucía, de ‘entonación grave, pausada, lúgubre y casi monótona, dejando como en suspenso la cadencia final’ (José María Sbarbi). Su origen se remonta a los cantos nocturnos de franciscanos y dominicos del S. XV, que a su vez recogían antiguos cantos de ánimas (A. R. Almodóvar).

Por su parte y en un contexto más próximo, se destaca el aporte de la investigadora Gisela Beutler, quien tras su estancia en Colombia, adelantó el trabajo de

⁶⁶ Disponible en: <http://www.trazegnies.arrakis.es/index.html>

redescubrimiento de romances españoles en algunas regiones del país en la década del sesenta del siglo XX. Entre dichas regiones, se encuentran el pacífico chocoano y nariñense. Trabajo que diera lugar a un amplio estudio sobre el romancero español en Colombia⁶⁷.

Sobre los romances de pasión que escuchó cantar Gisela Beutler (1977) en comunidades negras del departamento de Nariño⁶⁸ durante una Semana Santa, Susana Friedmann (1987) recoge los comentarios que hiciera la investigadora:

El canto era en un extremo impresionante, debido a las melodías melancólicas, de sonidos prolongados, que se entonaban con voz vigorosa [...]

Aún poseemos [...] saetas cuya melodía monótona y primitiva, muy próxima al canto llano, patentiza su antigüedad [...] la voz del cantor sostiene una nota, con ligeras modulaciones, desde el principio al final de la copla [...] (Beutler en Friedmann, 1987:16).

Este planteamiento, al igual que los trabajos de Beutler, resulta sugerente y clarificador. En primer lugar, en tanto permite constatar la existencia y práctica de

⁶⁷ Hacemos referencia al libro titulado: *Estudios sobre el romancero español en Colombia en su tradición escrita y oral desde la época de la conquista hasta la actualidad*. Texto publicado inicialmente en 1969 en alemán y posteriormente traducido al castellano en 1977 por Gerda Wastendorp de Nuñez. Su publicación la realizó el Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Otro trabajo de la autora en la región nariñense es: (Beutler, 1961).

⁶⁸ La referencia específica es Barbacoas, Nariño, antiguo centro minero y portuario sobre el Río Telembí, cuyas comunidades tienen una larga tradición en el canto y notable repertorio festivo (Cfr. Friedmann, 1987:10).

las *saetas* entre las comunidades negras de dichas regiones. En segundo lugar, –siguiendo a Friedmann– corrobora la existencia de semejanzas entre los cantos interpretados por los negros del pacífico en Colombia y los interpretados en el marco de las procesiones de Semana Santa en Sevilla (España). En tercer lugar, que cobra sentido la presencia de las saetas en la comunidad patiana, en tanto la hipótesis histórica más aceptada sobre el poblamiento del valle del Patía, otorga al pacífico nariñense como la región de procedencia de sus habitantes. Y, en cuarto lugar, deja también entrever las diferencias existentes entre las saetas andaluzas y las recuperadas por la comunidad patiana. A este respecto, se podrían enunciar dos diferencias: una, referida a la incorporación en sus composiciones de elementos propios provenientes de las imágenes, los imaginarios y de la tradición oral de los patianos; y otra, relacionada con el ritmo, el tono y la melodía en términos de su interpretación, pues las saetas españolas de hoy, se caracterizan por el “aflamencamiento” en su interpretación.

Véase a continuación, dos muestras de *saetas* recuperadas por la comunidad patiana.

Saeta N° 1

MEDITAD

Meditad en que hay un hogar
En la margen del rio de luz
A donde van para siempre a gozar
Los creyentes en Cristo Jesús.

Más allá (...)

Meditad en qué amigos tenéis
A los cuales seguimos en pos
Y pensarías que al fin los veréis
En el alto palacio de Dios.

Más allá...

Nuestros padres y hermanos ahí
Nos esperan con júbilo afán
Y gozando de Dios estarán
En la regia y divina ciudad
Más allá (...) en la regia y divina ciudad.

Saeta N° 2

MÁS ALLA DEL SOL

Aunque en esta vida
No tengo riqueza
Sé que allá en la gloria
Tengo una mansión.

Cual hombre perdido
Entre la pobreza
Sé que Jesucristo
Tiene compasión.

Coro

Más allá del sol
Más allá del sol
Yo tengo un hogar
Hogar bello hogar
Más allá del sol.

Así por el mundo
Yo voy caminando
De pruebas rodeado
Y de tentación.

Pero a mi lado
Viene caminando
Mi bendito Cristo
Que es mi protección.

6.2. CRUZ DE MAYO: UNA FIESTA QUE SE HABÍA ‘EMBOTATADO’



Fotografía 9. Valla alusiva a la Fiesta Patronal a la Santísima Cruz de Mayo. Entrada a la carretera que conduce a la vereda El Tunco (Patía). Fuente: Luz María López Orozco, mayo 3 de 2014.

Sin lugar a dudas, las fiestas religiosas en el contexto del valle geográfico del río Patía, constituyen un eje articulador de las identidades culturales de sus comunidades. Podría decirse que su ausencia, le restaría sentido a la vida de sus pobladores. En otras palabras, sería impensable el calendario anual, sin la fiesta. Por ello, las fiestas como momentos celebrativos, además de signar la esencia y devenir de estas comunidades, juegan un papel muy importante, en tanto símbolo público de la identidad colectiva, cuya dimensión les hace adquirir calidad de patrimonio cultural. Precisamente, la celebración de la fiesta religiosa en torno a la

santísima Cruz de Mayo⁶⁹ en la vereda El Tuno (Patía), es la más clara expresión de cómo una comunidad se pone en sintonía con lo trascendente durante todo un año, pero que se reafirma majestuosamente en los días comprendidos entre el 2 y 5 de mayo de cada año.

De acuerdo con Virgilio Llanos (2013), la celebración del ritual a la Cruz de Mayo en la vereda El Tuno⁷⁰ (Patía), surge por iniciativa de sus abuelos Santiago Llanos y Mónica Caicedo en el año de 1931. Este ritual congregaba y cohesionaba a toda la comunidad. Su propósito era agradecer por la preservación de la salud, la fertilidad y la reciprocidad. Para ello, se disponía de un altar con flores y cirios encendidos, cuya centralidad la adquiría la cruz y por supuesto, las ofrendas: frutos y alimentos. Ofrecer los productos, principalmente, agrícolas, era una práctica que permitía a los

⁶⁹ Dos son las versiones más difundidas sobre el origen del ritual a la Cruz de Mayo. La primera, asegura que el ritual a la Cruz de Mayo tiene sus antecedentes en la celebración precristiana conocida como “Festividad de los Mayos” (o Palo de Mayo, del inglés maypole), en la que se conmemoraba el tiempo medio de la primavera rindiendo cultos a la naturaleza. Su festejo se hacía adornando un árbol o erigiendo un tronco o tótem al que se le ponían adornos o flores, mientras se hacían danzas rituales y se cantaban o hacían recitaciones. Con la llegada del cristianismo, esta fiesta fue adaptada a la nueva fe, reemplazándose el tótem por la cruz cristiana. En algunos países se mantienen en forma paralela las festividades de la Cruz de Mayo y del Palo de Mayo. La segunda, considera que se trata de una celebración de origen Hispano, ampliamente conocida y practicada en los países de América Latina. Esta celebración forma parte del calendario festivo religioso del catolicismo. Se inspira en la leyenda, según la cual, el emperador Constantino en batalla en contra de los bárbaros tuvo una visión en el cielo, en la que apareció una cruz con la escritura: *In hoc signo vincis*. En ese momento puso una cruz al frente de su ejército y venció al ejército enemigo. Santa Elena su madre, se dedicó a buscar el madero donde estuvo clavado Jesús, hasta que lo encuentra en Jerusalén. Se cree que a partir de ese momento, en que fue encontrada la cruz, nace su veneración y celebración un día 3 de mayo (Véase: Rodríguez Becerra, 2004; Del Campo y Corpas, 2005.)

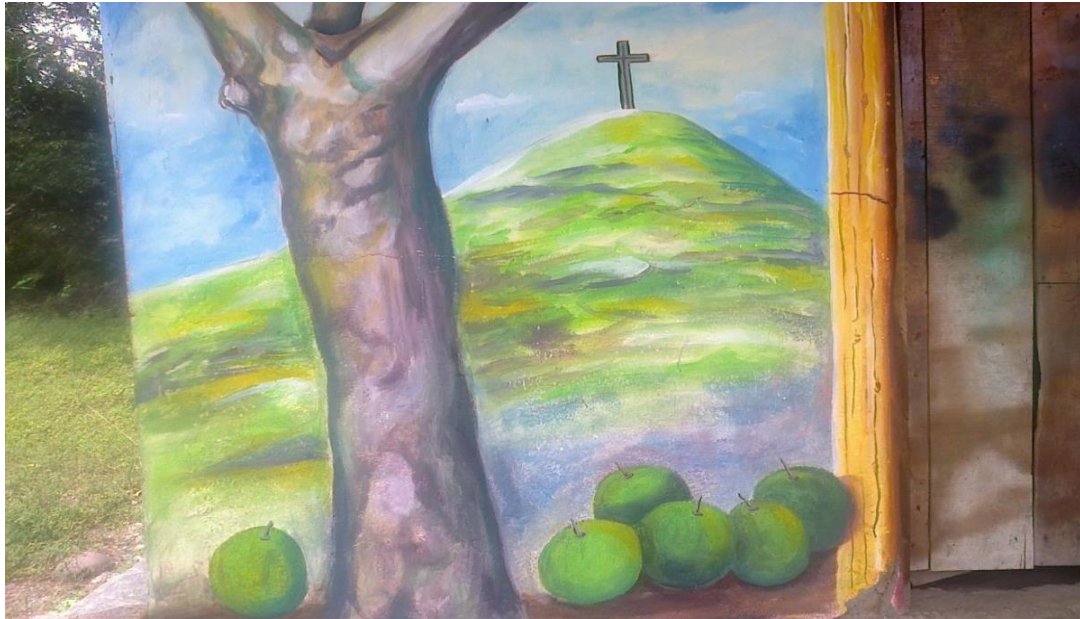
⁷⁰ La vereda El Tuno, pertenece al corregimiento de Méndez, Municipio de Patía, Departamento del Cauca, Colombia. Su principal actividad económica es la agricultura y la ganadería tradicionales.

patianos y patianas, reflejar el esfuerzo y el trabajo realizado durante todo el año. Una vez reunida toda la comunidad, se procedía a rezar tres rosarios en honor a la Cruz de Mayo. Concluido el ritual religioso, se daba inicio a la fiesta.

