

opción

Revista de Antropología, Ciencias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica, Problemas del Desarrollo, la Ciencia y la Tecnología

Año 31, diciembre 2015 N°

78

Revista de Ciencias Humanas y Sociales
ISSN 1012-1587

Depósito legal ppi 201502ZU4661



Universidad del Zulia
Facultad Experimental de Ciencias
Departamento de Ciencias Humanas
Maracaibo - Venezuela

Opción, Año 31, No. 78 (2015): 110 - 137
ISSN 1012-1587

Éthos Cimarrón, Cimarronaje Religioso e Identidades en el Valle Geográfico del Patía-Colombia¹

*José Rafael Rosero Morales*²
Grupo de Investigación Cultura y Política
Universidad del Cauca, Colombia
jrosero@unicauca.edu.co

Resumen

El artículo propone pensar la posibilidad de un *cimarronaje religioso* en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del río Patía (Cauca, Colombia), impulsado históricamente por la condición de un éthos *cimarrón* y reafirmado mediante discursos y prácticas religiosas identitarias y de re-existencia. Procesos que, de una parte, pueden ser rastreados en las prácticas socioculturales y religiosas, en las experiencias cotidianas y las vivencias comunitarias de los afropatianos. Por otra parte, habrían 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.

Palabras clave: *Cimarronaje religioso*; éthos *cimarrón*; re-existencia; identidades; religiosidad; espiritualidad.

Cimarron ethos, Marronage Religious and Identities Geographic Valle-Colombia Patia

Abstract

The article proposes to think the possibility of a religious cimarronaje in the context of the black communities of geographic valley of Patia River (Cauca, Colombia), historically driven by the condition of a bighorn ethos and reaffirmed through speeches and religious practices identitatrias and re-existence. Processes on the one hand, can be traced to the cultural and religious practices in everyday experiences and community experiences of afropatianos. On the other hand, would have allowed the religiosity and spirituality, it was assumed as the manifestation of a coherent cultural logic with social process historically lived, with all the tensions, ruptures and adoptions that entails, but without letting the religious hegemonic institutionalized, the invades in its entirety.

Keywords: Religious cimarronaje; bighorn ethos; re-existence; identity; religiosity; spirituality.

INTRODUCCIÓN

El palenque El Castigo³ (Patía, Cauca, Colombia) 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 y Bermúdez, 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. Es importante destacar 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.

El propósito del presente artículo es proponer una reflexión en torno a la posibilidad de pensar un *cimarronaje religioso* en el contexto de las comunidades negras del valle geográfico del Patía (Cauca, Colombia), 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. Se trata de un trabajo que intenta demostrar que los discursos y prácticas religiosas de re-existencia⁴ en las comunidades descritas, en tanto resultado de los trabajos de la memoria colectiva movilizadas por el cimarronaje religioso, ha dado lugar a procesos dinámicos de creación, recuperación y revitalización cultural, así como también, a la configuración de otros sentidos religiosos y sociopolíticos.

RE-PENSAR LAS IDENTIDADES

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 colectiva⁵. 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

[...] 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 de 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.

CULTURA DE LA RESISTENCIA: DE LA IDENTIDAD ÉTNICA A LA IDENTIDAD TERRITORIAL

Tal como ha sido presentado, el anterior planteamiento sobre las identidades 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 y Romero, 2007: 120).

Ahora bien, esto nos permite postular, sobre la base de la coexistencia de heterogeneidades socioculturales y étnicas, la emergencia de una pertenencia identitaria⁶, 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 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 corroborar⁷. De ahí la importancia, como bien lo propone Alejandro 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).

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 Política de 1991 y el Artículo Transitorio 55 (AT 55), que se convirtió en la Ley 70 en 1993⁸, 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 afinado 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 indisociables, 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.

LO SAGRADO: UN ESCENARIO DE RESISTENCIAS SIMBÓLICAS Y POLÍTICAS

[...] 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).

Este planteamiento de Carlos Efrén Agudelo, 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. 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—, son las luchas simbólicas agenciadas y potenciadas por la memoria colectiva de los patianos, las cuales dieron lugar a la recuperación y revitalización de los rituales y cantos fúnebres para adultos y “angelitos”; los rituales y arrullos al niño Dios en la navidad; las fiestas a los santos patronos; las misas afropatianas, cuyas palabras y simbología, se representan por medio del drama, el canto, el baile, el rezo y la música; la celebración de la semana Santa y, muchas otras tradiciones artísticas, musicales, gastronómicas y medicinales.

Este espíritu cimarrón no cesa 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, miradas, sentires, haceres y pensares, cuya trascendencia permite adentrarse en la construcción de otros mundos posibles, más

sentidos, actuantes y próximos a las formas religiosas y espirituales como estas comunidades encaran lo sagrado. Al mismo tiempo, que expresa de manera clara y contundente la 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 ellas. Es decir, la persistencia del 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.

