

Revista de Filosofía, N° 79, 2015-1, pp. 32 - 57
ISSN 0798-1171

Una religiosidad fraguada por el cimarronaje¹

A Religiosity Forged by Cimarronization

José Rafael Rosero Morales
Universidad del Cauca
Colombia

Resumen

Este trabajo busca reflexionar sobre 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, busca 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.

Palabras clave: Alteridad, religiosidad, cimarronaje, Iglesia católica, Valle del Patía.

1 Este artículo constituye un resultado del proyecto de investigación doctoral: “Cimarronaje religioso, recuperación cultural de la memoria colectiva y prácticas de re-existencia”. Popayán, Universidad del Cauca / Doctorado en Antropología, 2014 / Grupo de Investigación Cultura y Política.

Abstract

This paper presents a reflection on the monocultural perspective of otherness (of the other one and what is other) in the context of Western missionary militant intervention in the cultures of Our America; in particular, it reflects on views of the sacred, religiosity and spirituality in the symbolic universe of black populations from the Patia River valley, in the south of the Department of Cauca, Colombia, called “Patianos.” On the other hand, the paper seeks to understand why the Patianos became communities with evident signs of Cimarron or runaway slave culture, protagonists in resistance processes and delimiters of territory with autonomous criteria. This context will make it possible to see how “Cimarronization” promotes, in a significant way, the interweaving of religiosity in these communities.

Key words: Otherness, religiosity, Catholic Church, Valley of Patia.

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 pertenencia².

Introducción

Este artículo se plantea dos propósitos: 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 una caracterización sobre las for-

2 PICOTTI, D. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, El Sol, 1998, p. 216.

mas en que históricamente la alteridad ha sido negada o inaceptable, de 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 Fonet-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 el historiador crítico colombiano Francisco Zuluaga, en sus trabajos de investigación acerca de la historia local, 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.

El segundo propósito consiste en 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. 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 los estudios sociales, en el marco de los estudios afroamericanos, brindarán elementos para la comprensión de la problemática en cuestión.

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, donde 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 vienen de la propia tradición cristiana que se incultura³. Así, el mundo religioso en Nuestra

3 FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidad y Religión*. Quito, Abya-Yala- Agenda Latinoamericana, 2007.

América fue representado de forma dominante por la Iglesia Católica y asumido como su dimensión institucional.

Íntimamente fusionadas, Corona e Iglesia 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 salvación⁴. 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”⁵. 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 Castigo⁶ (Patía), cuando indica que para la enseñanza de la doctrina tiene,

- 4 ROSERO MORALES, J. “Iglesia, Educación y Estado en Colombia. Siglos XVIII y XIX”. Tesis de Licenciado en Filosofía. Popayán, Universidad del Cauca, 1990.
- 5 TOSCANO VALDERRAMA. “Ideología y Praxis de la Iglesia católica en la provincia de Popayán. Siglo XVIII”. Tesis de Diplomado en Filosofía. Popayán, Universidad del Cauca, 1983, p. 23. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. I. P. 1-5. Carta del Obispo a sus sacerdotes.
- 6 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. *Cfr.* ZULUAGA, F. “El Patía: un caso de producción de una cultura” in: CIFUENTES, Alexander (Compilador) *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Instituto Colombiano de Cultura / Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1986, p. 84. La Hoz de Minamá es una profunda depresión ubicada en el suroccidente de Colombia, en los territorios de los departamentos de 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 funda-

[...] 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 precepto⁷.

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 hatos⁸.

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

mentales para la colonización de la región. La única noticia que se posee, según Zuluaga y Romero, 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. *Cfr.* ZULUAGA, F. “Cimarronismo en el suroccidente del antiguo virreinato de Santa Fe de Bogotá”. *Colombia Pacífico*, Vol. 2, 1993, pp. 31-43. ZULUAGA, Francisco y ROMERO, M. *Sociedad, Cultura y Resistencia Negra en Colombia y Ecuador*. Cali, Universidad del Valle, 2007, pp. 118-148.

7 ZULUAGA, F. *Op. cit.*, p. 129. La cita corresponde al ACC, Cabildo, T. 6, fol. 49v.

8 TOSCANO VALDERRAMA. *Op. cit.*, p. 61. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. VI. pp. 1-10. Carta del Rey de España a los Obispos de la Nueva Granada.

[...] 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 Babel⁹.