Virgilio Llanos recuerda que por aquella época, la cruz era construida con maderos del árbol de arrayán, al cual se le atribuían muchas bondades: la calidad de su madera, lo semipesado de su material, lo comestible de sus frutos y, el valor medicinal que se atribuía a estos últimos, para sanar llagas, erupciones de la piel y heridas, entre otros. De igual manera, comenta que anteriormente en los altares, llamados también castillos, los miembros de la comunidad depositaban productos del campo, los cuales de acuerdo con las necesidades, eran llevados para su consumo y regresados nuevamente al año siguiente, pero multiplicados; es decir, por el doble. Así mismo, como por aquel entonces, había cabros en la región, se sacrificaba un número suficiente de animales, para dar de comer a todos los miembros de la comunidad y a los visitantes.

Conviene señalar aquí, que la reciprocidad en el contexto de estas comunidades propicia bienestar. La reciprocidad es asumida como un “don” signado por el dar y el recibir, el cual desarrolla una obligación moral que trasciende el ámbito de los sujetos, para dar lugar también, a la relación con la naturaleza y lo espiritual. Quizá, ello permita comprender por qué históricamente, en el contexto del valle geográfico del Patía, uno de los rasgos que particularizan a la comunidad de El Tunó, es la unión, la fraternidad, la solidaridad y el servicio. Referentes identitarios que se han

cultivado desde su mito fundacional; es decir, en ese pasado histórico, desde aquellas familias que dieran origen a la constitución de la vereda.



Fotografía 10. Mural alusivo al ritual de la “Santísima Cruz de Mayo” en la vereda El Tuno, Patía (Cauca, Colombia). Elaboró Maestro Adolfo Albán Achinte, abril de 2014. Fuente. José Rafael Rosero M.

De otra parte, comenta Virgilio Llanos que al morir los abuelos a mediados de la década de 1970, dicha pérdida produjo impactos muy fuertes a nivel familiar y comunitario, así como también, en las celebraciones y fiestas. Precisamente, se le atribuye al luto y al duelo por los parientes fallecidos, la paulatina disminución de la iniciativa e impulso en la celebración de la fiesta hasta su ‘desaparición’. Sobre este último término, es importante aclarar que entre las comunidades negras del Patía, se dice que “las cosas no se pierden o desaparecen, sino, que tan solo se embolatan”.

Ahora bien, luego de más de tres décadas de haberse “embolatado” la fiesta a la Cruz de Mayo, retorna como resultado de los talleres de la memoria y del proceso de recuperación de tradiciones culturales. Aquí es importante destacar la diferenciación que establece Virgilio Llanos entre lo que es la fiesta patronal y lo que es la celebración a la Cruz de Mayo. Según él, históricamente siempre se ha celebrado y se ha seguido celebrando el ritual, pero a nivel de los hogares o familias, es decir, de forma sencilla y sin tanta pompa; mientras hoy, la vemos convertida en una fiesta patronal que traspasa las fronteras de la vereda y adquiere reconocimiento en toda la región. Es decir, la fiesta patronal pasa a ser sinónimo de confluencia y reencuentro; de solidaridad y cohesión; de comunicación e interacción, pero sobre todo, es un significativo escenario en el que las comunidades expresan simbólicamente todo aquello que intensifica y amplía sus identidades.

Pero un elemento que le otorga singularidad al proceso de recuperación de esta fiesta, –tal y como ya lo hemos expuesto en este trabajo investigativo–, es que se trata de un producto y una expresión del cimarronaje religioso. Es decir, que la manera como los patianos y patianas asumen lo sagrado, es una manera que no se corresponde, con aquello que históricamente se impuso sobre cómo se debería asumir lo sagrado. Prueba de ello, es que la recuperación y revitalización de la fiesta no fue una iniciativa de la Iglesia ni de sus miembros, sino de la propia la comunidad. Así lo recuerda Virgilio Llanos:

[...] era una iniciativa comunitaria, eso no lo hacían ni sacerdotes ni religiosas, eso era independientemente la gente, por las creencias

que tenía porque antes la gente era muy católica y creía mucho en los santos (Entrevista concedida a Adolfo Albán, 2007).

A este respecto, Luis Millones plantea que, precisamente,

[...] estas ausencias de clero hacen evidentes las construcciones de discursos ideológicos locales que explican desde la función de las imágenes hasta los orígenes de sus cultos. Al elaborar estas explicaciones la comunidad se apropia de la imagen foránea y la incorpora al sistema de valores y creencias de la región. No es un proceso simple, ni se llega a una cristalización estática de las formas de pensamiento, pero el santo, virgen o Cristo, al convertirse en patronos del pueblo, ganan representatividad y empiezan a ser funcionales al resto de la cultura local (Millones, 2003:76).

Postura disruptiva que se mantiene vigente en estas comunidades y que hizo posible, después de más de tres décadas, re-encontrarse con una imagen (la cruz) y una fiesta que identifica y representa a los pobladores de la vereda. Fiesta que se instaura como un escenario privilegiado para la manifestación de valores, sentimientos religiosos e inspiraciones auténticas de fe y, como una temporalidad sagrada que sugiere permanentemente, la imperiosa necesidad de asumir y reproducir la vida en contacto con la divinidad. Lo anterior, aunado al reflejo de las cosmovisiones y de todos aquellos elementos que forman parte integral de su acervo cultural local. Por ello, como asegura Luis Millones, en estos procesos

[...] no puede extrañarnos que la figura de Cristo, María o de los santos asuman personalidades y conductas bastante lejanas a la historia consagrada por el dogma católico. En todo caso, otra

historia, mucho más ceñida a las tradiciones locales, terminaría por reemplazar aquella que existía en los libros de la Iglesia (Millones, 2003:73).

En este sentido, la fiesta conecta y transforma lo disperso y diverso de una comunidad, en reflejo y expresión de un alma única. Por ello, cuando se habla de la cruz, generalmente se la asocia al martirio de Cristo; sin embargo, la celebración de la Cruz de Mayo, en estas comunidades no simboliza de manera estricta el dolor y sufrimiento de Jesús, contrario a ello, invita los creyentes a la comunicación, a la reunión, al canto, la música, la comunión, la fiesta y la alegría. También se recurre a ella, para realizar rogativas, elevar peticiones o plegarias, para que lleguen las lluvias y fertilicen las tierras.

De esta manera, para la comunidad de El Tuno, la Cruz de Mayo, re-nace como símbolo de protección y presentización mítica, pero especialmente, como actualización y contemporización del tiempo sagrado.

CAPÍTULO 7

MEMORIA SOCIAL Y CIMARRONAJE RELIGIOSO COMO PROCESO DE REVITALIZACIÓN DE LAS TRADICIONES CULTURALES

Este trabajo de investigación permitió poner en evidencia que la memoria colectiva, en el marco de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía (Cauca, Colombia), desempeñó [y sigue desempeñando] un papel fundamental, en el proceso de recuperación y revitalización de las tradiciones culturales. Proceso que contribuiría en la identificación y comprensión de algunas prácticas religiosas y rituales de los afropatianos, así como también, en la configuración y re-significación de sus identidades religiosas. Lo anterior, como fue descrito, en un contexto históricamente permeado por la relación/tensión con la colonialidad religiosa del catolicismo y mediado por procesos comunitarios de re-existencia.

En este empeño, haber identificado algunos elementos para la comprensión de una cultura cimarrona fraguada en la región y sus implicaciones en las formas en que se teje la religiosidad y espiritualidad en estas comunidades, resultó altamente significativo. De igual modo, fue muy esclarecedor el haber propuesto como una

necesidad teórica, abordar el estudio a partir del rastreo y análisis de las prácticas socioculturales y religiosas, las experiencias cotidianas y las vivencias comunitarias de los patianos y patianas, desde elaboraciones teóricas provenientes de la filosofía, la antropología, la sociología, la historia y los estudios culturales. Particularmente, su estudio en confrontación con la experiencia en campo, nos permitió establecer el aporte de conceptos como ‘religión’, ‘espiritualidad’, ‘persistencia del creer’, ‘religiosidad marginal o disruptiva’, ‘disidencia’, ‘resistencia’, ‘re-existencia’, ‘identidades’, ‘memoria colectiva’ y ‘éthos cimarrón’, entre otros.

Ahora bien, con estos elementos de análisis, se logró avanzar en esta investigación, en una reelaboración de los conceptos: ‘éthos cimarrón’ y ‘cimarronaje religioso’. Propuesta en construcción, que desde nuestra perspectiva analítica, va a suponer encarar y pensar las realidades socioculturales y religiosas de los patianos y patianas, desde la experiencia misma; es decir, sin evadir la compleja problemática de la diferencia epistémica y ontológica colonial. Y, de otra parte, habría permitido en el contexto de estas comunidades y bajo el impulso de la condición de un “éthos cimarrón”, la emergencia de otra lógica o la construcción de un nuevo horizonte religioso, que se manifiesta a través de discursos y prácticas religiosas de re-existencia. En otras palabras, el “cimarronaje religioso” implica reconocer unas prácticas que construyen sentidos de vida para estas comunidades y que acontecen en una cotidianidad cruzada por diversas situaciones complejas, conflictivas, pero igualmente, no menos portadoras de innegables posibilidades de convivencia y sentido de colectividad.

En correspondencia con lo anterior, presentamos a modo de consideraciones finales, una breve recapitulación de los elementos más destacados del trabajo investigativo.

La religiosidad se despliega más allá de lo que la religión organizada, en tanto institución configurada con sus normas, patrones de conducta, preceptos y dogmas determinan y se hace espiritualidad; es decir, se convierte en un escenario de acontecimientos en los cuales lo cultural –como agenciamiento social– se imbrica posibilitando que la visión de mundo contenga elementos propios del catolicismo, pero también de aquellos que a través del tiempo han ido construyendo estas comunidades para que la existencia sea llevadera.

En este orden de ideas, el “éthos cimarrón” forjado a través de la historia en una región estigmatizada, racializada y vilipendiada se erige para amalgamar lo normativo de la oficialidad religiosa y a su vez, desprenderse de la “rigidez” del establecimiento institucional con un sistema de creencias que se funde con la territorialidad y lo que en ella acontece. De esta forma, el cimarronaje no es otra cosa que la tensión permanente que se sucede en ese intersticio entre la oficialidad y el mundo de la vida. Por ello, es posible que estas comunidades puedan desarrollar prácticas religiosas determinadas por la Iglesia y al mismo tiempo, realizar otras que no necesariamente son legitimadas por ésta y que acontecen por fuera del espacio de control de la misma. En esta medida, el ámbito de poder de la Iglesia es interpelado por cuanto su presencia no se constituye en una necesidad inevitable a

la hora de organizar eventos y/o procesos en los cuales la espiritualidad aparece. El “cimarronaje religioso” no es, entonces, un afuera absoluto, sino más bien la capacidad que las comunidades tienen para practicar una espiritualidad, la cual no requiere de una legitimación oficial, por cuanto está más allá de su influencia en la vida cotidiana.

Estas lógicas diferenciales en la manera de asumir y vivir la espiritualidad, se traducen en espacios de encuentro festivo, en las situaciones donde la muerte aparece, en el laboreo, en las invocaciones para que algo suceda o por el contrario, para evitar que acontezca, en los procesos de curación con el manejo de la naturaleza o con oraciones como el “secreto”, en las expresiones cotidianas de las formas de habla local, en los rituales de bautizo con el “agua de socorro” o, en el “compadrazgo de guagua” que construye relaciones sociales de fuerte significado, en la gastronomía y en cada momento cotidiano en donde las gentes requieren de una protección o un alivio.

La espiritualidad, como componente fundamental del “cimarronaje religioso”, se construye en y por fuera de la oficialidad religiosa y hace parte del mundo sagrado en tanto y en cuanto, éste significa todo aquello que es resguardado con celo y cuidado y se despliega al territorio y, no solamente a las personas. De ahí, que la expresión popular enuncie a la región como “Sagrado Valle del Patía”, connotando con esto un sentido profundo de pertenencia que va más allá de estar en el lugar, pues significa además, que dicho lugar no puede ni debe ser violentado, denigrado,

ensombrecido por la maledicencia y en consecuencia, debe ser protegido, amado, respetado y cuidado.

Los espacios de la espiritualidad son diversos y no se circunscriben solamente a la Iglesia como espacio físico arquitectónico. En las festividades de la navidad por ejemplo, las casas de familia o la escuela de la comunidad son los lugares que permiten la celebración y el encuentro. A este respecto, Doña Ana Beiba Muñoz de la comunidad de Galíndez señala que:

Anteriormente cuando yo estaba niña celebrábamos el pesebre en la casa de don Cenón Meneses, ahí nos reuníamos para celebrar la navidad, después ellos se fueron para Popayán y a veces lo hacemos aquí en el corredor de la escuela y este año el señor Joel Galíndez se ofreció y la hija y ellos dieron permiso para que se hiciera la navidad allá (Conversatorio, Galíndez, 2014).

El sentido de lo comunitario caracteriza estas prácticas que además propician el encuentro y generan cohesión social; es decir, que lo espiritual se hace colectivo y posibilita compartir el sentimiento de lo sagrado. Así lo expresa la maestra Dolores “Lola” Grueso:

Para la comunidad de Galíndez considero que la navidad significa una época ante todo de reencuentro en torno al pesebre, en torno a las tradiciones también porque es una época bonita, porque viene la gente que está ubicada en diferentes partes del país (Conversatorio, Galíndez, 2014).

Los procesos organizativos para garantizar este tipo de celebraciones, dan cuenta de un sentido de comunidad que no se puede desprender de la espiritualidad que acontece en los distintos momentos del año; en esa medida, el “cimarronaje religioso” precisa de la organización como elemento cohesionador. Para el ser patiano, la espiritualidad tiene que ver también con el mantenimiento de las tradiciones, en donde la tradición oral juega un papel fundamental para la transmisión de esos conocimientos que conforman el legado cultural de estas comunidades. La oralidad reconstruye memorias y mantiene vivas las narrativas de la religiosidad y espiritualidad; es decir, se convierte en un mecanismo de transmisión de las creencias y de la fe. Así lo expresa Ana Amelia Caicedo en la comunidad de Patía:

La espiritualidad es como ese acercamiento y con esa vivencia que hace la gente como muy entregada a ciertas cosas con o sin el sacerdote [...] Los mayores y los maestros han inculcado esas tradiciones han continuado como la Navidad y la Semana Santa y se han respetado esos tiempos y se ha conmemorado con respeto, con religiosidad (Conversatorio, Patía, 2014).

La solidaridad y el compartir hacen parte de ese universo de espiritualidad en estas comunidades. En este sentido, las redes parenterales cuentan y la familia extensa hace posible que en espacios de espiritualidad como los ritos fúnebres, el acompañamiento y la presencia sean manifestaciones del ser patiano. En esta medida, las prácticas se hacen posible a través de los cantos –que hemos denominado para la “vida y para la muerte”–, en tanto estos siguen siendo,

[...] fundamentalmente oralidad que narra la historia, oralidad no sólo de palabras y melodías, oralidad que se manifiesta en el rito, en la corporalidad que ese rito encierra, corporalidad de cuerpo humano que se mueve, que baila, que lleva el ritmo con las palmas, que se ríe. [...] En esa oralidad del cuerpo se lee el paso de la historia y se comprende la historia particular del pueblo (Tobón, 2012: 14-15).

En efecto, los cantos insertos en los rituales connotan un universo de sentidos, que si bien son parte del legado católico como los Alabaos, los Arrullos, las Salves y las Saetas, estos adquieren una dimensión diferente, pues el espacio de su ejecución no es tanto la Iglesia sino el ambiente familiar en donde se erige la tumba, se levantan los toldos y se prende el fogón para permitir que las gentes acompañen a los muertos, pero sobre todo, a la familia que continuará su trasegar por el mundo.

Estos rituales fúnebres tienen un sentido cohesionador donde la solidaridad es el eje fundamental del encuentro de esa gran familia extensa que participa representando a sus comunidades. Por ello, es usual escuchar en un velorio expresiones como “llegaron los de Méndez”, “esas personas vienen del Mulaló” o, “ya se van los de Angulo pues ellos viven lejos”. En esta medida, más allá de lo que la religión como institución establece para este tipo de acontecimientos, los muertos ocupan el lugar central de la sala, donde se le canta y el último día de la novena, se levanta la tumba para que su alma definitivamente parta a la eternidad. El trisagio se convierte más que en un canto religioso en una despedida sentida y emotiva, los significados se modifican para vivir la experiencia del alma que parte para siempre. Lo anterior, permite comprender cómo lo simbólico configura un espectro de

interpretaciones de lo humano y lo divino, así como también, estructura visiones de mundo, del allá y del acá. En esta dirección, la religiosidad y espiritualidad se asume como experiencia vital y el mundo que la constituye es una red de símbolos que producen sentidos de existencia.

De igual forma acontece con los rituales de celebración de la vida, que como acontecimiento también reúne y hace participes a las comunidades. Los bautizos se constituyen en una fiesta en la cual la simbología se altera en la medida que el compartir, especialmente los alimentos pero también las presencias, se constituyen en un escenario de reafirmación de lazos. Ser compadre en la cultura afropatiana tiene que ver mucho más con el hecho de responsabilizarse en el futuro por el bienestar del ahijado, es quedar inserto en un mundo familiar del cual se es participe en diferentes ámbitos de la cotidianidad. Los compadres se respetan y se deben como autoridad, no solamente para el ahijado, sino para cualquiera de los niños y las niñas de una familia.

El compadrazgo reafirma lazos de amistad y familiaridad y cuando no hay criaturas menores para cargar, aparece la figura del “compadrazgo de guagua”, en la cual el pan transformado en figura de niño o niña permite el estrechamiento de los lazos que procuran la cohesión social, estos rituales son colectivos y colectivizantes y, en todo ello, el cimarronaje se expresa, en lo comunal, en el sentido de agrupamiento. Y cuando el riesgo de la muerte aparece amenazando una vida sin ser bautizada por la Iglesia, “El agua de socorro” indica que no es necesaria una institucionalidad para

que el bautizo se realice y conjure el hecho de morir sin tener este sacramento. Aquí, el sacramento adquiere otra dimensión y faculta a cualquier miembro de la comunidad para que como autoridad de dicho acto, garantice que a la criatura no le falte lo que se merece como ser humano.

La memoria colectiva es un factor que hace del “cimarronaje religioso” una potencia espiritual. Recordar las tradiciones, comprenderlas en sus sentidos comunales y devolverlas al presente como una forma de enfrentar los olvidos, constituye un elemento fundamental en el proceso de configuración de estas comunidades, en su empeño porque todos aquellos aspectos profundos de sus universos socio-culturales, no desaparezcan como componentes sustantivos de su cultura.

En ese sentido, recuperar las tradiciones no es volver al pasado, es tener presente que el aquí y el ahora, es el resultado de lo que antes se ha vivido, experimentado y conjurado. Es una forma de salirle al paso a todo aquello que intente desvirtuar lo que les ha pertenecido, como comunidades asentadas en una región específica, a las cuales les ha tocado enfrentar toda suerte de vicisitudes, desde las climatológicas hasta las de orden político que ha marginalizado a esta región. En esta dirección, la investigación mostró de forma prioritaria, la contribución de la memoria colectiva en los procesos de recuperación y revitalización de las tradiciones culturales en estas comunidades.

Es por eso que la religiosidad/espiritualidad en lo festivo y en lo fúnebre se ha constituido en un eje central, pues es el ámbito que organiza el mundo de la vida y de la muerte y, el “cimarronaje religioso” en este sentido, no es otra cosa, que el ejercicio permanente para impedir que los sentidos construidos a lo largo del tiempo definitivamente desaparezcan.

Ahora bien, enfrentarse al rechazo, a la marginalización, criminalización y racialización es parte de la agenda de estas comunidades que se niegan a aceptar que su cultura sea absorbida por las narrativas que pretenden la homogenización de los sentidos de vida. Por ello, le apuestan a evidenciar lo que las ha constituido en sus particularidades contextualizadas y desde allí, relacionarse con el mundo a través de sus cantos, bailes, rituales, fiestas, alimentos y formas productivas que se imbrican en la vida cotidiana para hacer de ella el escenario en donde la vida y la muerte se instalan y permanecen.

Finalmente, conviene destacar dos aspectos importantes. En primer lugar, que un balance sobre la producción académica que se ha ocupado de lo religioso y lo sagrado en las comunidades del valle geográfico del río Patía, nos permite confirmar la inexistencia de estudios e investigaciones, cuya indagación sobre el tema, se encuentre enmarcada dentro del proceso de recuperación y revitalización de tradiciones culturales, la memoria colectiva y, su incidencia en la configuración de las identidades religiosas. Por tanto, la presente investigación representaría una de las primeras aproximaciones en esta dirección y propósito. En segundo lugar, que

los temas desarrollados en la presente investigación, pueden ampliarse y profundizarse en futuros trabajos, pues son muchos los interrogantes que quedan planteados, al igual que son diversos los campos de estudio, desde donde emprender desarrollos investigativos. Entre los interrogantes, podríamos dejar aquí planteados los siguientes: ¿Cuál es la incidencia del proceso de recuperación de tradiciones culturales en las dinámicas políticas, económicas y sociales en el valle del Patía? ¿Por qué los romances religiosos, considerados de origen español, pierden su nombre y pasan a ser llamados alabaos y salves, en el contexto de estas comunidades? Si se reconoce que los alabaos, los arrullos, las salves y las saetas –en tanto expresiones musicales, en el contexto cultural de esta región, –se fueron vinculando a prácticas religiosas, como por ejemplo, las fiestas patronales, las celebraciones de Semana Santa, los rituales fúnebres, etc, cabe preguntarse: ¿Cómo fue el proceso de integración de todos aquellos cantos que hemos denominado para la “vida y para la muerte”, a los rituales de la cultura afropatiana?

Teniendo en cuenta que en el marco de esta investigación, se acompañó el proceso de compilación y producción de dos discos compactos que recogen los cantos religiosos, al igual que arrullos y villancicos, queda abierta la posibilidad de continuar con el proceso de registro, sistematización y difusión, de dichas expresiones musicales, que son inherentes a las prácticas rituales y contribuyen a fortalecer el acervo cultural en estas comunidades. De igual modo, se hace necesario adelantar un trabajo desde la perspectiva de la etnomusicología, que permita dar cuenta de la estructura textual y musical de los cantos religiosos de la región. Por

último, temas clave a investigar, son la identificación y sistematización de lo que en estas comunidades reconocen como etapas y componentes de sus rituales funerarios. En modo particular, identificar y analizar sus elementos simbólicos. Así como también, la elaboración de un calendario festivo religioso, a partir de investigaciones específicas sobre rituales, romerías, peregrinaciones, fiestas patronales a vírgenes o santos, en el valle geográfico del río Patía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudelo, Carlos Efrén. 2005. *Multiculturalismo en Colombia: Política, Inclusión y Exclusión de Poblaciones Negras*. La Carreta Editores: Medellín.

Albán Achinte. Adolfo. 2010. "Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno-colonial". En: Claudia Mosquera, et al (Eds), *Debates sobre Ciudadanía y Políticas Raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas-CES/ Universidad del Valle. pp.197 – 221.

_____.1999. *Patianos Allá y Acá*. Migraciones y Adaptaciones Culturales 1950- 1997. Popayán: Ediciones Sol de los Venados- Fundación Pintáp Mawá.

_____.2006. "Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores". En: Adolfo Albán Achinte (Comp), *Textiendo textos y saberes*. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Colección Estudios (Inter) culturales.

_____.2007. *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Universidad Andina Simón Bolívar. SEDE Quito-Ecuador.

_____.2008. "¿interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia". En: Wilmer Villa Amaya y Arturo Grueso Bonilla (comps), *Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad*. Universidad Pedagógica Nacional – Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C. pp. 64 - 96.

Allen, Douglas.1981. *Mircea Eliade y el Fenómeno Religioso*. Ediciones Cristiandad: Madrid.

Ameigeiras, Aldo. 2008. *Religiosidad popular: creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. 1º Edición. Editorial Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Ameigeiras, Aldo y Martín, José Pablo (Editores). 2008. *Religión, Política y Sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Prometeo Libros-Universidad nacional General sarmiento.: Buenos Aires.

Aranguren, José Luis. 1994. *Obras completas*, Vol. 2, Trotta: Madrid.

Arboleda Mora, Carlos. 2005. Tendencias de la Religión hacia el Futuro. En: *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia* (Ana María Bidegáin – Juan Diego Demera- Comp-). Universidad Nacional de Colombia. Colección Sede: Bogotá.

Arocha, Jaime. 1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. CES, Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

_____.2002. “Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana”. En: Palimpsesto N° 2. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. pp. 92-103.

Arocha, Jaime *et al.* 2008. *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Museo Nacional de Colombia: Bogotá.

Arroyo Menéndez, Millán. 2006. “La religión de los europeos”. En: Iglesia Viva, N° 226 (abril - julio). Disponible en: www.iglesiaviva.org.

Ballesteros Martín, Lourdes. 2007. “El candomblé de Bahía: ritual y creencia”. Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf

Barabas, Alicia M. 2002. “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca” En: *Scripta Ethnológica (Argentina)*, Num.024. pp. 9-19. Conicet: Buenos Aires.

_____.1986. *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*. México: Ediciones Era.

_____2008. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas Oaxaca”. En: Antípoda N° 7 [julio-diciembre], pp. 119-139. Universidad de Los Andes: Bogotá.

Barabas, Alicia & Bartolomé, Miguel Alberto. 2010. *Dinámicas culturales. Religiones y migración en Oaxaca*. México: Secretaria de Cultura Gobierno del Estado de Oaxaca.

Barnet, Miguel. 2012. *Biografía de un cimarrón*. Estudios y Ensayos. Fundación Biblioteca Ayacucho y Banco Central de Venezuela: Venezuela.

_____.1995. *Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte*. Ediciones Unión: La Habana.

Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: INI/Siglo Veintiuno Editores.

Bastían, Jean –Pierre. 2003. *La Mutación Religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Fondo de Cultura Económica: México.

_____.1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bataille, Georges. 1997. *El erotismo*. México: Tusquets.

Beltrán, William Mauricio. 2005. “La diversificación del cristianismo en Bogotá” En: *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

_____.2012. “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia”. En: *Universitas humanística* No.73 [enero-junio]. Universidad Javeriana: Bogotá. pp: 201-237.

Beutler, Gisela. [1969]1977. *Estudios sobre el romancero español en Colombia en su tradición escrita y oral desde la época de la conquista hasta la actualidad*. Instituto Caro y Cuervo: Bogotá. 613pp.

_____. 1961. "Adivinanzas de tradición oral en Nariño (Colombia)". En: *Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Tomo XVI (1961)*: Bogotá. pp. 367-451.

Bidegaín Greising, Ana María. 2004. (Directora). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y Diversidad*. Taurus: Bogotá.

Bidegaín Greising, Ana María y Demera Vragas, Juan Diego (Comps.) 2005. *Globalización y Diversidad Religiosa en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

Bobbio, Norberto. 2002. "Religión y Religiosidad". En: *Revista IGLESIA VIVA, N° 212*: Valencia. España. [<http://www.iglesiaviva.org/futuro.htm>]

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc J.D. 1995. *Respuestas. Por una antropología Reflexiva*. Editorial Grijalbo: México.

Bonfil, Guillermo. 2003. *México profundo: una civilización negada*. Grijalbo: México.

Bolívar, Natalia. 1991. *Los Orishas en Cuba*. Ediciones Unión: La Habana.

Bolívar, Natalia y Valentina Porras. 2011. *Orisha Ayé. La espiritualidad del Caribe en Brasil*. Editorial José Martí: La Habana.

Briones, Claudia. 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". En: *Revista Tabula Rasa, N°6*: 55-83: Bogotá – Colombia.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.). 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Conaculta- Fondo de Cultura Económica: México.

Brower Beltramin, Jorge. 2007. "Aproximación preliminar al pensamiento heterológico". *Estudios Avanzados* (2007) 5(8): 113-127.

Cabrera, Lydia. 1954. *El monte*. Editorial SI-MAR: La Habana.

Candau, Joel [1996] 2002. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

_____.2001. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Capiche, Roland J. 2004. "El nuevo despliegue de la religión en un contexto pluralista". En: Bastián, Jean-Pierre (Coord.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica: México.

Carvalho, José Jorge de. 2000. A Religião como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica. En: Serie Antropológica 285. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília: Brasília.

_____.2001. "El Misticismo de los espíritus marginales". En: Revista Colombiana de Antropología, Volumen 37 (enero-diciembre): Bogotá.

_____.2003. "La Etnomusicología en Tiempos de Canibalismo Musical. Una Reflexión a partir de las Tradiciones Musicales Afroamericanas". En: Série Antropología 335. Departamento de Antropología. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília: Brasília.

_____.2007. "Espectacularización y canibalización de las culturas populares". En: Revista La Marea, N° 28. Argentina.

_____. 2009. "Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea". En: Revista Pensamiento Iberoamericano N° 4 (2ª época): Madrid, España.

Castillejo, Alejandro. 2006. "Entre los Intersticios de las Palabras: Memoria, Posguerra Educación para la Paz". Estudios de Asia y África. Vol. XLI: 11-46. El Colegio de México.

Castillo Gómez, Juan Carlos. 2005. “El estado-nación pluriétnico y multicultural colombiano: la lucha por el territorio en la reimaginación de la nación y la reivindicación de la identidad étnica de negros e indígenas”. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. ISBN: 978-84-669-2954-7.

Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*. Ed. Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana: Popayán, Colombia.

_____. 2005b. “Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura” En: *Sujeto, Cultura y Dinámica Social*. Rafael Ávila Penagos (Comp). Ediciones Antropos: Bogotá.

_____. 2005c. *La Hybris del punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar: Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá, Colombia.

Cerutti Guldberg, Horacio. 2011. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Ediciones Desde Abajo: Bogotá.

Cooper, Frederick. 2010. “¿Para qué sirve el concepto de globalización? La perspectiva de un historiador africanista2. En: Pablo Sandoval (Comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, IEP-Instituto de Estudios Peruanos- Envión Editores: Popayán. pp. 249-284.

Córdoba Cuesta, Darcio Antonio y Rovira de Córdoba, Cidenia. 1998. *El Alabao. Cantos fúnebres de la tradición oral del pacífico colombiano*. Corporación Identidad Cultural: Santa fe de Bogotá. D.C.

De Oto, Alejandro y Quintana, María Marta. 2010. “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”. En: Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano, N° 17. CEPLA: Valparaíso, Chile.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1993. *Una Iglesia en estado de Alerta: Funciones Sociales y Funcionamiento del catolicismo*. Bogotá: Guadalupe.

De Sahagún Lucas, Juan. 1982. *Interpretación del Hecho Religioso, Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Ediciones Sígueme: Salamanca, España.

Deive, Carlos. 1989. *Los guerrilleros Negros: esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*. Fundación Cultural Dominicana: Santo Domingo.

Del Campo Tejedor, A y Corpas García, A. 2005. *El mayo festero. Ritual y religión en el triunfo de la primavera*. Fundación José Manuel Lara: Sevilla.

Delgado, Manuel. 1993. "La "religiosidad popular". En torno a un falso problema". En: *Gazeta Antropológica*, N° 10: Granada, España.

Díaz Díaz, Rafael. 2009. "Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un debate", en Arocha, Jaime (Ed.). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. CES, Grupo de Estudios Afrocolombianos, Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

Díaz Estrada, J. A. 1998. *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. Universidad Iberoamericana: México.

Díaz López, Zamira. 2001. "El Cauca Grande en el proyecto de construcción de la nación granadina (1832-1858), en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, No. VI: Bucaramanga.

Durkheim, Emile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Dussel, Enrique. 1994. "Sistema-Mundo y Transmodernidad". En: Dube, Saurbh, Dube, Ishita y Mignolo, Walter. *Modernidades coloniales*. Editorial: El Colegio de México: México.

_____. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Buenos Aires, Argentina.

Eliade, Mircea. 1988. *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Paidós: Barcelona.

_____. 1988. *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Paidós: Barcelona.

_____.1996. *Metodología de la Historia de las Religiones*. Ediciones Paidós-Orientalia: Barcelona.

Erikson, E.H. 1974. *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós y Hormé.

Escalante, Aquiles. 2002. *El Negro en Colombia*. Ediciones Universidad Simón Bolívar: Barranquilla.

Escobar, Arturo 2005. “Modernidad, Identidad y Política de la Teoría”. En: Arturo Escobar, *Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca.

Escobar, Luis Antonio.1983. *La Música en Cartagena de Indias*. Intergráficas, S.A: Bogotá.

Estermann, Josef. 2009. “¿Doble fidelidad o neo-paganismo? Una exploración en el campo del sincretismo religioso-cultural en los Andes”. Disponible en: http://chakana.nl/files/pub/Estermann_Ladoblefidelidad_2009.pdf

Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica: México, D.F.

Fernández, Fernando F. 2007. “De una religión de creencias a una espiritualidad de conocimiento integral”. Disponible en: <http://www.espiritualidadhoy.com.ar>

Ferro Medina, Germán. 1997. “Geografía de lo Sagrado: Escenario para la Batalla, la Circulación y la Apropiación de Signos”. En: *Religión y Etnicidad en América Latina*. Tomo I. Germán Ferro Medina (Compilador). Instituto Colombiano de Antropología: Santafé de Bogotá, Colombia.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación Intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A: Bilbao.

_____.2007. *Interculturalidad y Religión*. Ediciones Abya-Yala- Agenda Latinoamericana: Quito, Ecuador.

Fraijó, Manuel. 1994. *Filosofía de la Religión. Estudios y Textos*. Editorial trota: Madrid.

Freire, Paulo. 2002[1970]. *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI Editores: Argentina.

Friedmann. Susana. 1987. "Proceso simbólico y transmisión musical: el romance y los cantos festivos religiosos del sur de Colombia". En: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, N°48. *Musiques populaires et identités en Amérique latine*. pp. 9-26.

Friedemann, Nina S. de. 1993. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Universidad Javeriana: Bogotá.

_____.1994. "Africanía y religión en Colombia: Cosmovisiones e imaginarios", ponencia presentada en el I Coloquio de Estudios Afro-iberoamericanos, UNESCO, U. de Alcalá. [Mayo].

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Planeta: Bogotá.

Frigerio, Alejandro. 2009. "La construcción de identidades personales y colectivas en movimientos religioso: el caso de la Umbanda en Argentina" En: Aldo Ameigeiras-José Pablo Martín (Eds.), *Religión, Política y Sociedad*. Prometeo Libros-Universidad Nacional de General Sarmiento: Argentina.

_____.2004. "Analizando la conversión en/desde América Latina: Cuestiones teóricas, dilemas metodológicos y enfoques desde Brasil y Argentina". Ponencia presentada en la Reunión 2004 de LASA (*Latin American Studies Association*). Las Vegas, Nevada, Octubre 7-9. *Sesión: Religious conversion in the Americas*.

García, Jesús. 2012. "Rebeliones espirituales africanas en el caribe". En. *Diario La Voz*. Disponible en: <http://www.diariolavoz.net/2012/12/16/jesus-chucho-garcia-rebeliones-espirituales-africanas-en-el-caribe/>

_____. 2004. "Cuando los orishas se rebelaron". En: *Encontrarte*, Fascículo N° 7. Disponible en: <http://encontrarte.aporrea.org/7/creadores/a4705.html>

Geertz, Clifford. 1989. *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa: Barcelona.

Giménez, Gilberto. 2009. “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. En: Gabriela Castellanos y otros, Comps. *Identidad, Cultura e Identidad: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa Editorial Universidad del Valle: Cali, Colombia.

Giménez, Gustavo Javier. 2010. “Expresiones músico - religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776 – 1852”. Ponencia presentada en las *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA* (Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA). [29 y 30 de septiembre].

_____. 2011. “Expresiones músico - religiosas como mecanismos de legitimación cultural. El caso de la comunidad africana en Buenos Aires entre 1776 – 1852”. En: Portal Educativo- Uruguay – CDHRP. Año 2 - ISSN: 1688 – 5317. Disponible: <http://www.peuy.org/dcmnts/p0012.pdf>

Gómez, Ramiro Alfonso. 2007. “Una Visión Antropológica de la llamada “Religiosidad Popular””. En: Revista Intersticios, Año 12, N° 26. Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental: México.

Gómez-Quintero, Juan David. 2010. “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”. En: Revista El Ágora USB. V. 10 N 1. [Enero - Junio]. Medellín-Colombia ps. 87 - 105

González Aróstegui, Mely. 2001. “Cultura de la Resistencia. Concepciones Teóricas y Metodológicas para su Estudio. En: Revista ISLAS, 43(127): enero-marzo: Cuba.

González, Fernán. 1989. *Iglesia Católica y el Estado Colombiano*. En: Nueva Historia de Colombia. Tomo II, Bogotá: Planeta.

González Zambrano, Catalina. 2000. “Música, Identidad y Muerte entre los Grupos Negros del Pacífico Sur Colombiano”. En: La Colección de Babel, N° 27. Revista de la Universidad de Guadalajara: México.

Grimson, Alejandro 2010. "Cultura, identidad: dos nociones distintas" En: <http://www.sibila.com.br/index.php/mix/1849>. Consulta: Febrero 2 de 2012.

Grimson, Alejandro; Silvina Merenson y Gabriel Noel (Comps.) 2011. *Antropología ahora. Debates sobre alteridad*. Siglo XXI Ediores: Buenos Aires.

Grossberg, Lawrence. [1996] 2003. "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*. pp 148-180. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Guerrero Arias, Patricio. 2010. "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia. (Primera parte)". En: Revista CALLE 14, volumen 4, número 5 [julio - diciembre]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Bogotá.

Gutiérrez Ramos, Jairo. 2008. La Constitución de Cádiz en la Provincia de Pasto, Virreinato de la Nueva Granada, 1812-22 En: Revista de Indias, Vol. LXVIII, N° 242: Madrid.

Hall, Stuart. [1992] 2013. "Occidente y el Resto: discurso y poder". En: *Discurso y poder en Stuart Hall*. Imprenta Gráfica MELGRAPHIC E.I.R.L., Huancayo Perú. pp. 49-112. Traducción Ana Díaz.

Halbwachs, Maurice. 1995. "Memoria colectiva y memoria histórica". (Traducción de un fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*, París, 1968), en Revista Reis, No.69, pp.209-219. Disponible en http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_069_12.PDF

_____.1997. *Los marcos sociales de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Herrera Farfán Nicolás Armando / López Guzmán Lorena. (Comps.). 2012. *Ciencia, compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda*. 1° Ed.: El Colectivo - Lanzas y Letras - Extensión Libros, Colección: Pensamiento Latinoamericano: Buenos Aires. 460 p.

Hervieu-Léger, Danièle. [1993] 2005. *La Religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

_____. 1987. "Secularización y modernidad religiosa". En: *Selecciones de Teología*. Vol. 26 N° 103, [julio-septiembre]. Facultad de Teología de Cataluña: España.

Jaramillo Castillo, Carlos Eduardo. 1991. *Los guerrilleros del novecientos*. Cerec. Bogotá.

Jaramillo Salgado, Diego. 2006. "Filosofías de la Resistencia". En: *Pensares y Haceres*, UNAM, CCYDEL.

_____. 2013. "Una opción liberadora: sujetos en resistencia". En: José Rafael Rosero M. (Comp.), *Estudios de Suelo. Interculturalidad y Sujetos en Resistencia*. Popayán: Colección Cultura y Política, Sentipensar Editores - Maestría en Ética y Filosofía Política, Universidad del Cauca.

_____. 2009. "Ciudadanía en la resistencia comunitaria". Disponible en: <http://ceilat.udenar.edu.co/wp-content/uploads/2011/03/DIEGOJ1.pdf>

Jelin, Elisabeth. 2002. *Los trabajos de la Memoria*. Siglo XXI: México.

Jenkins, R. 2008. *Social identity*. Key Ideas series. Routledge: Londres.

Krotz, Esteban. 1994. "Alteridad y pregunta antropológica". En: *Alteridades*, Vol. 4, N° 8. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa: México. pp. 5-11.

Kusch, Rodolfo. 1976 *Geocultura del Hombre Americano*. Fernando García Cambeiro. Buenos Aires: Colección Estudios Latinoamericanos.

_____. 1978. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Argentina: Ediciones Castañeda.

_____. 1973. *Pensamiento Indígena y Popular en América*. ICA: Buenos Aires.

Lachatacheré, R. 1992. *El sistema religioso de los afrocaribinos*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.

Laviña, Javier. 1994. “Rebeldes y tambores. Cimarrones cubanos”. En: *Memoria, creación e historia. Luchar contra el olvido*. Pilar Jordán García y otros, (Coords). Editora Universitat de Barcelona.

Le Goff, Jacques. 1991. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Leach, Edmund. 1977. *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Anagrama: Barcelona.

Lewis, I. M. 1976. *Social Anthropology in Perspective*. Baltimore, Penguin.

Lienhard, Martin. 2008. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes. Resistencia Indígena y Negra en América Latina. (Ensayos de historia testimonial)*. Madrid: Iberoamericana- Veuvert.

Lipovetsky, Guilles. 2002. *La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Editorial Anagrama: Barcelona.

Lisón Tolosana, C. 2004. *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*. Ediciones Akal S.A: Madrid.

Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La Trama Interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre grupos negros y Emberá del Chocó*. ICAH-Instituto Francés de Estudios andinos: Bogotá.

_____. 2002a. “De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 215-244. Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS: Bogotá.

_____. 2002b. “Relaciones Rituales y Figuras de Recurso Emergentes. Santos y muertos en América Latina”. En: Carlos Vladimir Zambrano (Editor), *Epifanías de la Etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá: Humanizar-Aler-Universidad Nacional de Colombia. pp. 283-293.

_____.1999. “Memorias e identidad. Los negro-colombianos del Chocó”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 13-24. Bogotá: Natura-Ican.

_____. 1991. “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó” En: *América negra*. N°1. Universidad Javeriana: Bogotá.

Louzao Villar, Joseba. 2008. “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”. En. *Revista Hispania Sacra*, LX 121, [enero-junio].pp. 331-354.ISSN: 0018-215-X.

<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra>

Llaga Domínguez, Carlos A. 2009: “Epistemología de la colonialidad en la definición y recepción de las religiones no cristianas en Cuba”. En: *Actas del XI Simposio Internacional de Comunicación Social (19-23 de enero)*. Santiago de Cuba, Cuba. Disponible en: <http://www.santiago.cu/hosting/linguistica/simposios.php?s=XI>

Maguemati, Wabgou *et al.* 2012. *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en colombiana*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS): Bogotá.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.

_____. 2008. “Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer”. En: trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/themes/.../DelMito.pdf

Mallimaci, Fortunato. 1993. “Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina”. En. *Perfiles Latinoamericanos*, N° 2, [junio]. Facultad Latinoamericana

de Ciencias Sociales: México. pp. 105-131. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11500205>

Mardones, José M. 1999. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Editorial Sal Terrae: Santander, España.

Martín, Eloísa. 2003. ““Religiosidad popular”: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina”. En estudios sobre Religión N° 15[junio]. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur: Argentina.

Martínez Mendoza, Sarely *et al.* 2013. “El Púlpito Electrónico: La Radio Religiosa en Chiapas”. En: RAZÓN Y PALABRA Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación. Centro Avanzado de Comunicación - 25 Aniversario Eulalio Ferrer NÚMERO 83 JUNIO – AGOSTO. Disponible en: www.razonypalabra.org.mx

Martínez Montiel, Luz María, (1995), "Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América". En: *Presencia africana en Sudamérica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Conaculta: México.

_____. 2008. *Africanos en América*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.

Marx, Carlos. 1983. “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”. En: *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Sarpe: España.

Marzal, Manuel. 2002. *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América latina*. Editorial Trotta: Madrid.

_____.1988. *El sincretismo Iberoamericano*. Editorial PUCP: Lima.

_____.1983. *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Lima.

Maya Restrepo, Luz Adriana. 1996. “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII [I]. En: Revista Historia Crítica N° 12, Universidad de los Andes: Bogotá.

McFarlane, Anthony. 1991. Cimarrones y palenques en Colombia, siglo XVIII. *Historia y Espacio*. (14): 53-78. Universidad del Valle: Cali.

Mendieta, Eduardo. 2001. "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de E. Dussel [Introducción]" En: Dussel, Enrique. *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Desclée de Brouwer: Bilbao.

Metraux, A. 1953. *Medicine et Vaudou en Haïti*. Gallimard: Paris.

Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____. 2003. "Pensamiento fronterizo y diferencia colonial" En: *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, pp. 111 - 153

_____. 2011. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica". [Traducción de Marcelo Expósito]. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>

Millones Santagadea, Luis. 1973. *Minorías étnicas en el Perú*. Pontificia Universidad católica del Perú: Lima.

_____. 2003. "Texto sagrado y tradición oral: el culto a los santos en el Perú". En: *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*. James Higgins (Editor). Centro de estudios Literarios, Antonio Cornejo Polar: Lima.

Minda Batallas, Pablo Anibal. 1996. "El Negro en Sucumbíos. Migración, Cultura e Identidad." En: *Identidades en Construcción*. Colección de Antropología Aplicada N° 10. Ediciones Abya Yala: Quito.

Mintz, Sidney [1985] (1996). *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI Editores.

Miras, Pedro. 2006. "Testimonio, secreto, confesión". En: Nelly Richard (editora), *Políticas y estéticas de la memoria*. Editorial Cuarto Propio: Chile.

Mondragón G, Carlos. 2006. "Utopía y Religión en América Latina: la subversión de la esperanza". En: Horacio Cerruti G y Carlos Mondragón G (Coord.,) *Religión y Política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: Centro Coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, UNAM.

Montiel, Edgar. 1995. "Negros en el Perú: de la conquista a la identidad nacional". En: Luz maría Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*. Consejo Nacional de Cultura y las Artes: México.

Moreno Tovar, Lina del Mar. 2011. "Músicas afrocolombianas: entre la espiritualidad y la crítica social". En: Cuadernos de Campo. N° 20. São Paulo: Brasil. pp. 305-314.

Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.). 2002. *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS: Bogotá.

Navarrete, María Cristina. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Editorial Universidad del Valle: Cali.

_____.2011 [2008]. *San Basilio de Palenque: Memoria y Tradición*. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano. Programa Editorial Universidad del Valle: Cali, Colombia.

_____ 2001. "El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros". En. Historia Caribe No 6. pp. 89-98. Universidad del Atlántico: Barranquilla, Colombia.

_____. 2003. Cimarrones y Palenques en el siglo XVII. Editorial Facultad de Humanidades: Cali, Colombia.

_____.2005. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia*. Programa Editorial Universidad del Valle: Cali, Colombia.

Navarro, Jesús Arturo. 2008. "La oposición sagrado/profano: un soporte para una visión antropológica escindida". Centro de Formación Humana del Iteso: Guadalajara, Jalisco, México.

Olivera Bustamante, Mercedes. 2011. "Cosmovisión maya y género en Chiapas y Guatemala". Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Biblioteca Ayacucho: Caracas.

Oslender, Ulrich. 2008. *Comunidades negras y espacio en el pacífico colombiano: Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. ICANH: Bogotá

Panikkar, Raimon. 1999. *La trinidad: una experiencia humana primordial*. Ediciones Siruela. España.

_____. 2006. "Nueve apuntes para una reflexión sobre la religión". En: Cuadernos del Mediterráneo, N° 6, ISSN 1577-9297, ps. 67-70.

Parker, Cristian. 1996. *Otra Lógica en América latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Fondo de Cultura Económica: Chile.

_____.1995. "La Sociología de la Religión y la Modernidad: Por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América Latina". En: Sociedad y Religión N° 13. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur. Argentina.

_____. 2005. "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". En: Revista *América Latina Hoy*, pp.35-56. Disponible [online] en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30804102>

Pelton. Robert W. 1975. *Los secretos del vudú*. Bruguera: Paris.

Perea Chalá-Alumá, Rafael. 2003. "Del movimiento social afrocolombiano. Elementos para una discusión fraternal entre *Tokumbos* de afroamerica": Bogotá [junio 26-27]. Disponible en: <http://www.utchvirtual.net/centroafro/documentos/movimiento.pdf>

_____. 1998. "Esclavizados: religiosidad, vida o muerte en Amerikua". En: Germán Ferro (ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III, pp. 389-404. Instituto Colombiano de Antropología: Bogotá.

Pereiro, Xerardo. 2004. "Apuntes de Antropología y Memoria". En: Revista El Filandar, N° 15. pp. 75-81. Disponible en: www.bajoduero.org.

Pérez-Taylor, Rafael. 2006. "La Memoria Colectiva". En: *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Colección Complejidad Humana. Buenos Aires.

_____. 2006. "La identidad". En: *Anthropologías. Avances en la complejidad humana*. Colección Complejidad Humana. Buenos Aires.

Peters, Federica y Otros. 2005. *Sobre-vivir a la propia muerte*. Ediciones Abya Yala: Quito, Ecuador.

Picotti C, Dina. 1998. *La presencia Africana en Nuestra Identidad*. Ediciones El Sol. Serie Antropológica: Buenos Aires, Argentina.

Price, Richard 1981. *Sociedades cimarronas*. Editorial Siglo XXI: México.

Portes de Roux, Heliana. 1986. "Etnia y tradición religiosa: adoraciones nortecaucanas del Niño Dios". En: Boletín Cultural y Bibliográfico, Número 7, Volumen XXIII. Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República: Bogotá.

Pulido Londoño, Hernando Andrés. 2011. "Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005". Tesis de Maestría en Historia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, Colombia

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Rabasa, José. 2010. "Espiritualidades revolucionarias en Chiapas: Historia inmanente y marco comparativo en los estudios subalternos". En: Cuadernos de Literatura 14. 28 Bogotá [julio-diciembre], pp. 260-287.

Rahier, Jean. 1985. *La décima: poesía oral negra del Ecuador*. Ediciones Abya Yala -Centro Cultural Afro-Ecuatoriano: Quito, Ecuador.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel .2008. *Afrodescendientes en Colombia: Compilación Bibliográfica*. Editorial Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad: Popayán.

_____.2010. *Inflexión Decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto Pensar, Universidad Javeriana de Bogotá - Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías Contemporáneas de la Identidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Colección Políticas de la Alteridad, Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

_____.2005. *Políticas de la Teoría y Dilemas en los Estudios de las Colombias Negras*. Popayán: Colección Políticas de la Alteridad, Editorial Universidad del Cauca.

_____. 2009. "Identidad: Apuntes teóricos y metodológicos". En: *Identidad, Cultura y Política*. Prospectivas conceptuales, miradas empíricas. Gabriela castellanos y otros (comps). Editorial Universidad del Valle: Cali.

Restrepo, Gabriel. 2012. "Resiliencia, disidencia y no violencia" [Prólogo]. En: Martha Luz Machado Caicedo (ed. y comp), *La diáspora africana: un legado de resistencia y emancipación*. Santiago de Cali: NiNsee-FUCLA-Univalle.

_____. 2011. "Leyendo y releyendo el arte zambo". En: REALIS – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, Vol. 1, N°2. pp. 188-1993. Universidade Federal de Pernambuco. Departamento de Ciências Sociais: Recife, PE.

Ribeiro, Gustavo Lins. 2004. "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina". En: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y

Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. pp. 165-195. Buenos Aires: Prometeo Libros-ABA.

Richard, Nelly. 1998. *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*. Editorial Cuarto Propio: Santiago de Chile.

Rivera Farfán, Carolina *et al.* 2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas: Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas: Secretaría de Gobernación.

Rodríguez Becerra, S. 2004. “Las cruces de mayo en Andalucía: historia y antropología de una fiesta”. En: David González Cruz (Ed.) *Las Cruces de mayo en España*. Universidad de Huelva. pp. 57-80.

Roldán, V. 1999. “La secularización y el despertar religioso a fin del milenio”. En: Revista CIAS, XLVIII, N° 484. pp. 273-292.

Romero, Dolcey. 1994. “Cimarronaje y palenques en la Provincia de Santa Marta” En: Huellas. N° 42: Barranquilla.

Romero, Mario Diego. 2001. “Los pueblos afrocolombianos”. En: Guido Barona y Cristóbal Gnecco (Eds.), *Territorios Posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca*. Tomo I. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. pp. 361-372.

Rosero Morales, José Rafael. 2009. *Culturas Religiosas e Identidades en el Cauca*. Grupo de Investigación Poliedro-Gobernación del Cauca. Editorial Universidad del Cauca: Popayán, Colombia.

Salazar, Ernesto. 1993. “Rito Religioso y Rito Secular en una Fiesta ecuatoriana” En: José Eduardo Rueda (Compilador), *Los Imaginarios y la Cultura Popular*. Bogotá: Coder – Cerec.

Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.

Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Scott, James C. 2000. *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. México: Ediciones Era.

Segalen, M. 1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Antropología. Alianza Editorial: Madrid.

Serna, Abigail. 1990. "Cimarronismo: una cultura de dignidad y libertad para afrocolombianos". En: *Aluna: imagen y memoria de las jornadas regionales de cultura popular*. pp. 140-143. Pnr-Colcultura: Bogotá.

Serna, Jesús María. 2006. "Religiosidad popular en los procesos de construcción de nuevas utopías en algunas comunidades Chiapanecas". En: Horacio Cerruti G y Carlos Mondragón G (Coord.,) *Religión y Política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: Centro Coordinador y difusor de estudios latinoamericanos, UNAM.

Serrano Amaya, José Fernando. 1998. "Hemo de mori cantando, porque llorando nació". Ritos Fúnebres como forma de cimarronaje". En: Adriana Maya (ed.), *Los Afrocolombianos*. Geografía Humana de Colombia. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: Bogotá. pp. 241-262.

Tobón Restrepo, Alejandro. 2009. "La cultura de la "gente sin cultura". Clasificación de los géneros musicales tradicionales: el caso de los romances en la cuenca del río Atrato (Colombia)". En: Revista A Contratiempo, N° 14. [Diciembre]: Bogotá.

_____. 2010. "Romances religiosos: de la España medieval a los rituales negros en el Atrato". En: Ochoa, J.S.; Santamaría, C. y Sevilla, M. (Eds.). *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico Afrocolombiano*". Editorial PUJ: Bogotá.

_____. 2012. "Relatos cantados de la vida y de la muerte. Apropiación y transformación del romance en la cultura de la cuenca del río Atrato, Colombia". Tesis doctoral. Universidad Pablo de Olavide: Sevilla, España.

Todorov, Tzvetan. [1991]. 2003. *Nosotros y los Otros*. Siglo XXI: Buenos Aires.

Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Taurus: Madrid.

_____.1980. *La Selva de los Símbolos*. Siglo Veintiuno Editores: Madrid.

Torres Carrillo, Alfonso. 2008. “Investigar en los márgenes de las ciencias sociales”. En: Revista Folios N° 27[Junio]. Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional: Bogotá. 51-62p.

Valencia Llanos, Alonso. 2008. “La oposición popular a los proyectos independentistas de las élites del sur de la Nueva Granada”. En: Guadalupe Soasti Toscano (compiladora), *Política, participación y ciudadanía en el proceso de independencia en la América Andina*, Fundación Konrad Adenauer: Quito.

Vampa, María Soledad. 2010. “La memoria es hoy, un acercamiento al campo de la memoria colectiva”. En: Revista Question, Vol 1, No 28. Universidad Nacional de La Plata: Argentina. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/1112>

Van Gennep, A. 1985. *Los ritos de paso*. Taurus: Madrid.

Velasco Díaz, Carlos Alberto.2011. *Comunidad, Cultura y Etnoeducación Afrocolombiana. Cantos ancestrales de jugas, bundes, romances del norte del Cauca y sur del Valle del Cauca*. Universidad del Valle: Cali.

_____. 2006. “Las cantoras de la región norte del Cauca y sur del Valle”. Disponible en: <http://cununo.univalle.edu.co/articulos/articulocarlosalbertovelasco.pdf>

Velásquez, Rogerio. 1961. “Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó”. En: Revista Colombiana del Folclor. Vol. 2. N° 6. Instituto Colombiano de Antropología: Bogotá. pp. 9-76.

Verger, Fatumbi Pierre. 1982. *Oricha*. A.M. Meailie: Paris.

Villoro Toranzo, Luis. 1997. *El Poder y el Valor: Fundamentos de una Ética Política*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. [1998]2002. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México: Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México.

_____.2007. *Los Retos de la Sociedad por Venir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wade, Peter. 2002. "Identidad." En: *Palabras para desarmar*. Margarita Serge, María Cristina Suaza y Roberto Pineda, (eds.). ICANH: Bogotá.

Whitten Jr, Norman. [1974]1992. *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Centro cultural afro-ecuatoriano: Quito.

Wunenburger, Jean-Jacques. 2006. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Biblos.

Zabaleta, Igor. 2006. *Sincretismo religioso y los cultos anismistas*. Edimat Libros: España.

Zamora Acosta, Elías. 1989. "Aproximación a la Religiosidad Popular en el Mundo Urbano: El Culto a los santos en la ciudad de Sevilla". En: *La Religiosidad Popular*. Compilación Álvarez Santalo, C y Otros. Barcelona: Barcelona.

Zapata Olivella, Manuel. 2011. *Africanidad, Indianidad, Multiculturalidad*. [Compilación y estudio William Mina Aragón]. Edición Universidad del Cauca, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena: Santiago de Cali.

_____.1962."Cantos religiosos de los negros de Palenque". En: *Revista Colombiana del Folclor*. Vol. 3. N° 7. Instituto Colombiano de Antropología: Bogotá.

Zea, Leopoldo. 1974. "Negritud e Indigenismo". En: *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Editorial Joaquín Mortiz, S. A: México D.F.

Zendrón, Claudio .1997. *Cultura Negra y Espiritualidad*. Centro cultural afro-ecuatoriano: Quito.

Zuluaga, Francisco y Amparo Bermúdez. 1997. *La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII*. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle: Cali.

Zuluaga, Francisco y Romero V, Mario Diego. 2007. *Sociedad, Cultura y Resistencia Negra en Colombia y Ecuador*. Colección Ciencias Sociales. Programa Editorial Universidad del Valle: Cali.

Zuluaga, Francisco. 1993. *Guerrilla y Sociedad en el Patía*. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle: Cali.

_____. 1993b. “Cimarronismo en el suroccidente del antiguo virreinato de Santa Fe de Bogotá”. En: Colombia Pacífico, Vol. 2, Fondo FEN Colombia.

_____.2010. “La resistencia afrodescendiente en la Gobernación de Popayán”. En: Anuario de Historia Regional y de las Fronteras. Vol 15 [octubre]. Escuela de Historia. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Industrial de Santander: Bucaramanga, Colombia.

_____.2000. “Los Hombres históricos del Patía o los Héroeos de tiempo Encantado”. En: Geografía Humana de Colombia. Los Afrocolombianos. Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH – Instituto Colombiano de Cultura Hispánica: Bogotá.

_____.1996. “La Independencia en la Gobernación de Popayán”. En: *Historia del Gran Cauca*. Alonso Valencia Llanos (Director). Instituto de Estudios del Pacífico. Universidad del Valle: Cali.

_____.1986. “El Patía: un caso de producción de una cultura”. En: Alexander Cifuentes (Comp), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. pp. 81-96. Instituto Colombiano de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología: Bogotá.

_____.2006. “El paraguas. Las formas de hacer historia local. [Parte I].” En: Revista Historia y Espacio, Nº 26. [Enero – junio I]. Departamento de Historia, Universidad del Valle: Santiago de Cali, Colombia.

ANEXOS

Anexo 1.

CATÓLICOS EN EL MUNDO Y AMÉRICA LATINA

El 42 por ciento de los católicos en el mundo, 501,33 millones de personas, viven en América Latina y Brasil se confirma como el país con mayor número de seguidores del catolicismo, con 163,3 millones, seguido de México con 99,7 millones, según datos del Vaticano. Según el Anuario Estadístico de la Iglesia, cuyos últimos datos son de 2010, si se unen los fieles de EE.UU y Canadá, el 63,2 por ciento de todos los católicos del mundo, de un total de 1.200 millones de personas, reside en América.

En América del Norte (sin México), viven 84.665.000 católicos, en América Central más México 134.649.000; en la zona del Caribe y Antillas, 27.667.000 y en América del Sur, 339.017.000 millones.

América Latina cuenta con 1.321 obispos, para un total de 813 circunscripciones eclesiásticas. Las parroquias son 35.531, para un total de 72.134 sacerdotes. Los centros pastorales son 71.000. Por países latinoamericanos, el reparto es el siguiente:

País	Población	Católicos	Circunscripciones eclesiásticas	Parroquias
Brasil	193,2 millones	163,2 millones	274	11.407
México	108,4 millones,	99,6 millones	93	6,744
Colombia	45,5 millones	42,9 millones	76	4.174
Argentina	40,5 millones	37,7 millones	73	2.754
Perú	29,4 millones	26,1 millones	45	1.561
Venezuela	28,8 millones	25,3 millones	39	1.343
Ecuador	14,2 millones,	13,1 millones	25	1.301
Chile	17,09 millones	12,6 millones	27	948
Guatemala	14,3 millones	11,5 millones	15	480
Rep. Dominicana	9,8 millones	8,7 millones	12	638
Bolivia	10,4 millones	8,9 millones	18	624
Haití	10,1 millones	7,33 millones	10	388
Cuba	11,2 millones	6,76 millones	11	304
Honduras	8,1 millones	6,5 millones	9	223
Paraguay	6,4 millones	6,1 millones	15	367
Nicaragua	5,8 millones	5,1 millones	8	307
El Salvador	6,2 millones	4,9 millones	9	454
Costa Rica	4,6 millones	3,8 millones	8	289
Puerto Rico	3,97 millones	3,12 millones	6	328
Panamá	3,5 millones,	3,1 millones	8	197
Uruguay	3,35 millones	2,6 millones	10	234
Fuente: Anuario Estadístico de la Iglesia, 2010. Publicado por El Nuevo Herald, julio 18 de 2013.				

Anexo 2.

CONTEXTO GEOGRAFICO Y LOCALIZACION ESPACIAL MUNICIPIO DE PATÍA (CAUCA, COLOMBIA).

El Departamento del Cauca se encuentra ubicado en la parte Sur - Occidental de la República de Colombia, entre las regiones Andina y Pacífica. Está localizado entre los 0° 58' 54" y 3° 19' 4" de Latitud Norte y los 75° 47' 36" y 77° 57' 5" de Longitud Oeste.

Limita por el Norte con el Departamento del Valle del Cauca; por el Oriente con los Departamentos del Tolima, Huila y Caquetá; por el Sur con Nariño y Putumayo; y por el Occidente con el Océano Pacífico.

El Suroccidente de Colombia está conformado por los Departamentos de Valle, Cauca y Nariño. El Cauca tiene una extensión de 29.308 kilómetros cuadrados que equivalen al 2.7% del territorio nacional, ocupando el doceavo lugar entre los Departamentos de Colombia, después de Amazonas, Vichada, Caquetá, Meta, Guaina, Vaupés, Antioquia, Chocó, Casanare, Nariño y Santander.

El municipio de Patía es uno de los cuarenta (42) Municipios en que está dividido el Departamento del Cauca. Hace parte de la Subregión Sur, conformada por los Municipios de Patía, Bolívar, Argelia, Almaguer, Mercaderes, Florencia, Balboa y San Sebastián.

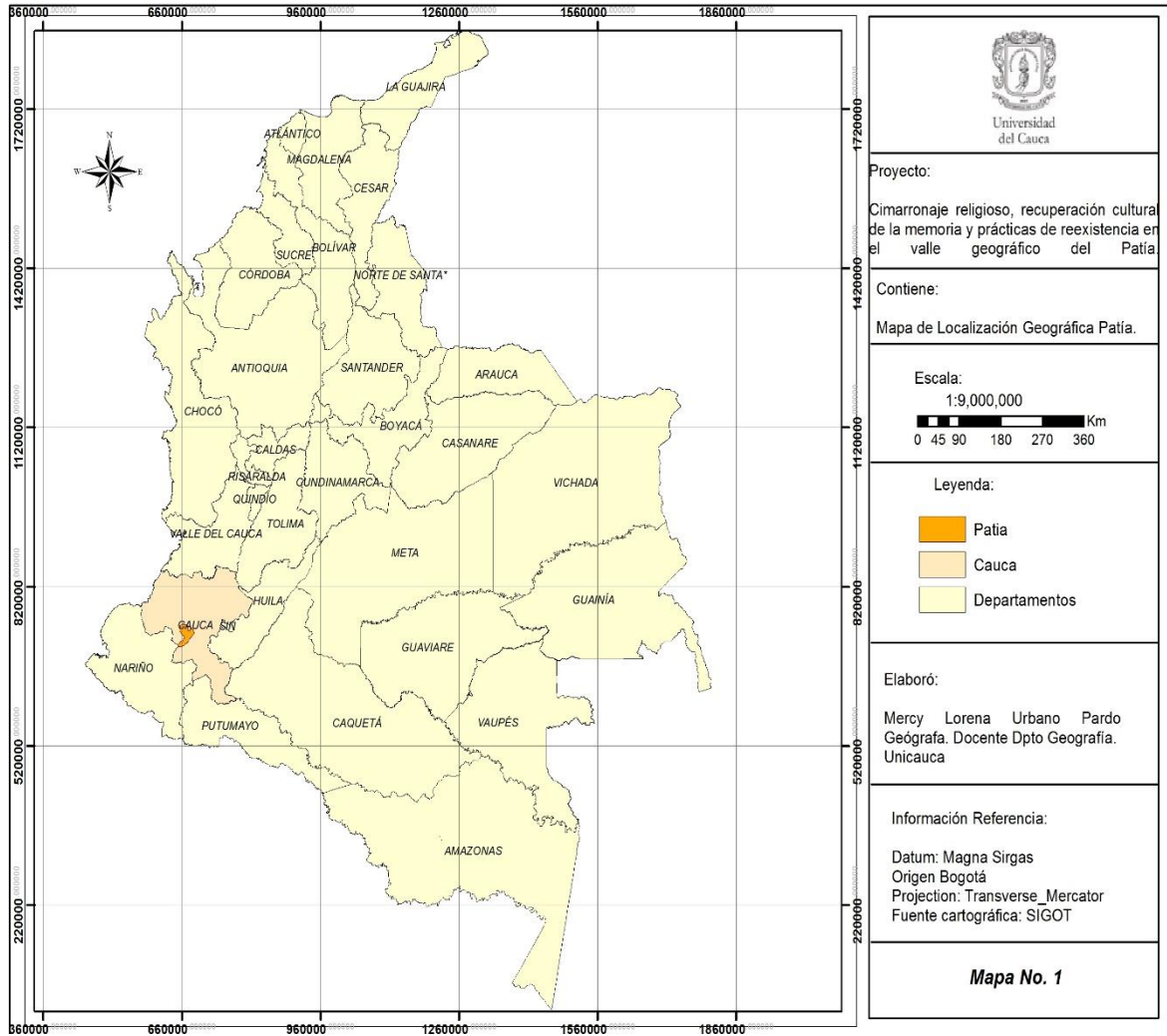
Patía, tiene una altura de 910 m.s.n.m., una temperatura media de 23°C, una precipitación anual de 2.171 mm. y su situación en Latitud Norte es: 02° 06' 56" y en Longitud Oeste: 76° 59' 21". El municipio de Patía tiene 784km² y una población de 34.579 habitantes (Proyección DANE, 13/09/2010).

El municipio de Patía, como otras entidades territoriales vecinas, tanto del Cauca como del norte de Nariño, enfrenta problemas comunes elevados índices de población con necesidades básicas insatisfechas, la deficiente estructura vial y de servicios, el deterioro ambiental y de los recursos naturales, la baja producción y productividad, el débil desarrollo institucional de las Administraciones Municipales, la escasez de recursos propios, el creciente índice de desempleo, la presencia de grupos al margen de la ley, los cultivos ilícitos, la fumigación y múltiples conflictos de índole social constituidos en problemas y obstáculos para un desarrollo normal, que han motivado que los Municipios adelanten acciones complementarias con el objeto de consolidar región sur del Cauca como polo de desarrollo (Argelia, Balboa, Bolívar, Florencia, Mercaderes, Patía y Sucre).

Fuente: Plan de Desarrollo Municipal de Patía Cauca (2008-2011).

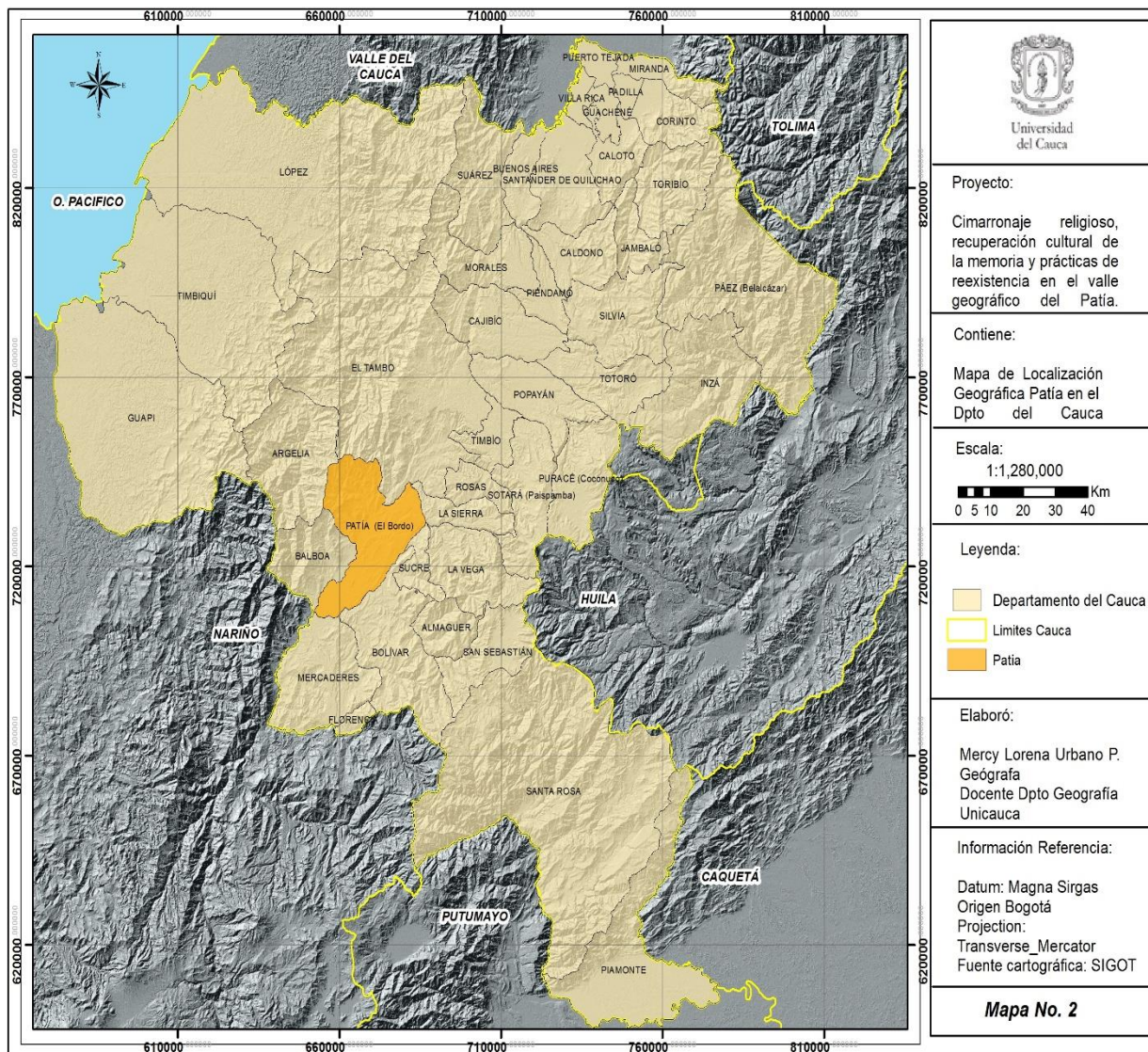
Anexo 3.

MAPA UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL MUNICIPIO DE PATÍA EN COLOMBIA



Anexo 4.

MAPA UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL MUNICIPIO DE PATÍA EN EL DEPARTAMENTO DEL CAUCA, COLOMBIA.



Anexo 5.

DIVISION TERRITORIAL DEL MUNICIPIO DE PATÍA (CAUCA)

	CORREGIMIENTO	CABECERA	VEREDAS
1	PATÍA	PATÍA	Patía, San Pedro, Florida, Carmelito, Potrerillo, Miraflores, Pueblo Nuevo, Piedra de Moler, Chondural y La Ventica.
2	EL ESTRECHO	EL ESTRECHO	El Estrecho, El Cabuyo, La Marcela, La Manguita, Cajones y La Barca.
3	GALINDEZ	GALINDEZ	Galindez y Palo Verde.
4	EL PURO	EL PURO	El Puro, El Juncal y Manga Falsa.
5	MENDEZ	MENDEZ	Méndez, El Pental, Aguas Frías, El Tuno, Las Chulas y Guadualito.
6	LAS TALLAS	LAS TALLAS	Las Tallas.
7	PAN DE AZUCAR	PAN DE AZUCAR	Pan de Azúcar y Puerto Rico.
8	SANTA CRUZ	SANTA CRUZ	Santa Cruz, El Pedregal, El Jardín, La Esperanza, Las Palmas, La Despensa y La Aguada.
9	EL PLACER	EL PLACER	El Placer, El Mirador, Floralia, San Vicente, Betania y Alto Bonito.
10	SANTA ROSA BAJA	SANTA ROSA BAJA	Santa Rosa Baja, Alto Río Sajandí, Santa Rosa Alta, El Cucho, Tamboral, El Porvenir, Remolino, Paramillo y Yarumal.
11	LA MESA	LA MESA	La Mesa, El Convenio, Cilindro, El Crucero, Bello Horizonte, La Floresta y La Colorada.
12	QUEBRADA OSCURA	QUEBRADA OSCURA	Quebrada Oscura, Pitalito, Villa Nueva, El Trébol, El Limonar y La Planada.
13	BRISAS	BRISAS	Brisas, Altamira, Guaico, Buena Vista, La Cristalina, Las Perlas y Belén.
14	DON ALONSO	DON ALONSO	Don Alonso, El Hatigo, Zarzal Tuya es Colombia y Hueco Lindo.
15	EL HOYO	EL HOYO	El Hoyo, Quintero y Saladito.
16	LA FONDA	LA FONDA	La Fonda, Alto Bonito, Sajandí y Peña Roja.
17	SACHAMATES	SACHAMATES	Sachamates y Tabloncito.
18	PIEDRASSENTADA	PIEDRASSENTADA	Piedrasentada, La Laguna, La Paulina, Reyes y Corrales.
19	EL BORDO	EL BORDO	El Bordo, Arbolito, La Teja, Piedra Rica, Chupadero y Guasimal.
20	VERSALLES	VERSALLES	Versalles y El Guanábano.
21	GUAYABAL	GUAYABAL	Guayabal, El Mestizo y Guasimo.
22	ANGULO	ANGULO	Angulo y El Rincón.

Fuente: UMATA, Oficina de Desarrollo Comunitario del Municipio de Patía y Talleres de Diagnóstico y Validación con la Comunidad. 2011.