ÉTHOS CIMARRÓN Y CIMARRONAJE RELIGIOSO

El 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 gestas⁹ y las constantes presiones de los poderes autoritarios. Fenómeno que habría forjado lo que podríamos llamar un ‘éthos cimarrón’¹⁰; es 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 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, 2003:89; 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 (2003: 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, 2003:89). 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 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), quién 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 negras¹¹, 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:

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 sincretismo¹² religioso, propio del cruce y

entreveramiento entre expresiones religiosas católicas y los diversos cultos provenientes de África.

CONSIDERACIONES FINALES

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” (Cfr. Zabaleta, 2006). Ejemplos, entre otros, de este tipo de manifestaciones religiosas, lo constituyen la ‘santería’, también conocida como Regla 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 desconoce¹³ la existencia de este tipo de 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 referencia que regula las subjetividades y las sensibilidades, tanto religiosas como espirituales. En segundo lugar, producir un des-prendimiento¹⁴ 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, 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).

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.

Notas

1. Este artículo constituye un resultado del proyecto de investigación doctoral: “Cimarronaje religioso, recuperación cultural de la memoria colectiva y prácticas de re-existencia”. Doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca / Grupo de Investigación Cultura y Política, Popayán, Colombia, 2014.
2. Doctor en Antropología. Licenciado en Filosofía. Magíster y Especialista en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos. Profesor Titular Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Director del Grupo de Investigación “Cultura y Política” y Coordinador de la Maestría en Ética y Filosofía Política de la Universidad del Cauca (Colombia).
3. 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 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).

4. Siguiendo al pensador colombiano Adolfo Albán Achinte, entendemos aquí la *re-existencia* como “[...] 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.
5. Para un desarrollo más detallado en la misma línea argumentativa, véase: Pérez-Taylor (2006), Jenkins (2008), Erikson (1974).
6. 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).
7. 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 (1999).
 8. “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.
 9. 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 (1993); Valencia Llanos (2008); Díaz López (2001).

10. 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 (epsilón) o larga (etha); 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.
11. Aquí se hace referencia a los bailes, la fiesta o *candombes* en Buenos Aires, Argentina y Uruguay.
12. 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: Barnet (2012, 1995), Bastide (1963, 1969, 1971 y 1983), Bolívar (1991, 2011), Bonfil (2003), Cabrera (1954), Lachatañaré (1992, 1995), Martínez (1995, 2008), Marzal (1983, 1988 y 2002), Metraux (1953), Montiel (1995), Ortiz (1978), Pelton (1975), Verger (1982).
13. 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.
14. 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 Anibal Quijano. (Cfr. Mignolo, 2010: 16).

Referencias Bibliográficas

- AGUDELO, Carlos Efrén. 2005. **Multiculturalismo en Colombia: Política, Inclusión y Exclusión de Poblaciones Negras**. La Carreta Editores: Medellín (Colombia).
- 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.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo. 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**. Tesis Doctoral. Universidad Andina Simón Bolívar. SEDE Quito-Ecuador.
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo 1999. **Patianos Allá y Acá. Migraciones y Adaptaciones Culturales 1950- 1997**. Ediciones Sol de los Venados-Fundación Pintáp Mawá. Popayán (Colombia).
- ARANGUREN, José Luis. 1994. **Obras completas**, Vol. 2. Trotta, Madrid (España).
- BARABAS, Alicia M. 2002. “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca” En: Scripta Ethnológica (Argentina), Num.024. pp. 9-19. Conicet: Buenos Aires (Argentina).
- BARABAS, Alicia M. 2008. “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas Oaxaca”. En: Antípoda N° 7 [julio-diciembre], pp. 119-139. Universidad de Los Andes: Bogotá (Colombia).
- BARNET, Miguel. 2012. **Biografía de un cimarrón. Estudios y Ensayos**. Fundación Biblioteca Ayacucho y Banco Central de Venezuela. (Venezuela).

- BARNET, Miguel. 1995. **Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte**. Ediciones Unión. La Habana (Cuba).
- BASTIDE, Roger. 1969. **Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo**. Traductor Patricio Azcárate. Alianza Editorial Madrid (España).
- BASTIDE, Roger. 1983. **Estudios Afro-brasileiros**. Editora Perspectiva Coleção Estudos. Sao Paulo (Brasil).
- BASTIDE, Roger. 1971. **Antropología Aplicada**. Amorrortu Editores. Traducción José Castelló. Buenos Aires (Argentina).
- BASTIDE, Roger. 1963. "Problemas de Entrecruzamiento de las Civilizaciones y de sus obras". En: George Gurvitch (Director) **Tratado de Sociología**. Tomo Segundo. Editorial Kapelusz. Buenos Aires (Argentina).
- 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.
- BONFIL, Guillermo. 2003. **México profundo: una civilización negada**. Grijalbo: México.
- CABRERA, Lydia. 1954. **El monte**. Editorial SI-MAR: La Habana.
- Carta a los miembros de la Conferencia Episcopal Venezolana. Caracas 10 de Mayo de 2010. Red de Organizaciones Afro-venezolanas. Disponible en: <http://www.aporrea.org/imprime/a104691.html>
- 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 (España).
- 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**, N° VI. Bucaramanga (Colombia).
- ERIKSON, E.H. 1974. **Identidad, juventud y crisis**. Paidós y Hormé. Buenos Aires (Argentina).
- 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 (Colombia).
- FERRO MEDINA, Germán. 1997. "Geografía de lo Sagrado: Escenario para la Batalla, la Circulación y la Apropriación de Signos". En:

Religión y Etnicidad en América Latina. Tomo I. Germán Ferro Medina (Compilador). Instituto Colombiano de Antropología: Santafé de Bogotá (Colombia).