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 occidental¹⁰.

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”¹¹. Poder religioso que la faculta, inclusive, para definir la legitimidad o ilegitimidad de los actores, los saberes, las creencias o las acciones religiosas.

9 Cfr. CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, pp. 12-13.

10 CASTRO-GÓMEZ, S. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 59.

11 DE ROUX, R. *Una Iglesia en estado de Alerta: Funciones Sociales y Funcionamiento del catolicismo*. Bogotá, Guadalupe, 1993, p. 29.

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”¹².

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”¹³. Ubicación que equivale

12 LLOGA DOMÍNGUEZ, C. “Epistemología de la colonialidad en la definición y recepción de las religiones no cristianas en Cuba”, *in*: Actas del XI Simposio Internacional de Comunicación Social (19-23 de enero). Santiago de Cuba, 2009. Disponible en: <http://www.santiago.cu/hosting/linguistica/simposios.php?s=XI>.

13 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”. *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*, introducción.

[...] 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 Estado¹⁴.

Se trata, entonces, de una arrogante¹⁵ situación en la que se conjuga la idea colonial de “raza” y el concepto tradicional o naturalizado de cultura¹⁶, 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’¹⁷ de los individuos,

14 CASTRO-GÓMEZ, S. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*, *Op. cit.*, p. 63.

15 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. *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*, introducción.

16 *Cfr.* CASTRO GÓMEZ, S. “Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura”, in: Rafael ÁVILA PENAGOS (Compilador) *Sujeto, Cultura y Dinámica Social*. Bogotá, Ediciones Antropos, 2005. Ver, además, CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. *Op. cit.*

17 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,

sino en todas las estructuras de la sociedad, generando y reproduciendo así, formas de vida y de 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 palenque¹⁸ 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 asociada indisolublemente, de una parte, con la construcción de la Iglesia y el establecimiento de la parroquia y, por otra, con 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 española¹⁹.

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 desca-

tanto de la rebelión como de la resignación". Cfr. BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. *Respuestas. Por una antropología Reflexiva*. México, Grijalbo, 1995, p. 90.

- 18 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 (marrochage)". CARVALHO, J. *A Religião como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica*. Brasilia, Universidade de Brasilia, 2000, p. 46, n. 10.
- 19 ZULUAGA, F & BERMÚDEZ, A. *La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII*. Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle 1997, p. 56.

lificadas, 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 correspondientes²⁰.

Como asegura Castro-Gómez, “El principio es claro: la sangre negra no puede ser redimida”²¹. 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*²².

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:

20 TOSCANO VALDERRAMA. *Op. cit.*, p. 72. La cita corresponde al Archivo de la Curia de Popayán. E. XII, 4, pp. 9-10. Carta del Rey de España a los Obispos de la Nueva Granada.

21 CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero. Op. cit.*, p. 76.

22 ZULUAGA, F. *Guerrilla y Sociedad en el Patía*. Cali, Universidad del Valle 1993, pp. 52-53.

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*²³.

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”²⁴; 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 racial²⁵.

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,

23 Ibid., p. 54. La cita corresponde a: AHNC, Colonia, Juicios criminales, TCXXXI, folios 957-982. El énfasis es nuestro.

24 JELIN, E. *Los trabajos de la Memoria*. México, Siglo XXI, 2002, p. 35.

25 Cfr. CASTRO GÓMEZ, S. *La Hybris del punto Cero*. Op. cit., p. 81.

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 vehiculizar 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 Villoro²⁶, las culturas extrañas debieron ser comprendidas por las categorías propias de la civilización occidental cristiana. Muy seguramente “el miedo de Occidente²⁷ al fantasma del panteísmo, por una parte, y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo por la otra²⁸”, sea una de las razones de fondo por las cuales Occidente, recurrió a la creación de protocategorías 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.

26 Cfr. VILLORO TORANZO, L. *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México, Paidós / Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 178.

27 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, Stuart. “Occidente y el Resto: discurso y poder”, in: Ricardo SOTO (Coordinador) *Discurso y poder en Stuart Hall*. Trad. Ana Díaz. pp. 49-112. Huancayo, Imprenta Gráfica MELGRAPHIC E.I.R.L., 2013.

28 PANIKKAR, R. *La trinidad: una experiencia humana primordial*. Madrid, Ediciones Siruela, 1999, p. 90.

A este respecto, Luis Villoro, para quien 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 intelectual, 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 otro²⁹. Niveles que son asumidos aquí, como unidades de análisis, en tanto permiten situar conceptualmente la problemática de la alteridad religiosa.

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”³⁰, 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 ex-

29 Cfr. VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 155-167.

30 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, p. 179.

pande y explícita. 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”³¹. 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 mo-

31 Idem.

delo 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, 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*³²; 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 cobraba 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?”³³ 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*”³⁴.

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

32 Cfr. DÍAZ ESTRADA, J. A. *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 10-11.

33 ZAPATA OLIVELLA, M. *Africanidad, Indianidad, Multiculturalidad*. Compilación y estudio William Mina Aragón. Santiago de Cali, Universidad del Cauca / Universidad del Valle / Universidad de Cartagena, 2011, p. 108.

34 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 158-159.

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 Fonet– superen la “hermenéutica del invasor” y por tanto, “digan su propia palabra y articulen su logos sin presiones ni deformaciones impuestas”³⁵.

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”³⁶.

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 ma-

35 FONET-BETANCOURT, R. *Transformación Intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclée de Brower, 2001, pp. 44-45.

36 VILLORO TORANZO, L. *Op. cit.*, pp. 167.

nifiestan 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 inaceptable³⁷.

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 etnocentrismo³⁸. Es decir,

37 Ibid., pp. 176-177.

38 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”. TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los Otros*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 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”

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.

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 ins-

(LEWIS, I. M. *Social Anthropology in Perspective*. Baltimore, Penguin, 1976) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica” (KROTZ, E. “Alteridad y pregunta antropológica”. *Alteridades*, Vol. 4, N° 8, 1994, pp. 5-11). Véase también: GRIMSON, A., MERENSON, S. Y NOEL, G. (Compiladores). *Antropología ahora. Debates sobre alteridad*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

titución y en un conjunto de creencias, tanto para los señores como para los esclavos³⁹. De esta manera, lo religioso en el contexto latinoamericano estaría inmerso culturalmente, siguiendo a Losonczy⁴⁰, en al menos tres sistemas simbólicos o fuentes de la religiosidad⁴¹: 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 Olivella⁴², en el cual, tal vez sea correcto no hablar de los sobrevivientes de dicho proceso, puesto quienes lograron escapar con vida de las atrocidades del tráfico negrero, sólo vieron prolongar su agonía. En este orden de ideas, Marx señala que:

39 *Cfr.* NAVARRETE, María Cristina. *San Basilio de Palenque: Memoria y Tradición*. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano. Cali, Universidad del Valle, 2011, p. 96.

40 *Cfr.* LOSONCZY, Anne-Marie. *La Trama Interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá, ICAH-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

41 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, Anne-Marie. “Relaciones Rituales y Figuras de Recurso Emergentes. Santos y muertos en América Latina”, in: Carlos Vladimir ZAMBRANO (Editor) *Epifanías de la Etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina* (pp. 283-293) Bogotá, Humanizar / Aler /Universidad Nacional de Colombia, 2002.

42 ZAPATA OLIVELLA, M. *Op. cit.*, p. 107.

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 vivos⁴³.

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 bautizados⁴⁴ 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 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 im-

43 MARX, Carlos. "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", in: *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe, 1983, p. 107.

44 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?". Cfr. Constitución 50, citada en MARZAL, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América latina*. Madrid, Trotta, 2002, p. 304.

posibilidad de eludir las circunstancias que producen dicha realidad histórica, se articularon como sujetos para enfrentarla. Articulación que se hizo, siguiendo a Briones⁴⁵, 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 cultura⁴⁶.

Por ello, un importante elemento que contribuiría al agenciamiento y en consecuencia, a visibilizar, vehiculizar y potenciar dichos procesos, lo va constituir el cimarronaje⁴⁷. Francisco Zuluaga afirma a este respecto que,

45 Cfr. BRIONES, Claudia. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*, No. 6, 2007, p. 59.

46 NAVARRETE, María Cristina. *Prácticas religiosas de los negros en la colonia. Cartagena siglo XVII*. Cali, Editorial Universidad del Valle, 1995, p. 73.

47 De acuerdo con José Jorge de Carvalho, “Las tradiciones culturales afroamericanas siempre tuvieron, desde el inicio de la esclavitud en las Américas, una postura contrahegemónica. 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

[...] 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*⁴⁸.

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 cimarronas⁴⁹.

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”⁵⁰.

del Caribe, independientes una de la otra”. CARVALHO, J. “Cimarronaje y afrocentricidad: los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea”. *Pensamiento Iberoamericano*, No. 4, 2009, p. 35.

48 ZULUAGA, F. “La resistencia afrodescendiente en la Gobernación de Popayán” in: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 15, 2010, p. 96.

49 MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. “Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América”, in: *Presencia africana en Sudamérica*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Conaculta, 1995, p. 611.

50 SERRANO AMAYA, José Fernando. “Hemo de mori cantando, porque llorando nació”. Ritos Fúnebres como forma de cimarronaje”, in: MAYA, (Editora). *Los Afrocolombianos*. Geografía Humana de Colombia. Tomo VI. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998, pp. 241-262.

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 Rodríguez y Roger Bastide⁵¹, dieron 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 Pulido⁵², 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”⁵³.

- 51 Hacemos referencia aquí, entre otras fuentes: NINA RODRÍGUES, Raimundo. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3 ed. Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938; NINA RODRÍGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros da Bahia*. Salvador, Edições P555, 1900; NINA RODRÍGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira, 1932; HERSKOVITS, Melville. *The American Negro*. Bloomington, Indiana University Press, 1968; HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press, 1958; HERSKOVITS, Melville. “The Negro in the New World: The Statement of a Problem”. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 32, No. 1, 2008, pp. 145-155; ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978; ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana, Editorial Páginas, 1946; ORTIZ, Fernando. *La transculturación blanca de los tambores negros*. Caracas, Imprenta Nacional, 1953; ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana, Editorial de Ciencias, Instituto Cubano del Libro, 1975; ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991; BASTIDE, Roger. *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid, Alianza Editorial, 1969; BASTIDE, Roger. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970.
- 52 Cfr. PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. “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. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- 53 Además de PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. *Op. cit.*, también pueden verse los siguientes trabajos: DÍAZ DÍAZ, Rafael. “Eurogénesis y afrogénesis. Notas para un

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 trabajo investigativo, de acuerdo con Jean Rahier⁵⁴, 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 alma⁵⁵. 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 Mundo⁵⁶.

Así como también por *Frederick Cooper*, quién refiriéndose a los estudios realizados por Mintz y Price, el primero en relación a los efec-

debate”, in: Jaime AROCHA (Editor). *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá, CES, Grupo de Estudios Afrocolombianos / Universidad Nacional de Colombia, 2009; RESTREPO, Eduardo. *Políticas de la Teoría y Dilemas en los Estudios de las Colombias Negras*. Popayán, Universidad del Cauca, 2005; AROCHA, Jaime. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, CES / Universidad Nacional de Colombia, 1999; MAYA RESTREPO, Luz Adriana. “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII [I]”. *Historia Crítica*, No. 12, 1996, pp. 29-42.

54 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. Cfr. RAHIER, Jean. *La décima: poesía oral negra del Ecuador*. Quito, Ediciones Abya Yala – Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1985, p. 7.

55 Cfr. Rahier, *Op. cit.*, p. 12.

56 WHITTEN JR, Norman. *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito, Centro cultural afro-ecuatoriano, 1992, p. 13.

tos 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 poder⁵⁷.

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”⁵⁸. 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 mercancías⁵⁹.

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 te-

57 COOPER, Frederick. “¿Para qué sirve el concepto de globalización? La perspectiva de un historiador africanista”, in: Pablo SANDOVAL (Compilador). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, pp. 249-284. Popayán, IEP-Instituto de Estudios Peruanos / Envión Editores, 2010, p. 262.

58 NAVARRETE, María Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia*. Cali, Universidad del Valle, 2005, p. 315.

59 ALBÁN ACHINTE, Adolfo. *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*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007, p. 23.

territorio como escenario de autonomía, tramado por la solidaridad y la cooperación, sin que ello suponga, ausencia de tensiones y conflictos.

De otra parte, 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”⁶⁰. *En correspondencia con ello, podría afirmarse que 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. 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 negros⁶¹.

60 PRICE, Richard. *Sociedades cimarronas*. México, Siglo XXI, 1981, p. 11.

61 *Cf.* PICOTTI, D. *Op. cit.*, p. 212.