- 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).
- FRIGERIO, Alejandro. 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/>
- GARCÍA, Jesús. 2004. “Cuando los orishas se rebelaron”. En: **Encontrarte**, Fascículo N° 7. Disponible en: <http://encontrarte.aporrea.org/7/creadores/a4705.html>
- GEERTZ, Clifford. 1973 [2003]. **La Interpretación de las Culturas**. Editorial Gedisa: Barcelona (España).
- 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].
- GIMÉNEZ, Gustavo Javier. 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>
- 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 (Argentina).
- 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. Amorrortu Editores. Buenos Aires (Argentina).
- 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. [1996] 2003. "Quién necesita la identidad? En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), **Cuestiones de Identidad.** Amorrortu Editores. Buenos Aires (Argentina).
- JARAMILLO CASTILLO, Carlos Eduardo. 1991. **Los guerrilleros del novecientos.** Cerec. Bogotá.
- JENKINS, R. 2008. **Social identity.** Londres, Key Ideas series, Routledge.
- LACHATAÑARÉ, Rómulo. 1992. **El sistema religioso afrocubano.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- LACHATAÑARÉ, Rómulo. 1995. **Manual de santería.** 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 (España).
- 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.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. 2008. **Africanos en América.** Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.
- MARZAL, Manuel. 2002. **Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América latina.** Editorial Trotta: Madrid.
- MARZAL, Manuel. 1988. **El sincretismo Iberoamericano.** Editorial PUCP: Lima.
- MARZAL, Manuel. 1983. **La transformación religiosa peruana.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial: Lima.
- 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.** Ediciones del Signo. Buenos Aires (Argentina).

- 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.
- ORTIZ, Fernando. 1978. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Biblioteca Ayacucho: Caracas.
- 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>
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael. 2006. "La Memoria Colectiva", en: **Anthropologías. Avances en la complejidad humana**. Colección Complejidad Humana. Buenos Aires (Colombia).
- 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.
- RESTREPO, Eduardo. 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 (Colombia).
- RESTREPO, Eduardo. 2004. **Teorías Contemporáneas de la Identidad. Stuart Hall y Michel Foucault**. Colección Políticas de la Alteridad, Editorial Universidad del Cauca: Popayán (Colombia).
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2004. "Tropicalismo y europeísmo. Modos de representar a Brasil y Argentina", en: GRIMSON, A; RIBEIRO, GL y SEMÁN, P (comps.), **La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano**. Prometeo Libros-ABA. Buenos Aires (Argentina). pp. 165-195.
- ROMERO, Mario Diego. 2001. "Los pueblos afrocolombianos". En: Guido Barona y Cristóbal Gnecco (Eds.), **Territorios Posibles. Historia, geografía y cultura del Cauca**. Tomo I. Editorial Universidad del Cauca. Popayán (Colombia). pp. 361-372.
- ROSEMO MORALES, José Rafael. 2009. **Culturas Religiosas e Identidades en el Cauca**. Grupo de Investigación Poliedro-Gobernación del Cauca. Editorial Universidad del Cauca. Popayán (Colombia).
- TODOROV, Tzvetan. [1991]. 2003. **Nosotros y los Otros**. Siglo XXI: Buenos Aires (Argentina).

- VALENCIA LLANO, Alonso. 2008. Marginados y “sepultados en los montes”. Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca (1810-1830). Programa Editorial Universidad del Valle. Cali (Colombia).
- VERGER, Fatumbi Pierre. 1982. **Oricha**. A.M. Meailie: Paris.
- ZABALETA, Igor. 2006. **Sincretismo religioso y los cultos anismistas**. Edimat Libros. (España).
- ZULUAGA, Francisco. 1993. **Guerrilla y Sociedad en el Patía**. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle. Cali (Colombia).
- 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 (Colombia).
- ZULUAGA, Francisco y Amparo Bermúdez. 1997. **La protesta social en el suroccidente colombiano siglo XVIII**. Facultad de Humanidades. Universidad del Valle. Cali (Colombia).
- ZULUAGA, Francisco. 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**. Instituto Colombiano de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología: Bogotá. pp. 81-96.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

opción

Revista de Ciencias Humanas y Sociales.

Año 31, N°78 _____

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2015, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve