



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE HISTORIA, GEOGRAFÍA Y CIENCIA POLÍTICA
DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

Geografías de la Negridad: Prácticas del “Adentro” y “Afuera” en la Construcción de Territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

Por

YILVER ARNULFO MOSQUERA VALLEJO

Tesis presentada a la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al título de
Doctor en Geografía

Profesor Guía: Dr. Andrés Núñez

Miembros del Comité de Tesis: Dra. Perla Zusman; Dr. Nick Morgan; Dr. Raúl Molina; Dr. Abraham Paulsen

Santiago, octubre de 2020.

©2020, Yilver Arnulfo Mosquera Vallejo

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

PÁGINA DE CALIFICACIÓN

Director de tesis: DR. ANDRÉS NÚÑEZ GONZÁLEZ

Comité de Tesis

Jurado del Comité de Tesis: Dra. Perla Zusman

Jurado del Comité de Tesis: Dr. Abraham Paulsen

Jurado del Comité de Tesis: Dr. Raúl Molina

Evaluador Externo: Dr. Nick Morgan

Calificación: _____

ÍNDICE DE CONTENIDO

ÍNDICE DE CONTENIDO	V
INDICE DE FIGURAS	VI
INDICE DE GRAFICAS Y TABLAS	VII
INTRODUCCIÓN	1
Lugar de partida: geografía y gentes negras: genealogía del problema de investigación..	1
Las poblaciones negras del valle del Patía: entre la desterritorialización y la reterritorialización (1960-2017)	18
<i>Preguntas de Investigación y ejes orientadores de la investigación</i>	26
Objetivo general del estudio	27
<i>Objetivos Específicos</i>	27
Metodología	28
Las prácticas: herramientas de interpretación	35
Reflexiones de un geógrafo afrodescendiente del “adentro-afuera”	43
1. CAPITULO. APERTURA. FRAGMENTOS DE LA MEMORIA DEL LUGAR EN EL PATÍA	48
1.1. Introducción	48
1.2. Descripción “empírica” del lugar	49
1.3 Historia territorial en el valle del Patía	58
2. CAPÍTULO: INTERMEDIO. UNIDAD Y DIFERENCIA: APUNTES PARA NARRAR Y DESCRIBIR AL VALLE DEL PATÍA (1960-2017)	80
2.1. Introducción	80
2.2 Lo negro entre mestizaje e invisibilización	81
2.3 Lo negro como identidad territorial y diferencia cultural	87
3. CAPITULO. OBERTURA. EL TERRITORIO: DESCRIPCIONES Y REFLEXIONES	100
3.1 Introducción	100
3.2 El territorio desde un enfoque culturalista	101
3.3 El territorio desde la perspectiva del poder	103

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

3.4 El territorio desde la perspectiva relacional	108
4 CAPITULO. EL TERRITORIO: LUGARE(S) DE (DES) ENCUENTRO(S) EN EL VALLE DEL PATÍA	116
4.1 Introducción	116
4.2 Historias de vida como expresión de experiencias territoriales	117
4.3. Encuadres analíticos	122
4.3.1. Lugares de encuentros	124
4.3.2. Lugares de desencuentros	139
4.4 Consejos Comunitarios de Comunidades Negras: entre encuentros, desencuentros y nuevas reterritorializaciones	170
5 CAPITULO. EL TERRITORIO COMO DISPOSITIVO DE APRENDIZAJES: PRÁCTICAS DEL “ADENTRO” Y “AFUERA”	197
5.1 Introducción	197
5.2. Aprendiendo desde el corazón del valle del Patía con Rosario Vallejo	199
6. CAPÍTULO. TERRITORIO Y VIDA: ESPACIOS DEL “ADENTRO” Y “AFUERA”	222
6.1 Introducción	222
6.2 El “adentro” y “afuera”: Rozas, Vegas e Islas	223
6.3 Los viejos nos enseñaron y uno aprende eso: mundos y territorialidades en el “adentro-adentro”	238
7. REFLEXIONES FINALES...A MANERA DE CONCLUSIÓN	259
8. BIBLIOGRAFÍA	272
8.1 Otras Fuentes	290
8.2. Glosario de términos	291

INDICE DE FIGURAS

FIGURA 1 PANORÁMICA DEL VALLE DEL PATÍA.....	51
FIGURA 2 LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO	53
FIGURA 3 OJO DE AGUA	129
FIGURA 4 CANTAORAS DEL PATÍA	130
FIGURA 5 PROGRAMACIÓN DE LAS FIESTAS DEL 15 DE AGOSTO EN PATÍA, 2010.....	133

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

FIGURA 6 PROGRAMACIÓN DÍA LUNES DE LAS FIESTAS DEL 15 DE AGOSTO 2010.....	133
FIGURA 7 CABALGATAS.....	135
FIGURA 8 PREPARACIÓN DE TAMALES.....	137
FIGURA 9 GUAMPÍN.....	138
FIGURA 10 EXPOLIACIÓN EN EL VALLE DEL PATÍA: CASO DE LA FINCA SAN JOAQUÍN.....	153
FIGURA 11 TENENCIA Y CONCENTRACIÓN DE LA TIERRA EN PARTE DEL VALLE DEL PATÍA	158
FIGURA 12 EFECTOS DE LA MINERÍA ILEGAL MECANIZADA EN EL RÍO SAMBINGO.....	168
FIGURA 13 CONSEJOS COMUNITARIOS DE COMUNIDADES NEGRAS: DESPERTAD PATIANOS Y LA FLORIDA.....	186
FIGURA 14 LOCALIZACIÓN DE LAS HACIENDAS TOLEDO Y LA MERCED DEL CONSEJO COMUNITARIO DESPERTAD.....	188
FIGURA 15 LOCALIZACIÓN DE LA HACIENDA LA CAÑADA DEL CONSEJO COMUNITARIO LA FLORIDA.....	194
FIGURA 16 VENTA DE FRUTAS A ORILLAS DE LA CARRETERA PANAMERICANA.....	209
FIGURA 17 NIDO DE PIÑUELAS.....	209
FIGURA 18 ROZA DE MAÍZ EN EL VALLE DEL PATÍA.....	226
FIGURA 19 VEGA DEL VALLE DEL PATÍA.....	229
FIGURA 20 FLORA Y FAUNA EN VEGAS.....	230
FIGURA 21 ISLA EN EL VALLE DEL PATÍA.....	237

INDICE DE GRAFICAS Y TABLAS

GRÁFICA 1 . ESTRUCTURA AGRARIA EN EL VALLE DEL PATÍA EN 1994.....	147
GRÁFICA 2 . ESTRUCTURA AGRARIA EN PATÍA EN 2014.....	148
Tabla 1 Clasificación de plantas.....	211

RESUMEN

Los estudios afrocolombianos han tenido desde la década de los años noventa una prolífica eclosión de investigaciones en las que se han abordado diferentes temáticas relacionadas con poblaciones afrodescendientes. Análisis en torno a cuestiones de raza, políticas de la identidad, territorio, afrorreparaciones, acciones afirmativas, pensamiento propio, etnización, entre otros se han hecho más frecuentes. Estas problemáticas a su vez se inscriben en perspectivas teóricas diferentes como: opción decolonial, posestructuralismo, estudios poscoloniales, giro ontológico, giro geográfico, entre otras. Sin embargo, algunas de las investigaciones (*corresponden al mainstream*) que abordan las problemáticas señaladas tienen el efecto de reproducir en términos teóricos, políticos y territoriales, la idea según la cual, las presencias de la gente negra en Colombia están en el andén del Pacífico. Esto ha creado un imaginario que, en muchos casos, supone una manera homogénea de leer e interpretar los territorios de la gente negra.

En este contexto, en la presente investigación se buscó desde una perspectiva teórico-metodológica de la geografía humana estudiar cómo es construido el territorio en un espacio de la negritud ajeno al Pacífico. Así, el propósito central de la tesis fue, analizar a partir de qué tipo de prácticas las gentes negras del valle del Patía han generado sus procesos de construcción de territorio desde 1960 hasta 2017. Esto supuso la definición de cuatro ejes de análisis, que partieron del supuesto teórico de proponer al territorio como: a) lugar de encuentro; b) lugar de desencuentro; c) dispositivo de aprendizaje; d) espacio de vida. Esto implicó el desdoblamiento del concepto de territorio. Para identificarlo como lugar de encuentro, se utilizaron las categorías de *ojo de agua* y *lo festivo*, mientras que, para estudiarlo como lugar de desencuentro, fueron *extrahección* y *expoliación* las nociones usadas. Los dos ejes restantes, fueron desde una conceptualización de territorialidad, a partir de la cual, ésta se entiende como *uso históricamente sensible del espacio*, así como *estrategia de control territorial que se activa-desactiva*, finalmente en tanto modo de *usar y organizar el espacio*.

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

Este análisis del territorio, y territorialidad estuvo conectado a dos piezas conceptuales-metodológicas que corresponden a las prácticas del “adentro” y “afuera”, en tanto categorías de análisis para examinar e identificar articuladamente procesos y dinámicas territoriales en el interior del valle, y cómo éstas son colmadas, afectadas y traducidas en el marco de un dialogo/tensión “adentro” “afuera”. Las categorías propuestas sirvieron para demostrar cómo se han dado los procesos de des y reterritorialización de los patianos, así como el modo en que ellos configuran sus territorios en tanto espacios de vida, los cambios y permanencias identificadas en sus prácticas del “adentro” y “afuera”.

Palabras claves: prácticas del “adentro”; prácticas del “afuera”; valle del Patía, poblaciones negras; territorio.

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

DEDICATORIA

A mi madre y mi padre por ser motivo de orgullo e inspiración.

AGRADECIMIENTOS

Dar crédito a todas las personas que directa o indirectamente han hecho parte de esta investigación resultaría una tarea difícil. Sin embargo, esta tesis doctoral hubiese sido imposible de realizar sin el apoyo desinteresado de muchas personas en distintos lugares. En el valle del Patía, quiero agradecer a la familia Chantre Rivera. En especial a Don Gilberto Chantre, sin duda lo compartido en aquella larga conversación permitió sustentar muchas de las afirmaciones que se hacen en la disertación. Igual agradecimiento merece su esposa Juanita Rivera, al igual que su hija Angela Chantre Rivera, quienes generosamente me abrieron las puertas de su casa para conversar.

Con mayor énfasis quiero agradecer en la vereda el Carmelito-Patía a María del Rosario Vallejo Macías, quien con su historia de vida alimentó hondas reflexiones acerca de las formas y modalidades de construcción de territorialidad. Sin su valiosa historia, esta tesis hubiese estado incompleta en muchos sentidos. En la vereda San Pedro, quiero agradecer especialmente a José Antonio Mosquera, Ligia Torres y a Fidencio Arboleda (Don Fide), con quienes dialogué y compartí, y al mismo tiempo, escuché acerca de sus recorridos en las planicies del Patía través de sus relatos. En Pueblo Nuevo, Luis Ángel Vargas fue de especial ayuda, a él también mi sincera gratitud.

Estos agradecimientos, quiero extenderlos con especial cariño a Apolinar Mosquera en el corregimiento de Patía. Quien, ante cada duda, solo bastó una pregunta para resolverme los nudos difíciles de explicar, o su compañía para servir de puente para luego conversar y compartir especialmente con la gente de la vereda San Pedro.

En Chile, mi inmensa gratitud y reconocimiento a Andrés Núñez, no solo por haberme orientado en la dirección de esta tesis, sino por todos estos años de amistad. A los profesores de la comisión, Abraham Paulsen, Raúl Molina, Nick Morgan, mi agradecimiento por sus comentarios certeros, al igual que a la profesora Perla Zusman, cuyas atenciones y orientaciones me indicaron como debía seguir adelante. Agradezco al

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

profesor Rodrigo Hidalgo, jefe del programa de Doctorado en Geografía por su disposición para ayudar en los momentos y situaciones difíciles.

Mis compañeros de estudio merecen un reconocimiento aparte, en especial Sarella Robles, Mónica Meza, Héctor Orellana, Estela Salazar y Paula Novack. Así como Daniel Santana Rivas, gran geógrafo, agradezco sus orientaciones en mi primera etapa en Chile. Para Alex Paulsen-Espinoza, gran amigo y quien es la persona con la que mayor dialogo intelectual tuve en Chile, mi inmensa gratitud.

Al profesor Eduardo Restrepo, extendiendo mi gratitud por aceptarme en una estancia de investigación, y en ella permitirme escuchar y aprender en sus clases sobre enfoques teóricos contemporáneos. Aquellas clases y lecturas me permitieron orientar y afinar mejor las preguntas de investigación.

Para María Fernanda Anaya Chamorro, mi agradecimiento especial por compartir conmigo reflexiones, criticas, lecturas y su ayuda en la transcripción de las entrevistas y elaboración de la cartografía temática.

Finalmente agradezco a la ANID (antigua CONICYT), entidad de la cual gané una beca de Doctorado Nacional en el año 2016 (Folio 21160470), y con ello obtuve los fondos que me permitieron pensar sin ningún otro tipo de preocupación financiera las **geografías de la negritud**.

Geografías de la negritud: prácticas del “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio en el valle del Patía, 1960-2017.

INTRODUCCIÓN

Lugar de partida: geografía y gentes negras: genealogía del problema de investigación

En la Terminal de transporte de buses de Cali ha sido constante que cuando he ido a comprar el boleto de bus para dirigirme hacia el valle del Patía, los vendedores insistentemente me ofrecen tiquetes hacia Buenaventura, la principal ciudad portuaria localizada en el Pacífico colombiano, y con más del 90% de población afrodescendiente. En Popayán, una ciudad en medio de la cordillera central al suroccidente de Colombia, cuando era un estudiante de pregrado en geografía, continuamente me interrogaban acerca de mí acento y su marcada diferencia en relación con las formas de hablar de la gente negra que el mundo blanco/mestizo tiene instalado y que para ellos representa lo negro. De tal suerte que, referencias en torno a municipalidades situadas en el Pacífico, como: Guapi, Buenaventura, Timbiquí y López de Micay, se repetían continuamente.

Soy de un valle interandino, entre Popayán y Pasto, al suroccidente de Colombia, que ha sido invisibilizado y estereotipado (De Friedemann, 1993; Mosquera-Vallejo, 2020a), desde la época colonial por los discursos de criollos ilustrados neogranadinos (Caldas, 1808), en la época republicana por viajeros europeos en el siglo XIX (Boussingault, 1831; André, 1875), y que de distintas maneras sigue reproduciendo en la actualidad. Esto es resultado de relatos históricos, geográficos y políticos que han configurado y representado la colombianidad y a partir de ello, creado una imagen según la cual, la gente negra en Colombia se asienta especialmente en las zonas rurales y cerca de los ríos y costas del Pacífico o Chocó biogeográfico, y en menor medida en el caribe.

Esto tiene una mirada multiacentual, es decir, dependiendo del contexto de enunciación tiene diferenciaciones y significaciones. En Bogotá y Medellín, por ejemplo, lo negro, si bien se marca en relación con el Pacífico, en estas ciudades por proximidad geográfica,

migraciones, expresiones musicales, entre otros, lo negro suele ser imaginado no únicamente a partir del andén del Pacífico, sino también, mediante la costa Caribe, pero con la salvedad de que esta es pensada en tanto negra, pero menos negra, es decir, aquí se despliega más la idea en relación con lo mulato.

Este imaginario no es producto del azar, sino que tiene que ver con procesos históricos de larga duración. Como contextualización, no sobra comentar que la costa Caribe se ha integrado más fuertemente con el resto de la nación que el Pacífico. Igualmente, desde la década de los años setenta del siglo pasado, una serie de elementos sociales, políticos, culturales, económicos, se articularon con el fin de construir un modelo social y económico de región en el caribe. En este sentido, importantes sectores políticos, “periodistas, miembros de las elites locales de la costa Atlántica y folcloristas, entre otros, llevaron a cabo una campaña cultural que retrataba a la costa Atlántica como el emporio del tradicionalismo, del pacifismo, del sensualismo y de la espontaneidad” (Figuerola, 2007: 8). Esto se sustentó en una “narrativa principal describía al campesino costeño como un sujeto pacífico, apegado a la tradición y encarnando una forma de mestizaje que resultaba de un pacto interracial e interclasista” (Figuerola, 2007: 9).

En esta región los relatos sobre lo **negro** presentan distintas características. Allí, se *relaciona espacialmente* con Cartagena de Indias, San Basilio de Palenque y ciertos pueblos cercanos al mar en los departamentos de Córdoba y Sucre. El resto de las ciudades caribeñas, producto de complejos procesos de mestizaje, tratan de desmarcarse de lo negro, y reemplazan estos términos en su lenguaje cotidiano con expresiones como, *moreno, cruzado, claro*, entre otros, aunque desde otros lugares de enunciación de la colombianidad -las montañas andinas, por ejemplo-, aquellos morenos, claros y cruzados del Caribe colombiano, sean vistos empíricamente como negros¹. La reticencia, al uso de la palabra negro en esta región, es porque ella, supuestamente:

¹ Es importante destacar que lo negro, no solo corresponde a unas geografías y unos colores de piel. Sino más bien, con cierto tipo de interacciones que se dan en los escenarios de la vida cotidiana. De este modo, un moreno o mulato de la costa Caribe, fácilmente puede ser clasificado como negro en el contexto de

implica en sí mismo una distancia, una evaluación que inferioriza al otro. El color y, aún más, la referencia racial a la cual remite, lejos de ser únicamente una característica objetiva inherente a los individuos, es ante todo el producto de la interacción y un vector de clasificación social del otro (Cunin, 2003:7).

Para que el Pacífico y el Caribe sean imaginadas, la primera por antonomasia como lo auténticamente negro, y la segunda, como negra, pero menos oscura en relación con la primera, es resultado de procesos históricos y geográficos, iniciados en la época colonial, que derivaron entre otras cosas, en una “regionalización de la raza” (Wade, 1997: 91). Esta dinámica en el caso colombiano no ha sido uniforme. En palabras de Wade (1997), “la ubicación del trabajo indígena o negro y la concentración de las colonizaciones españolas en las tierras altas crearon un modelo de regionalización reforzado por otros factores” (Wade, 1997:91).

Algunos de estos factores son señalados por Alfonso Munera. Para este historiador, la Nueva Granada², no era una unidad político-administrativa cuya autoridad central gobernaba desde Santafé, (Munera, 1998), sino más bien, se trataba de una serie de entidades político-administrativas, que como consecuencia de las dificultades de comunicación que imponían el pésimo estado de los caminos, así como una topografía compleja, sumada al escaso control que eran capaces de ejercer las autoridades coloniales desde las reales audiencias y del virreinato en los diferentes ámbitos territoriales, muchas de las regiones que hoy en día corresponden a lo que se conoce como Colombia fueron construidas con base en un relativo aislamiento espacial y autonomía (Munera, 1998).

En su configuración, la geografía, al lado de otros aspectos, jugó un papel esencial. El espacio geográfico de la Nueva Granada no sólo influyó poderosamente en el establecimiento inicial de incipientes

ciudades como Bogotá o incluso en espacios de valles interandinos como el del Patía. Para profundizar en relación con esto ver (Cunin, 2003).

² Para efectos prácticos cuando use la palabra Nueva Granada haré referencia a lo que más o menos, hoy en día corresponde a Colombia, haciendo la salvedad de que uso este término buscando subrayar un proceso histórico y una unidad político-administrativa anterior a las guerras de independencia.

núcleos urbanos, sino que condicionó el carácter de los cambios y desarrollos de los tipos de sociedades establecidas en sus diferentes regiones (Múnera, 1998:33).

El proceso de construcción de sociedades en la Nueva Granada estuvo fuertemente condicionado por la geografía. Aquí al contrario de lo que sucede en otras latitudes, el proceso de *regionalización de la raza* (Wade, 1997) estuvo mediado por factores geográficos como las ramificaciones andinas, los valles interandinos, el andén del Pacífico, los llanos orientales y la amazonia en tanto elementos que configuraban una serie de barreras que dificultaban o posibilitaban cierto tipo de colonizaciones.

Las montañas andinas surgieron como un corredor en el eje sur-norte del virreinato, y además de ello, la presencia de metales preciosos, la fertilidad de los suelos para el desarrollo de la agricultura, la ausencia de belicosidad de los indígenas, pudiéndolos usar relativamente fácil como mano de obra, “determinaron que en las zonas más difíciles de comunicación con el mundo desarrollado del Atlántico, o sea, en las zonas montañosas de los Andes, se concentraran el mayor número de pobladores españoles y de población en general” (Munera, 1998:34). Según el citado autor, tres grandes regiones eran distinguibles en los Andes, aunque en este escrito me concentraré en dos. La primera correspondía a la franja oriental de la ramificación occidental de los Andes. Ahí se encontraban situadas las provincias de Santa Fe, Tunja, Neiva, Pamplona, entre otras. Esta área se caracterizaba por la casi ausencia de minerales, contraposición a su elevada “producción de textiles mediante un sistema de artesanía doméstica y su abundante y variada agricultura” (Múnera, 1998: 34-35).

En estas provincias, la ausencia de metales preciosos fáciles de explotar representa uno de los factores explicativos, para entender por qué en estas zonas no hubo en términos históricos, presencia de poblaciones que -en nuestra imaginación teórica y política- se puedan identificar como afrodescendientes o negras. De manera simultánea, esta primera región se caracterizó por sus “numerosos pueblos, situados a diferentes grados de altitud,

desde las cimas hasta los valles tropicales de la cordillera, permitían el cultivo de productos tan variados como el trigo y la papa, el algodón y la caña de azúcar” (Munera, 1998:35).

La segunda región, y en la que me interesa concentrarme, se localizaba al sur de la cordillera Occidental. Ella incluía a la meseta de Popayán, el nudo de los pastos, el andén del Pacífico, así como los valles interandinos del Cauca y del Patía. “Separada hacia el sur de la faja oriental por tierras de casi imposible tránsito, por lo fragosas y en parte semidesiertas, y a todo lo largo de su extensión por la infranqueable muralla en que se convertía la cordillera central” (Munera, 1998:36).

Las más importantes ciudades de esta región eran Popayán y Cali. La sociedad payanesa, para decirlo de forma directa: se consolidó y acumuló sus fortunas con base en la esclavización de indios y negros. En palabras de Germán Colmenares, esta era una sociedad esclavista (Colmenares, 1979). Grandes haciendas, esclavos, así como reales de minas, eran parte de los inventarios de estas fortunas. La provincia de Popayán correspondía a lo que hoy es más o menos el 60% del territorio colombiano. Sin lugar a duda, era la provincia más rica del virreinato. La sociedad payanesa, dueña de minas y haciendas, concentró la mano de obra esclava en las zonas ricas tanto en minerales, como en ganadería.

El valle interandino del río Cauca, así como el del Patía pronto se convirtieron en espacios en los que la espacialidad se configuró con base en la hacienda ganadera y la agricultura a pequeña escala. Mientras que, en la misma provincia, pero más hacia el occidente, en el andén del Pacífico, la minería fue la actividad económica con base en la cual se estructuraron los modelos de espacialidad durante la época colonial y republicana (Restrepo, 2016).

Lo anterior explica de manera general por qué en algunos lugares de la geografía colombiana, la presencia de gente negra se da en mayor o menores proporciones. “En términos generales, la mayor parte de los blancos y de los indígenas vivía en las montañas andinas (...) en las costas existía un fuerte elemento negro con una cantidad no insignificante de indígenas” (Wade, 1997:90). Este proceso de regionalización de la raza, condicionado por dinámicas económicas, demográficas, sociales, climáticas, entre otras, jugó un papel importante en las configuraciones y diferenciaciones en la espacialidad en Colombia. De esta forma, comenzaron a aparecer áreas donde los negros demográficamente se hacen mayoría y culturalmente, comienzan a tener una “identidad relativamente definida como negros frente a otros que son clasificados, y se clasifican ellos mismos, como pertenecientes a un mundo no negro en términos de su categorización sociorracial y su comportamiento cultural”. (Wade, 1997:92). En la provincia de Popayán, por ejemplo, el margen occidental o el andén del Pacífico, se fue configurando geográficamente como una región negra.

En este contexto, la geografía de la negritud tiene que ver con dos factores concomitantes. Por una parte, con discursos, prácticas y relaciones a partir de los cuales se ha nombrado, estudiado y descrito lo negro. Por otra parte, lo asocio con territorialidades que históricamente han sido construidas a partir de las presencias de la gente negra. Es decir, las presencias en términos de la densidad histórica y espacial de la gente negra configuran una *geografía de la negritud* en lugares concretos. Frente a esta primera posición, y siguiendo la periodización propuesta por Velandia y Restrepo (2017), he esquematizado cuatro fases, en relación con los discursos expertos que han contribuido en la definición de la negritud, a saber: a) pioneros, b) emergencia, c) consolidación, d) eclosión.

El campo de los estudios afrocolombianos

Reconozco que toda clasificación implica actos de inclusión y exclusión. En este sentido, lo señalado no corresponde a un ejercicio inocente. La trazabilidad de esta genealogía se vincula por una parte con identificar la problemática a analizar y, por otra parte, con esta *geografía de la negritud* para el valle del Patía, busco hacer un aporte desde la geografía humana al campo de los estudios afrocolombianos y descentrar los relatos *pacifocentristas o riocentristas* en relación con las formas en que se comprende e imagina territorialmente a las poblaciones negras en Colombia.

Velandia y Restrepo (2017) señalan que identificar los relatos pioneros para trazar un campo de estudios no es un ejercicio ingenuo, en tanto que aquello implica la elección de criterios a partir de los cuales el investigador de acuerdo con sus preguntas de investigación va definiendo contornos para articular sus lugares de enunciación. En este sentido, y siguiendo esta genealogía, he descartado en esta primera aproximación los aportes de Alonso de Sandoval S.J en su *De Instauranda Aethiopum Salute*, en donde describe detalles sobre la vida de los esclavizados en Cartagena de Indias en el siglo XVII (Restrepo, 2005a), al mismo tiempo, las lecturas de Caldas (1808) acerca del influjo del clima en los seres organizados, así como las descripciones de la Comisión Corográfica a las gentes negras han sido descartadas.

Ahora bien, la primera fase corresponde a trabajos pioneros en relación con los estudios afrocolombianos. Estos se sitúan entre la década de los años cuarenta, cincuenta y sesenta del siglo XX, donde autores como: José Rafael Arboleda (1950, 1952) Thomas Price (1954, 1955) Rogerio Velásquez (1957, 1961), Robert West (1957) y Aquiles Escalante (1954, 1964), realizaron sustantivos aportes. Entre estos autores, Arboleda y Price “son claramente herederos del proyecto afroamericanista de Herskovits” (Velandia y Restrepo, 2017:164). Este antropólogo e historiador afroamericanista, quien desde la década de los años treinta había producido “una gran cantidad de material sobre la cultura negras en las

Américas (...) buscaba frecuentemente supervivencias africanas” (Wade, 1997:71). Herskovits, analizaba la cultura y “religiosidad negra en las Américas, particularmente de Brasil y de Guyana, comparando y analizando los rasgos culturales de la gente de origen africano en América del sur con los del África Negra” (Hurtado, 2008:82). Como consecuencia de esta perspectiva de análisis, de las contribuciones de Price y Arboleda se desglosa una constante aparición de “palabras como “etnohistoria” en el título de muchas de [sus] investigaciones o de que, metodológicamente, estas se preocuparan por reconstruir algunos procesos históricos que luego eran conectados con el registro etnográfico de la actualidad de las poblaciones afrocolombianas” (Velandia y Restrepo, 2017:165).

Aquiles Escalante y Rogerio Velásquez, fueron influenciados por el enfoque afroamericanista, sin embargo, sus aportes fueron más allá. Estos estuvieron orientados por el funcionalismo, modelo teórico imperante en la antropología social británica de la época. Otro autor que vale la pena destacar, y que no se destaca con suficiente asiduidad como pionero de los estudios afrocolombianos en el lugar que, a mi juicio, le correspondería es al geógrafo cultural Robert C. West (1913-2001).

Fue parte de la primera generación de geógrafos culturales estadounidenses formados por Carl Sauer, egresados de la escuela de geografía cultural de la Universidad de California-Berkeley, quienes se interesaron por América latina. Robert West se convertiría en una referencia obligada en el análisis acerca del Pacífico colombiano. Para este autor, el Pacífico es construido desde la materialidad de las manifestaciones que lo producen y definen en un momento determinado. Como geógrafo cultural, no solo describe, sino que explica las características geomorfológicas, hidrológicas, suelos y vegetación de la costa Pacífica. A esto, él le denomina: el Medio Físico. En la descripción de éste, sostenía que:

El litoral Pacífico de Colombia, y sus áreas adyacentes se caracterizan por dos tipos distintos de costa: (1) la costa montañosa elevada que se extiende en dirección norte desde el Cabo Corrientes hasta Punta Garachiné en el sudeste de

Panamá, y (2) la costa baja aluvial, bordeada por selvas inundables y playas arenosas, que se extiende hacia el sur desde Cabo Corrientes por más de 640 kilómetros, entrando a la Provincia de Esmeraldas, al nordeste de Ecuador(...) *Estos dos tipos de costa tan diferenciadas presentan no solo escenarios y procesos geomorfológicos distintivos, sino también problemas diferenciados para el transporte y la subsistencia [énfasis añadido]*(West, 2000:169).

Después de la descripción del Medio Físico, identificó al Medio Cultural, representado en: población, densidad, crecimiento poblacional, patrones ribereños de asentamiento, la composición racial, formas de asentamiento y tipos de vivienda en el Pacífico colombiano. De esta forma:

La personalidad geográfica de las tierras bajas del Pacífico es moldeada no solo por el clima cálido ecuatorial y el terreno densamente boscoso, más significativo aún son los habitantes y su herencia cultural. El número relativamente pequeño de personas, la distribución fluvial de los habitantes, la composición racial predominantemente negroide, los peculiares tipos de vivienda y formas de asentamiento, todo ello da un carácter especial a la ocupación humana del área (West, 2000:199).

El argumento de West, parte del supuesto de un sustrato espacial físico-natural, en donde éste es el medio, la cultura corresponde el agente y el resultado es un paisaje cultural (Sauer, 1925) o un área con singularidades que le otorgan una personalidad geográfica (West, 2000). De esta forma entonces, Robert C. West, representa una entrada pionera a los estudios afrocolombianos desde la geografía cultural.

La segunda fase corresponde a la emergencia de los estudios afrocolombianos va desde la mitad de los años sesenta hasta los ochenta. En los años sesenta, los programas de formación en ciencias sociales como historia, antropología y sociología comienzan a institucionalizarse. Esto permitió que, “los nuevos egresados de estos nacientes programas empiezan a realizar contribuciones al campo de los estudios afrocolombianos desde sus disciplinas” (Velandia y Restrepo, 2017:167).

Desde la historia, por ejemplo, la esclavitud es abordada desde una perspectiva de historia social por Jaime Jaramillo Uribe. Los importantes aportes de German Colmenares para comprender la sociedad colonial esclavista, y de discípulos como Guido Barona, quien se ha concentrado en el estudio juicioso de la sociedad colonial payanesa. Así como Francisco Zuluaga, quien realizó importantes aportes a la comprensión de la historia regional del suroccidente de Colombia. Su trabajo se concentró en el valle del Patía y especialmente en la formación de la cultura y las guerrillas patianas.

Desde la antropología autores como Nina S. de Friedemann y Arocha hicieron sustanciales aportes al campo de los estudios afrocolombianos. Ella y él, según Hurtado (2008):

se preocuparon y esforzaron por corregir la invisibilidad de los afrodescendientes en la historia y en la antropología aceptada en Colombia, revelando la contribución de la diáspora africana a la sociedad colombiana, analizando el desarrollo de la cultura negra y su resistencia a la dominación blanca/mestiza como plataforma para generar la reivindicación y la promoción de la cultura afro y de la identidad negra (Hurtado, 2008:85).

Junto con el esfuerzo de Nina y Arocha que además estuvo orientado no solo a partir de la idea de invisibilización/estereotipia, sino también por las *huellas de africanía*, esto es, hacer evidentes los africanismos criollizados con el propósito de descentrar la narrativa dominante según la cual, el mestizaje colombiano es resultado de mezcla de indígenas y españoles (Wade, 2013). Otros académicos desde encuadres teórico-conceptuales diversos como Norman Whitten o William Villa, el primero desde la ecología cultural y el segundo desde la economía política hicieron importantes aportes para la emergencia de los estudios afros.

No sobra comentar aquí el importante trabajo de Michael Taussing quien bajo el seudónimo de Mateo Mina y a partir de la economía política, hizo un estudio acerca del despojo a la gente negra del río Cauca desde la época colonial hasta los procesos de industrialización a mediados del siglo XX. Peter Wade es otro de los mayores referentes

en los estudios afrocolombianos. Este antropólogo británico, ha sido un prolífico afrocolombianista. Numerosos artículos, así como capítulos de libros y libros escritos tanto en inglés como en español desde la década de los años ochenta dan cuenta de los aportes de este académico. Su interés por comprender las dinámicas raciales, las identidades y la música popular en Colombia. Así como su interesante defensa de la necesidad de analizar raza³ -y, por ejemplo, no sustituirla por otras categorías de análisis- como forma de entender cómo se articulan las experiencias históricas de la gente negra en Colombia constituyen parte de sus aportes.

La década de los noventa va a corresponder al “momento” y el Pacífico al “lugar” de consolidación de los estudios afrocolombianos. En esta tercera fase, el giro al multiculturalismo, expresado en la Constitución Política -CP de ahora en adelante- de 1991, el Artículo Transitorio -AT de ahora en más- 55⁴ de la carta magna y la posterior promulgación de la Ley 70 de 1993 (Velandia y Restrepo, 2017) constituyen los hechos catalizadores que permitieron la consolidación de los estudios afrocolombianos. Esta ley, de acuerdo con Eduardo Restrepo “es vista como el hito jurídico y político más importante del siglo XX, solo comparable con la abolición de la esclavitud a mediados del siglo XIX” (Restrepo, 2013:13). Ella encarnó una serie de políticas de “acciones afirmativas orientadas no solo al reconocimiento de la diversidad cultural (...) sino también a la

³ De hecho, en la edición en español de su libro *Gente negra, nación mestiza* (1997). Wade, debe escribir tres páginas antes de su introducción, aclarando y defendiendo porqué el uso del concepto de raza. Esto se da debido a que, en el establecimiento académico en Colombia los conceptos de raza y racismo en las ciencias sociales, específicamente en la antropología habían caído en desuso para “entender la desigualdad y discriminación para operar con nociones como la de grupo étnico y cultura” (Velandia y Restrepo, 2017: 171).

⁴ Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, *una ley que les reconozca 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 sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social. (A.T 55). PARÁGRAFO 1o. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista (AT. 55)

protección y al otorgamiento de derechos de ciudadanía diferenciada” (Hurtado, 2008: 76), a comunidades étnico-raciales. Dicho esquemáticamente, la Ley 70 de 1993 creó una manera de concebir, leer e imaginar a la gente negra y ciertos territorios habitados ellos. De esta manera, en esta norma, se entiende por Comunidad Negra, a:

Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos (Parágrafo, 5. Art. 2. Ley 70/93).

La ley 70/93 implicó la creación de lenguajes, imaginarios, entramados institucionales, discursos a partir de los cuales se legitimaba las intervenciones e imaginaciones político-territoriales a la gente negra. La *etnización*, parafraseando a al antropólogo Eduardo Restrepo, fue el proceso a partir del cual se crearon los principios de inteligibilidad de un sujeto político y unas subjetividades en nombre de la existencia de un grupo étnico (Restrepo, 2013).

Es en este contexto de giro al multiculturalismo que emergen análisis, a partir de los cuales la gente negra de ciertas zonas es vista como guardianes de la biodiversidad (Wade, 2004). Esto es, en tanto administradores de la biodiversidad en nombre de la diferencia cultural. Bajo esta mirada, las comunidades negras, especialmente las rurales del Pacífico, desde ciertas instancias dejan de ser conceptualizados en tanto campesinos, carentes de racionalidad, indolentes, atrasados que necesitan desarrollo. Mientras que, a partir del giro multicultural, se supone que ellas desarrollan “prácticas tradicionales de producción en armónica relación con la naturaleza, con un territorio apropiado de manera colectiva y según una racionalidad económica derivada de una adecuada adaptación al medio” (Restrepo, 2013:14).

Su relación aparentemente armónica con la naturaleza sería resultado de una particular forma de apropiar el territorio, que se basa en saberes locales, ahora elevados a la categoría de patrimonio inmaterial. No sobra comentar, que el reconocimiento que se hace de estos

sistemas tradicionales de conocimientos “no es epistémico sino pragmático” (Castro-Gómez, 2005: 88). Por lo tanto, “sigue siendo visto como un conocimiento anecdótico, no cuantitativo, carente de método” (Castro-Gómez, 2005: 88).

Otra lectura de este giro al multiculturalismo que se da en el marco de la consolidación de los estudios afrocolombianos está asociada con el estudio de los modelos de poblamiento, ordenamiento territorial (Pissoat y Hoffmann, 1999), el espacio en clave de identidad (Oslender, 1998). Problemáticas como el movimiento social afrocolombiano y el proceso organizativo de comunidades negras (Hurtado, 2004; Wade, 1992; Oslender, 2002, entre otros) se convierten en líneas temáticas frecuentadas durante la fase de consolidación de los estudios afrocolombianos (Velandia y Restrepo, 2017).

La década de los noventa presentó una fuerte pacificalización, es decir, el andén del Pacífico en aquel periodo tuvo centralidad en los análisis y lecturas. Ello derivó en la ruralización de los estudios afrocolombianos, y en esta época, se empiezan a exponer los primeros estudios urbanos (Wade, 1999; Cunin, 2003), en ellos aspectos como la identidad, la raza y el género constituyen las problemáticas, a partir de los cuales se construyen las líneas temáticas

La cuarta fase, es decir, la eclosión de los estudios afrocolombianos, de acuerdo con la clasificación de Velandia y Restrepo (2017), se da desde los años 2000 hasta la actualidad (2019). Renovadas líneas temáticas empiezan a configurar, aquello que Restrepo (2005), denominó los estudios de las *Colombias Negras*. Este autor, identifica tres factores interrelacionados para que los estudios de las Colombias negras emergiera en aquel momento, era necesario:

(..) 1) el creciente número de personas interesadas e involucradas, dentro y fuera del mundo académico, desde disímiles instituciones y sitios de enunciación; 2) los reacomodamientos en las experiencias histórico-culturales de las colombias negras, dadas las nuevas articulaciones con los mecanismos de dominación, explotación, violencia y hegemonía, así como los de su resistencia; 3) las rupturas

teóricas y los realinderamientos disciplinarios que llevan al cuestionamiento de una amplia gama de supuestos, conceptos y estrategias metodológicas. (Restrepo, 2005b:34).

Numerosos artículos, libros, capítulos de libros, coloquios, así como compilaciones de investigaciones acerca de poblaciones negras (Rojas, 2004; Restrepo; Rojas, 2008) dan cuenta la expansión de los estudios afrocolombianos. Los enfoques dentro de los cuales se sitúan los análisis incluyen el posestructuralismo (Escobar, 1999), estudios de la subalternidad (Múnera, 1998), teorías poscoloniales, opción decolonial (Albán, 2015), giro geográfico (Oslender, 2008), feminismos y teoría queer (Lozano, 2016), giro ontológico (Ruiz-Serna, 2017) y otros campos como los estudios culturales. Las problemáticas derivadas de estos sustentos teóricos, son: giro al multiculturalismo (Wade, 2004), movimientos sociales, espacialidad y resistencia (Oslender, 2002; Oslender, 2003), acción afirmativa, afrorreparaciones y ciudadanía diferencial (Mosquera-Rosero; León-Díaz, 2009), identificaciones, identidades y subjetividades (Wade, 1999; Hurtado-Saa, 2008b; Cunin, 2003), raza, racialización y racismo (Gil-Hernández, 2015) y pensamiento propio (Arboleda, 2011; Valderrama-Rentería, 2018), entre otras.

La eclosión de los estudios afrocolombianos no debe ser entendida mecánicamente, como si aquello hecho en la actualidad, con las herramientas que se tienen ahora son necesariamente mejores. Tampoco debe suponer que los estudios recientes solamente se orientan desde enfoques teóricos contemporáneos, y mucho menos que estos trabajos son guiados desde un campo o vertiente teórica en concreto. Teniendo en cuenta lo anterior entonces, es oportuno señalar que, si bien es cierto que los estudios sobre las poblaciones negras se han ido diversificando en líneas temáticas y de territorios, el Pacífico sigue marcando el balance en relación con otros espacios de gente negra.

En los enfoques disciplinares, también hay un desbalance en relación con los énfasis desde unas disciplinas y otras. Antropología, historia y sociología han contribuido con mayor dinamismo que otras, mientras que el aporte en geografía humana puede ser fácilmente

sintetizado en dos momentos. El primero, de West durante la década de los años 50 y el cual he considerado un trabajo pionero, y el segundo que ayudó sustancialmente a la eclosión de los estudios afrocolombianos, son las investigaciones de Oslender (2008) Hoffmann (2007) y Offen (2009).

El alemán Oslender, es quien desde la geografía humana ha contribuido en mayor medida a los estudios afrocolombianos, si se juzgan sus aportes en términos de producción en artículos, capítulos de libros, libros y el impacto de sus publicaciones. Sus análisis se centran en la comprensión de la tradición oral en clave espacial (Oslender, 2003a), así como preocupaciones de orden metodológico y de trabajo de campo en geografía (Oslender, 2013), el movimiento social de comunidades negras en clave espacial (Oslender, 2008), la espacialidad de la resistencia (Oslender, 2002). A la par, el trabajo de este geógrafo ha analizado desde una perspectiva lefebvriana el Pacífico, pensándolo desde la lógica del espacio vivido o representacional, esto es, aquellos lugares que en su proceso de producción espacial configuran y articulan resistencias al poder dominante (Oslender, 2010).

Karl Offen, geógrafo norteamericano, exploró las consecuencias de la espacialización en las políticas identitarias. A partir de ellas ha indagado los procesos políticos y sociales que involucran la producción de contra-mapas y cómo esto, de manera simultánea re-define las relaciones entre territorio e identidad en las poblaciones negras (Offen, 2009). Odile Hoffmann, geógrafa francesa, estudió a las Comunidades Negras en clave espacial destacando en sus análisis la construcción de la identidad en los espacios ribereños, la condición histórica de “marginalidad” y territorial de “particularidad” del Pacífico (Hoffmann, 2007).

Los trabajos de estos geógrafos y de la geógrafa tienen una constante-similar al de otros estudios en Ciencias Sociales- y es que centran su análisis en las poblaciones negras del Pacífico. En contraposición a ello, mi interés es centrarme en la lectura de un valle

interandino: el valle del Patía. Hoffmann, afirma que “la región del Pacífico emerge durante los años noventa después de haber permanecido durante largos decenios, si no es que siglos, ignorada por los dirigentes que construían Colombia en otras partes, en el centro y en los valles interandinos” (Hofmann, 2007:63). Contrario a lo que manifiesta esta geógrafa, la construcción política del Estado nacional, no se ha realizado desde los valles interandinos, estos tampoco representan en sentido histórico y espacial el “centro” político, económico, cultural en Colombia (Véase Caldas, 1808; Munera, 1998; Serje, 2005), sino más bien, han encarnado espacios marginalizados de despojo (Mina, 1975) y cimarronaje (Zuluaga, 1993).

El interés por analizar el valle del Patía se justifica en tanto espacio marginalizado, invisibilizado y estereotipado. Asimismo, se evidencia, en la constante pacificalización no solo del discurso académico, sino de los imaginarios sociales de la colombianidad en donde la gente negra es localizada desde estas ideas en las costas, especialmente en la del Pacífico⁵. Dadas las anteriores consideraciones, es posible sostener que algunos estudios sobre gente negra han contribuido a reafirmar en los imaginarios territoriales de la colombianidad, el retrato hegemónico y homogeneizante según el cual las comunidades negras suelen vivir en áreas ribereñas del Pacífico, y en el discurso de académicos, ONGS, el Estado y otros actores, que estas comunidades desarrollan prácticas “*tradicionales*” de producción, que constituyen un soporte a partir del cual mantienen supuestamente una

⁵ Estos imaginarios donde se representa lo negro exclusivamente desde el Pacífico pasa entre los mismos afrocolombianos. En talleres sobre conocimiento local y biodiversidad en los que estuve invitado por el Ministerio de Medio Ambiente en Bogotá, en los líderes negros era reiterativa la repetición del discurso de lo negro es igual al Pacífico colombiano, y su lenguaje estaba transitado por la repetición de artículos, leyes y sentencias de la corte Constitucional y del convenio 169 de la OIT, característico de aquellos que buscan financiamiento por parte de ONG. El imaginario de lo negro situado en la Costa es tan poderoso, que una de las funcionarias buscaba experiencias de conservación de ecosistemas desarrolladas en zonas de comunidades negras. Sin embargo, cuando en nuestra exposición hablamos acerca de una experiencia de conservación de ecosistemas de bosque seco tropical, su razonamiento no lograba concebir que en otras zonas diferentes a las costas hay negros. Evidentemente, nuestro lenguaje, atravesado más por experiencias académicas y haciendo énfasis en cuestiones conceptuales que en aspectos del orden jurídico, también constituía en una suerte de filtro que evitaba que la funcionaria asumiera que lo presentado era efectivamente una experiencia de conservación en una zona de gente negra “local”.

relación armónica con la naturaleza que las convierte en culturalmente diferentes y territorializadas (Restrepo, 2013).

El primer documento en el que se encuentra una mención específica acerca del valle del Patía es el siglo XVI en *la primera Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León, quien con lente de geógrafo va describiendo la gente, los poblados y los ríos presentes en estas planicies. En palabras del cronista español:

El valle de Patía por donde pasa el río que dije, se hace muy estrecho en este pueblo. Y los indios toda su población la tienen de la banda del Poniente en grandes y muy altas barrancas. Llamaban a este pueblo los españoles el pueblo de la sal, son muy ricos, y han dado grandes tributos de fino oro a los señores que han tenido sobre ellos encomienda (Cieza de León, 1962: 95).

En cuanto a las ciencias sociales, los estudiosos de la zona se han centrado desde diferentes enfoques; en particular el trabajo del historiador Francisco Zuluaga muestra el proceso histórico, a partir del cual los negros huidos de las minas del Pacífico y haciendas del Valle del Cauca, fueron poblando el Patía y construyeron una cultura cimarrona, es decir, una cultura de resistencia, en la cual involucran y resignifican elementos culturales españoles e indígenas y esto se expresa tanto en sus elementos simbólicos y materiales (Zuluaga, 1993).

El maestro en Artes Adolfo Albán indagó el proceso de migración y las adaptaciones culturales de la gente negra del Patía al Valle del Cauca desde 1950 hasta 1997. Este mismo autor, desde una lectura decolonial en otro trabajo investigó acerca de los efectos de las relaciones de poder en la hacienda, la instauración de un habitus cimarrón que comienza desde el siglo XVIII y que derivó en diferentes tipos de re-existencias, es decir, en formas a partir de las cuales, desde el mismo proceso de esclavitud, la gente negra buscaba recrear la vida en la adversidad y en la marginalidad (Albán, 1999; Albán, 2007).

Desde la antropología⁶, trabajos que, basados en diferentes vertientes teóricas, analizaron prácticas sociales como el abigeato, empautamiento, así como sus concepciones de territorio, religiosidad, música y más recientemente procesos de patrimonialización (Angulo-Balanta, 2013; Trujillo, 1996, Ussa, 1987, entre otros) en el espacio patiano son parte de los antecedentes temáticos.

Por último, en el marco de estos antecedentes se encuentra la tesis en geografía de quien escribe estas líneas, titulada *La Memoria del Espacio: hacia una lectura de las transformaciones ambientales en el Valle del Patía en los últimos 50 años* (2015). Allí se indagó el modo en que este ámbito geográfico ha sido continuamente moldeado por las comunidades negras en los últimos cincuenta años, a partir de la articulación entre elementos sociales y ecológicos. A diferencia de los trabajos señalados, la tesis doctoral pretende colocar el énfasis entre las prácticas espaciales de la gente negra y como estas coadyuvan en los procesos de construcción territorial desde 1960 hasta el año 2017.

Las poblaciones negras del valle del Patía: entre la desterritorialización y la reterritorialización (1960-2017)

El valle del Patía ha sido objeto de diferentes transformaciones durante el siglo XX y lo corrido del XXI. Estos cambios se han dado a partir de una serie de fisuras geohistóricas que conjugan distintas formas de intervención y múltiples actores sociales, que han acabado configurando la historia territorial, y las formas en que se ha construido territorio en estas planicies. Entre estas fisuras que definen múltiples formas de intervención, es oportuno subrayar tres; la primera se vincula al asentamiento de poblaciones negras que, desde la época colonial, se apropiaron de este valle y lo asumieron como un espacio en el

⁶ En Arqueología se encuentra otra línea de trabajo sobre el Valle del Patía, pero en esta sus autores se preguntan por cuestiones prehispanicas, por lo tanto, no los subrayo en tanto línea de temática de antecedentes, porque esta investigación se preocupa por cuestiones más contemporáneas sobre el Patía, y se enfoca es en la gente negra. No obstante, soy consciente de mis limitaciones para interpretar algunos elementos en las líneas de arqueología del paisaje, cuyas problemáticas se asocian con espacios de lo negro en Colombia. Para profundizar más en relación con esta línea ver (Patiño y Gnecco, 1983).

cual podrían crear y recrear prácticas culturales, sin la opresión de las formas de sujeción, diferenciadas del resto de poblaciones negras presentes en el país.

Un segundo quiebre, puede analizarse a partir de la construcción de la carretera panamericana en 1930. Esta obra, generó una serie de cambios que produjeron fracturas en las dinámicas socioespaciales. Las planicies que, hasta aquella época, habían sido consideradas como espacio vacío, pasaron a ser un ámbito atractivo para la colonización. En 1937 llegaron los primeros colonos blanco/mestizos con formas de ser, estar y pensar diferentes a las del patiano (Ussa, 1987), lo que generó entre otras cosas, que estos nuevos actores sociales a través de diferentes mecanismos -compra, hurto, desplazando forzosamente, corriendo linderos, entre otros-, se apropiaran de las tierras, instaurando el sistema de la propiedad privada (que la gente negra tuvo que asimilar) y un nuevo sistema de tenencia que se articuló con las actividades de producción y de comercialización. Así, se eliminó la utilización colectiva de las praderas para el pastoreo del ganado y el tránsito libre⁷.

El sistema del alambre de púas estableció fronteras entre los nuevos propietarios y las familias de negros que se fueron asentando entre los límites de una propiedad con otra (Albán, 1999). Este proceso derivó en la desterritorialización de las comunidades negras y con ello, la territorialización por parte de los colonos. Una de las expresiones de esta desterritorialización fue la desactivación de los linderos territoriales que ellas habrían creado a partir de códigos culturales propios históricamente localizados. Por otra parte,

⁷ Manuel Ussa sostiene que, “durante esta época la configuración del valle del Patía estaba enmarcada por la existencia de extensas áreas de vega, monte, y tierras públicas de pastoreo que, en momentos en que no existía una aparente presión demográfica, permitían que dichas zonas estuvieran a la libre disposición para las actividades agrícolas, de recolección y caza, destinadas al consumo directo por parte del patiano” (Ussa, 1987:19). En consecuencia, la utilización colectiva de las praderas facilitó la desterritorialización de la gente negra en el valle del Patía, pues esta había sido cimentada prácticas ancladas en capitales simbólicos locales, a partir de los cuales el poder se ejercía en la cantidad de cabezas de ganado que tuviese una persona y no tanto en el número de hectáreas de tierra. Por ende, en una zona abierta, en donde la “estructura agraria es definida por los negros del Patía como en Acción y Derecho la cual permitía la extensión del terreno de acuerdo con las capacidades de explotación del medio” (Ussa, 1987:30), la extensión resultaba siendo un asunto relativamente menor.

una muestra del proceso de territorialización o construcción de territorialidad por parte de los colonos se evidenció a partir de la consolidación de la hacienda ganadera. Ello generó que las familias de la gente negra tuvieran que vivir en los callejones, es decir, entre los límites de las haciendas.

Los procesos desarrollados en la década iniciada 1960 marcaron la genealogía que definió esta investigación. En este periodo se articularon dos fenómenos concomitantes: por una parte, inició la modernización agraria en el valle del Patía, a través de la tecnificación de las actividades productivas y, por otra parte, ello coadyuvó en la consolidación de grandes haciendas con ganadería extensiva y en la implementación de monocultivos de algodón, sandía, melón, limón, arroz, maíz, entre otros. Esto fue imponiendo una lógica de mercado en la gente negra, y de manera simultánea, ellas iniciaron dinámicas de reterritorialización en los caseríos y callejones de las haciendas.

La incorporación de lógicas de mercado en los patianos llevó a que ellos comenzaran a realizar las mismas actividades que los colonos blancos/mestizos en una escala menor debido al tamaño de sus predios. Sin embargo, la gente negra incorporó sus elementos cosmogónicos en las prácticas productivas. La imbricación entre prácticas características de la modernización agraria y aquellas vinculadas a sus saberes ancestrales (donde se involucraron elementos simbólicos y materiales del mundo afropatiano) dieron origen a prácticas que es factible caracterizar como híbridas. Igualmente, y debido a que las formas de territorialización por parte de los colonos blanco/mestizos no implicaban una estrategia de control absoluto (muchos eran dueños ausentistas) sobre la totalidad de sus terrenos, la gente negra podía transitar por las haciendas ganaderas, así como pescar, recolectar plantas, entre otras actividades que históricamente han realizado, y que mediaban en sus procesos de apropiación de territorio. De tal suerte que el control de la tierra estaba en manos del hacendado, pero quienes ejercían territorialidad en diferentes sentidos eran los patianos.

En resumen, la desterritorialización y reterritorialización o, dicho de otra manera, las dinámicas de construcción de territorio marcaron pautas de hibridación a partir de prácticas culturales inscritas en lógicas de co-construcción de espacialidad. El proceso indicado generó quiebres, fisuras y rupturas en comparación con el modo en que el territorio era vivido, usado y percibido por un habitante negro del valle del Patía, lo que se tradujo tanto en tensiones como en diálogo social provocando una relación -a veces conflictiva- entre las prácticas y discursos de la gente negra y las dinámicas desplegadas por los colonos blanco/mestizos.

Lo señalado representó uno de los efectos de la modernización⁸ en el valle del Patía, entendida ésta a partir de procesos con quiebres, discontinuidades e imbricaciones que se estructuran a partir de prácticas en el valle del Patía, lo que deriva en que esta no es unilineal y adopta diferentes características dependiendo del contexto histórico, geográfico y sociocultural en el cual se desenvuelva. En este sentido, si bien es cierto que la modernización tiende a racionalizar el mundo vivido y diferentes esferas de la vida social (Bula Escobar, 1994), y opera como colonialidad del poder y del ser (Quijano, 2000;

⁸ Se entiende por modernización, al proceso a partir del cual se lleva la vehiculización de la modernidad, y se lleva a cabo mediante la unión entre ciencias, capital y tecnología. La modernización en tanto proceso implica para una determinada formación social, un conjunto de transformaciones socioculturales, políticas, económicas y territoriales. Durante la década iniciada en los años sesenta, en algunos países de América latina, definieron la modernización, a partir de los grados de industrialización. De este modo, el desdoblamiento de la industria suponía incrementar los niveles de modernización de un país. Esto a su vez aumentaría, el PIB per cápita, la esperanza de vida, los índices de alfabetización, escolaridad, natalidad y disminuiría, la mortalidad, las necesidades básicas insatisfechas, etc. De este modo, este tipo de modernización supone una idea de cambio, de transito de una sociedad tradicional, caracterizada por una dinámica donde las relaciones sociales son altamente estratificadas y se tejen dentro de un mundo rural en el que las posibilidades de movilidad social son reducidas, a una sociedad moderna que representa el contraste con la anterior. En este contexto, territorios rurales como el valle del Patía, son objeto de intervenciones por parte del Estado en renglones como la salud, educación, planificación familiar y desarrollo rural. De esta forma, el Estado direccionó a los campesinos negros para que adoptaran variedades específicas de cultivos y ganado, junto con la difusión del uso de fertilizantes, pesticidas, antibióticos, créditos y maquinaria en las áreas rurales. En este marco, también se establecieron nuevas infraestructuras, programas de irrigación, carreteras y mercados. Al mismo tiempo, en esta estrategia diseñada por el Estado las poblaciones campesinas- la idea de campesino sugiere, atraso, subdesarrollo- eran vistas como “objeto de planificación y el agente de esta *planificación biopolítica* debía ser el Estado, cuya función era eliminar los obstáculos para el desarrollo, es decir, erradicar o, en el mejor de los casos, disciplinar los perfiles de subjetividad, tradiciones culturales y formas conocimiento que no se ajustaran al imperativo de la industrialización” (Castro-Gómez, 2005:79)

Maldonado-Torres, 2007), esto no implica necesariamente una homogeneización, progresión o tránsito de sociedades tradicionales a modernas en los territorios.

Arturo Escobar subraya, que lo moderno “es una lucha permanente en curso por definir los reales términos de las articulaciones del tiempo y el espacio, de la presencia y el cambio, las estructuras duraderas y la experiencia diaria” (Escobar, 2010:341). Eduardo Restrepo (2011), en un sugerente artículo titulado *Modernidad y diferencia*, argumenta que la modernidad -y sus vehiculizaciones como la modernización-, nunca ha sido, ni nunca podría ser, lo que dice ser. De hecho, los estudios decoloniales⁹ expresan que la modernidad es la cara oculta de la colonialidad. Esto es, la naturalización de patrones globales de poder que se expresan en jerarquías sociales, territoriales y epistémicas que tienen su proceso genealógico desde la conquista de América (Quijano, 2000).

Desde el giro o inflexión decolonial, no se habla de *modernidad* sola. Sino que se entiende como modernidad/colonialidad. Explican Restrepo y Rojas (2010), que los supuestos bajo los cuales opera la inflexión decolonial suponen que:

no hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad; de ahí que se afirme que la relación entre modernidad y colonialidad es de co-constitución: no puede existir una sin la otra (...) la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva (Restrepo y Rojas, 2010:17).

Igualmente, otro de los encuadres analíticos desde los cuales se entiende la modernidad/colonialidad desde el giro decolonial, parte de la idea según la cual,

⁹ Inicialmente denominada como red de modernidad/colonialidad, luego como inflexión decolonial, más adelante giro decolonial y recientemente como opción decolonial, es un campo, cuya categoría central es la idea de colonialidad poder propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Si bien esta categoría tiene diferentes desplazamientos analíticos a lo largo de la obra del autor, esta se entiende en términos general como “matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza” (Restrepo y Rojas, 2010:16).

modernidad y el *colonialismo son fenómenos inmanentes*¹⁰. “No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace «centro» del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como «periferias»” (Castro-Gómez, 2005:47-48). Esta idea acerca de cómo la modernidad y el colonialismo son constituidos, se desprende de una analítica del poder articulada en la teoría del sistema-mundo de Wallerstein, y se desmarca del análisis del poder foucaultiano, en tanto que indaga en estructuras del control de la subjetividad consolidados en el siglo XVI (y no en el XVIII), asimismo, ubica en el centro del debate el asunto racial y tercero proyecta una dimensión epistémica (Castro-Gómez, 2005).

Lo anterior sugiere una pluralización de la idea de modernidad, en tanto que esta tiene diferentes formas de articulación en distintos lugares y que no constituyen en provisionalidades de una autentica modernidad, sino más bien emergen modernidades múltiples, que se articulan con prácticas y discursos que definen diferentes trayectorias que son resultado de procesos que no tienen un único origen (Escobar, 2010; Restrepo, 2011). Por lo tanto, los territorios reciben la modernización de forma diferenciada, ésta es objeto de negociación y de transformación a partir de prácticas ancladas al lugar que

¹⁰No se debe confundir colonialidad con colonialismo. Este último, en términos generales, está asociado con la conquista y control de otras personas y pueblos (Loomba, 1998). El colonialismo europeo, para ser más preciso, se refiere al “al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador” (Restrepo y Rojas, 2010). Según Loomba, el “Modern colonialism did more than extract tribute, goods and wealth from the countries that it conquered—it restructured the economies of the latter, drawing them into a complex relationship with their own, so that there was a flow of human and natural resources between colonised and colonial countries. This flow worked in both directions—slaves and indentured labour as well as raw materials were transported to manufacture goods in the metropolis, or in other locations for metropolitan consumption, but the colonies also provided captive markets for European goods” (Loomba, 1998:9). Es decir, el colonialismo supone un sistema de relaciones de poder económicas, políticas, sociales y militares que establecen las metrópolis con sus colonias. Ahora bien, la colonialidad representa la elaboración teórica de la idea de raza que se inscribe como naturalización de relaciones coloniales de dominación jerárquicas entre europeos y no europeos (Quijano, 2000). La colonialidad incorpora “la dimensión cognitiva y simbólica” (Castro-Gómez, 2005:20) del colonialismo. Por lo tanto, es un “fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010:15). Es decir, mientras el colonialismo como fenómeno histórico termina con las luchas de independencia -América Latina- y de liberación -África y Asia- en los siglos XIX y XX, la colonialidad se mantiene presente hasta nuestros días.

previamente han sido configuradas por parte de grupos locales. De este modo, al interpretar cómo se establecen los procesos de construcción de territorio por parte de la gente negra del valle del Patía, o los cambios y permanencias en sus prácticas y experiencias espaciales, se hace indispensable pensar las características que adquiere o cómo se espacializa -o entrama en el marco de relaciones espaciales- el proceso de modernización en el valle del Patía.

Una tercera y última fisura geohistórica, es el giro al multiculturalismo desplegado a partir de la implementación de los consejos comunitarios de comunidades negras creados por la Ley 70 de 1993. De igual manera que la llegada de los colonos/mestizos, estos consejos comunitarios generan renovadas prácticas que rearticulan y reterritorializan a la gente negra del valle del Patía. Desde la perspectiva de los consejos se busca el uso colectivo de la tierra, de conformidad con las prácticas tradicionales de producción, su diferencia étnico-territorial y cultural en el marco de sus singulares formas de construir territorio.

Este análisis muestra como las intervenciones que se han realizado sobre estas planicies han tenido históricamente características diferentes, mientras algunas son complementarias, otras no lo son. Sin embargo, todas en mayor o en menor medida, han coadyuvado a establecer diferentes tipos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización o construcción de territorio por parte de la gente negra del valle del Patía.

En ese sentido, la primera ruptura geohistórica se definió a partir de la llegada de poblaciones cimarronas y esclavizadas al valle del Patía durante la colonia hasta la década de 1930. Ellas elaboraron formas de territorialización que implicaban prácticas que suponían otras lógicas de relacionamiento con el entorno, derivando en nuevas concepciones de espacio, en donde la construcción de geosímbolos, se da a través del uso colectivo de las planicies, la ganadería, las músicas, el empautamiento, la pequeña

minería, y de la instauración de formas de poblamiento en los límites de las haciendas y siguiendo el curso de ríos y quebradas.

La segunda ruptura estableció formas de territorialización que se consolidaron en la década de 1960 y se asumieron con base en la economía comercial, tanto por parte de los colonos y gente negra que mantendrían y resignificarían algunas prácticas socioculturales, y asimilarían las de producción comercial. La tercera fisura geohistórica se configuró a partir de los consejos comunitarios de comunidades negras en el valle del Patía. Ellos sostienen que las concepciones e interpretaciones de los afrodescendientes parten de la necesidad de construir, visibilizar y hacer uso de su cultura como herramienta de conservación y autonomía política sobre su espacio culturalizado. Asimismo, los consejos comunitarios afirman que la continuidad de sus expresiones culturales y la defensa de su espacio cultural hacen parte de un solo proyecto que es la reterritorialización de todo el valle del Patía por parte de la gente negra patiana.

Todas estas fisuras geohistóricas han ocurrido en un mismo lugar, pero en diferentes épocas. Sin embargo, las formas de intervención que emergen de dichas rupturas se mantienen vigentes en el valle del Patía (a excepción de la concepción de uso colectivo de la tierra por parte de los afros que aún se está re- implementando), se expresan y reconfiguran continuamente las prácticas espaciales de la gente negra. Desde esta perspectiva, las fisuras no deben ser leídas en términos de etapas, sino como coexistencia múltiple. Es decir, los colonos son actores sociales presentes y controlan gran parte de la tierra, los consejos comunitarios de comunidades son una realidad, asimismo el Estado interviene a partir de planes, programas y proyectos de gobierno, y movimientos sociales como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) se involucra comprando tierras y llevando gente de otros lugares al Patía, bajo el discurso campesino de lucha, ama y cultiva la tierra (Corredor, 2015).

De este modo, es posible establecer que las miradas sobre este espacio se construyen -a veces de manera bastante contradictoria- a partir de discursos, prácticas, resistencias que generan tensiones entre agentes sociales. En resumen, en el valle del Patía, históricamente se han presentado una serie de procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización o construcción de territorio en los que se despliegan e interactúan poderosos lenguajes de diferenciación espacial, económica, étnico-cultural y político que se han configurado a partir de prácticas y resignificaciones espacializadas que construye la gente negra del valle del Patía.

Preguntas de Investigación y ejes orientadores de la investigación

Dadas las anteriores consideraciones, las preguntas orientadoras de esta investigación son las siguientes.

- a) ¿A partir de qué prácticas la gente negra del valle del Patía genera sus procesos de construcción de territorio desde la década de 1960 hasta el 2017?
- b) ¿Qué cambios y permanencias se identifican en las prácticas de los patianos desde 1960 hasta el 2017?
- c) ¿A través de qué dinámicas se han dado los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra patiana desde 1960 hasta el 2017?
- d) ¿De qué modo la gente negra del valle del Patía configura sus territorios como espacios de vida?

Estos elementos me llevaron a cuatro ejes de análisis que fueron los orientadores de la investigación.

- a) El territorio como lugar de encuentro. Es decir, articulador de las prácticas del “adentro” y “afuera” en los procesos de construcción de territorio en el valle del Patía.
- b) El territorio como lugar de desencuentro que conecta procesos de desterritorialización. Éstos a su vez, configuran elementos de orden material y

simbólico que producen prácticas del “afuera” en interacción con el “adentro” patiano.

- c) El territorio como dispositivo de aprendizaje, a partir del cual se elaboran las prácticas materiales/simbólicas de territorialización o construcción de territorialidad a la gente negra en el valle del Patía.
- d) El territorio como espacios de vidas. Esto es, el análisis de aquellos espacios que adquieren agencia y diferente significatividad material y simbólica en el valle del Patía, en el marco de los procesos de construcción de territorio por parte de los patianos.

Objetivo general del estudio

El propósito de esta investigación consistió en analizar a partir de qué tipo de prácticas, las gentes negras del valle del Patía han generado sus procesos de construcción de territorio desde 1960 hasta 2017

Objetivos Específicos

Los objetivos específicos consistieron en:

- Analizar los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra en el valle del Patía desde 1960 hasta el 2017, a partir de las nociones de territorio como lugar de encuentro y desencuentro.
- Describir los cambios y permanencias en las prácticas de la gente negra del valle del Patía en el periodo 1960 a 2017, haciendo énfasis en sus experiencias territoriales.
- Estudiar de qué modo la gente negra del valle del Patía configura sus territorios como espacios de vida, a través de procesos materiales y simbólicos de territorialización que lo configuran como un dispositivo de aprendizaje.

Metodología

El método designa el porqué del cómo de una investigación (Restrepo, s/f). Este siempre es objeto de un profundo interés en el marco de una pesquisa. Método, sugiere las ideas de regla, procedimiento, orden, técnica y plan. En este sentido, definiendo un primer itinerario de la investigación, esta tesis ha sido enmarcada conceptualmente a partir de la idea de territorio y regímenes de prácticas del “adentro” y “afuera”. Asumir estas orientaciones conceptuales, también significa discutir y reflexionar sobre aquellos presupuestos teóricos sobre los cuales se fundamentan tanto la idea de territorio, y la corriente de pensamiento geográfica en la que se inscribe la idea de prácticas. En este trabajo, más que seguir una línea o una matriz metodológica “concreta” de la geografía humana, asumió un carácter flexible, híbrido, en la cual se establecieron puentes conceptuales entre las diferentes categorías de análisis, y las propuestas por el autor. Paralelo a ello, esta tesis tuvo un componente de autorreflexividad, considerando que quien escribe estas líneas es al mismo tiempo investigado e investigador, ya que es originario de la zona de estudio.

Las categorías de análisis tienen diferente peso, lo que se reflejó en los niveles de reflexividad. Algunas se asientan en diferentes posturas de la geografía humana. Así las ideas de la construcción de territorio, se articularon esquemáticamente de la siguiente manera: el territorio como lugar de encuentro se basó en Massey (2012); el territorio como lugar de desencuentro, fue guiada principalmente a partir de la noción de desterritorialización en Haesbaert (2011a) y se catalizó en la idea de expolio (Mosquera-Vallejo, 2019) y extrahección (Gudynas, 2013); el territorio como dispositivo de aprendizaje se orientó, a partir de la unión de la categoría de prácticas del “adentro” o geosofías (Wright, 2014) y territorialidad en tanto uso históricamente sensible del espacio y modo en que la gente usa la tierra, organizan el espacio, y cómo ellos le dan sentido al *otro* (Sack, 1986). En este trabajo, territorialidad, es una *categoría de análisis* práctico para entender procesos de construcción de territorio, que en algunas partes se usó con más

frecuencia que la de territorio, la razón de este mayor uso no es producto del azar, se debe a que, para los propósitos de esta investigación, en ciertos momentos resultó más plausible el uso de ciertas definiciones de territorialidad. La reflexión acerca del territorio (Raffestin, 2011), y la territorialidad, (Sack,1986), en esta investigación adquirió un carácter de contextualización histórica y espacial profunda, o en términos de Haesbaert (2011b), una geografización e historización del lugar y las categorías de análisis.

Este proceso de contextualización implicó reflexionar sobre una serie de elementos de orden histórico que le dieron sentido a la investigación. El trasfondo, es pensar el valle del Patía como problema de investigación, por ello, fue necesario construir algunos trazos o fragmentos de la historia del lugar. Debido a que el propósito de la construcción de esta memoria espacial del valle del Patía es ofrecer elementos para un entendimiento integral de estas planicies, inicié una descripción haciendo uso de cierto historicismo o perspectiva lineal. Sin embargo, esto no es más que una *estrategia analítica*, pues reconozco que la historia se compone de diferentes ensamblajes discursivos cuya característica no es la linealidad.

En esta apuesta por contextualizar he optado por una táctica que se propone comprender las palabras y las diferentes conceptualizaciones que ellas encapsulan, en tanto articuladores de experiencias históricas y espaciales. De tal suerte, que, para el valle del Patía, el termino cimarronaje, se entiende en la perspectiva que propone Navarrete (2001) y Mcfarlane (1991). No obstante, y partiendo de reconocer que, los conceptos decantan y articulan experiencias históricas y espaciales, al proceso de interiorización de prácticas subversivas, de resistencias lo he caracterizado como re-existencia siguiendo la perspectiva de Albán (2007).

Los trazos para construir una memoria espacial del lugar, tiene dos momentos. Un primero que está atravesado por la experiencia colonial y cómo ésta constituyó prácticas, relaciones y resistencias en el valle del Patía. La segunda está enfocada en dos hechos: el

primero tiene que ver con los relatos de la colombianidad en tanto construcción de nación bajo la narrativa del mestizaje. Este hecho, tuvo su proceso genealógico desde la Constitución Política de 1886, sin embargo y debido a que esta fue la carta Magna que rigió los caminos de Colombia durante más de un siglo, el periodo de inicio de mi investigación está marcado por las categorías, supuestos y sensibilidades que tienen su origen en procesos generados desde la época de expedición de la antigua C.P. Esto se hace evidente, a partir de mi propósito de no usar la categoría *comunidades negras*, como sinónimo de diferencia cultural. La idea de la gente negra, viviendo en comunidades tradicionalizadas, viene con la Constitución Política de 1991 y el giro al multiculturalismo. Por ello, he evitado la palabra *comunidad negra* cuando hago referencia a situaciones anteriores a la década de los noventa. Cuando estudie procesos ocurridos posteriores a 1991, usaré *comunidades negras*, *afrocolombianos*, *afros o gente negra*, esta última y/o *patianos* la usaré independiente del periodo al cual esté haciendo referencia. La segunda reflexión, giró en torno a la diferencia y la identidad (Hall, 2003; Wade, 2002; Restrepo, 2007; Castro-Gómez y Restrepo, 2008), esta última la analicé en clave de identidad territorial (Cruz, 2007) para reflexionar acerca del cambio de discursos en estos dos momentos históricos.

Por último, dentro de este cuadro interpretativo, a partir del estado de la cuestión, trabajé con propuestas de geógrafos, sociólogos, historiadores, antropólogos, entre otros, que han reflexionado sistémicamente acerca de las poblaciones negras en Colombia y sus prácticas tradicionales de producción, territorialidad, construcciones locales de naturaleza, ancestralidad, movimientos sociales de negritudes, etnización de las poblaciones negras, entre otras líneas.

Método de Investigación

Para vehicular esta investigación, me he guiado por una estrategia metodológica en la que hice evidente la forma en que fueron producidos los datos de la pesquisa. De tal suerte que las técnicas y procedimientos elegidos ayudaron a cumplir los objetivos establecidos. Esta investigación es de carácter cualitativo, y el cuerpo de análisis está constituido básicamente de textos, entrevistas, relatos, mapas, observaciones e imágenes.

Para el abordaje de carácter empírico, tomé diversos corregimientos que aglutinan distintas comunidades dentro del valle del Patía. El propósito de esto es doble. Por una parte, busqué abarcar la mayor parte de las planicies con algunas entrevistas a personajes que identifiqué como claves. Lo segundo, es que debido a que me concentré más en unas zonas que en otras, la información de las áreas donde no indagué fue tomada principalmente a través de entrevistas a estos individuos. Busqué personas que no habían tenido contacto previo con académicos que hubiesen desarrollado investigaciones en el Patía, pues estoy convencido que aquellas voces locales con mayor visibilidad, en líneas generales tienen los mismos discursos e historias.

En las zonas donde investigué, esto es, en las veredas de Carmelito, San Pedro, Miraflores y el corregimiento de Patía, además de entrevistas e historias de vida, hice uso de cartografía temática. Estas veredas y corregimientos están situados en lo que se podría llamar el corazón del valle del Patía, se caracterizan por la presencia de haciendas ganaderas, pequeñas propiedades dedicadas a la agricultura y ganadería. Asimismo, y debido a la presencia de la carretera panamericana, la venta de frutas a sus orillas resulta otra importante forma de ganarse la vida.

Para comprender estas nociones de territorio como *lugar de encuentro*, consideré la idea de lo festivo y los nacimientos de agua en tanto nodos, que coreografían diferentes prácticas del “adentro” y “afuera”. Privilegié para esto, a la vereda El Carmelito y al

corregimiento de Patía. El territorio como *lugar de desencuentro*, es movilizado a partir de los procesos de desterritorialización, los cuales se catalizan especialmente a partir de la expropiación a la tierra de la gente negra y extrahección de los ríos de la zona. Frente a esto: los censos de propiedad rural, la tradición oral, así como los informes oficiales de la autoridad ambiental, entrevistas y la construcción de cartografía temática fueron claves.

En la idea de territorio como *dispositivo de aprendizaje*, se privilegió una historia de vida en la vereda El Carmelito, para identificar y analizar uno de los modos en que los patianos construyen su territorio. Igualmente, esta entrevista como muchas otras a lo largo de la investigación cumplió una función mixta. Esto es, con ellas se apuntaba al desarrollo de dos objetivos. En este sentido, cada capítulo no debe ser leído en términos de la siguiente “lógica”: un capítulo = un objetivo. De esta forma, la sección acerca del territorio como dispositivo de aprendizaje representó un insumo que, a su vez, permitió definir y complementar, junto con otra historia de vida, la forma en que, en el valle del Patía, en su reflexión, conceptualización y construcción de territorio, para la gente negra éste deviene en *espacio de vida*.

Para realizar esta tesis doctoral se trabajó con diferentes *técnicas de investigación*, entre las cuales es necesario relevar las cuatro más importantes en la producción de diferentes tipos de datos.

- (a) *Análisis documental*, se desarrolló a partir de una profundización de las orientaciones conceptuales, así como la elaboración de un estado de la cuestión que incluyó bibliografía nacional e internacional, disciplinar e interdisciplinar sobre la temática a estudiar. Este análisis documental, incorporó un relevamiento de documentación histórica sobre el área, posible de conseguir en bibliotecas de páginas web oficiales, así como la consulta y análisis de textos producidos desde organizaciones de segundo nivel, y consejos comunitarios.

(b) La segunda técnica para la producción de datos fue el *trabajo de campo*. Éste duró tres años, periodo en el cual, hubo entradas y salidas al Patía. En este realicé *entrevistas semiestructuradas* y tuve conversaciones abiertas con hombres y mujeres mayores de edad que se dedican a diferentes actividades en el valle del Patía. Líderes comunitarios, docentes, agricultores, ganaderos, amas de casa, médicas tradicionales, recolectores de diversos frutos, así como funcionarios municipales fueron los sujetos con quienes más interactué. Sin embargo, no todos fueron grabados. A algunos de ellos, las entrevistas las hice a mayor profundidad, y como parte de esta experiencia volví a recorrer -o quizás nunca las dejé de recorrer-, caminar y conversar en las planicies del Patía. Algunas de las preguntas orientadoras para las *entrevistas* fueron las siguientes ¿Qué costumbres se han perdido? ¿Cuáles se mantienen? ¿Cómo adquirieron la tierra sus familiares? ¿Cómo la perdieron? ¿Cómo se curaban las enfermedades? ¿Dónde y cómo se recolectan las plantas medicinales? De este modo, estas y otras preguntas eran detonantes para iniciar una conversación que se tornaba flexible y adquiría diferentes ritmos.

Los criterios de elección de las personas entrevistadas fueron varios; en primera instancia, me interesé que fuesen personas cuyos relatos o historias no hubiesen aparecido en investigaciones sobre el Patía; en segunda instancia, busqué que fuesen personas que realmente desarrollen las prácticas que me interesé por estudiar. Esto es, que sean individuos que realmente se dedican a tareas del campo, y no aquellos que se fueron a vivir a la ciudad y lo que narran es de algo que hacían o hicieron durante su juventud. Finalmente, para elegir algunas de las personas que entrevisté hice uso de las redes de la familia extensa patiana y seguí las orientaciones que me hicieron algunos habitantes nativos.

(c) La tercera técnica consistió en la *observación sistemática*. Esta tuvo como característica quedarme estancias de tiempo largas en la zona de estudio y escribiendo, describiendo las diferentes situaciones que se viven en lo cotidiano.

La unidad de análisis temporal para esto fue un día. Es decir, tomando un habitante negro del valle del Patía y estableciendo órdenes acerca de qué hace en un día un ganadero o un agricultor o alguien que se dedica a la medicina tradicional. Las notas tomadas fueron incorporadas en el relato y reflejan la estrategia de escritura optada en este documento.

(d) La cuarta técnica fue la *cartografía temática*. Para la elaboración de ésta, se utilizó el software ArcGIS 10.2, las capas de información sobre predios, el tamaño, localización de éstos en formato shape, fueron descargada desde el geoportal del Instituto Geográfico Agustín Codazzi -IGAC de ahora en adelante-. Para tener mayor precisión en relación con las áreas que se buscaba seleccionar, se combinó el conocimiento que tiene el autor de la zona (reconociendo paisajes de lomerío, bosques, humedales como referencias espaciales) , y al mismo tiempo, se tomó varios puntos de GPS in situ para tener mayor certeza. Igualmente, se capturó imágenes de varias actividades en las que participé a lo largo de la investigación, y usé algunas de mi archivo personal.

Observar las realidades de este territorio implicó mi participación -a veces activa- en proyectos, reuniones, seminarios, charlas en los parques o casas, risas, presencias, ausencias, intervenciones y silencios que fueron necesarios de interpretar. De tal suerte, que observar las prácticas de la gente negra en el valle del Patía supuso estar atento a lo que la gente dice, cómo lo dice e incluso con acentuaciones, énfasis y tonos en que lo dice. Un tono de voz alto implicaba una espacialidad abierta, asociada con actividades ganaderas y agrícolas, por el contrario, una voz baja significaba que se estaba pasando por un lugar de densidad simbólica o se estaba diciendo/haciendo alguna práctica cultural *secreta*.

Estas técnicas o procedimientos se vincularon a lo largo de la investigación con las orientaciones conceptuales propuestas, y a través de ellas analicé, a partir de qué tipo de prácticas las gentes negras del valle del Patía han generado sus procesos de construcción

de territorio desde 1960 al 2017, así como: qué cambios y permanencias se identificaron en las prácticas de los patianos desde 1960 hasta el 2017; a través de qué dinámicas se han dado los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra patiana desde 1960 hasta el 2017, y por último; de qué modo la gente negra del valle del Patía configura sus territorios como espacios de vida.

Las prácticas: herramientas de interpretación

El investigador que estudia sobre prácticas en grupos humanos se enfrenta a una paradoja: práctica es un concepto demasiado amplio, que puede ser aplicado a un sinnúmero de hechos que suceden en el mundo. Práctica viene de praxis, que implica acción, habilidad, destreza, experiencia, pericia, uso, costumbre y de manera simultánea, estas implican ideación, planeación y ejecución.

Santiago Castro-Gómez señala acerca de las prácticas, -inspirado en Foucault-, que ellas se refieren a lo “*que los hombres realmente hacen cuando hablan o cuando actúan*” (Castro-Gómez, 2011:31). Por lo tanto:

las prácticas no son expresión de algo que esté "detrás" de lo que se hace (el pensamiento, el inconsciente, la ideología o la mentalidad), sino que son siempre manifiestas; no remiten a algo fuera de ellas que las explique, sino que su sentido es *inmanente*. Tras el telón no hay nada que ver ni que escuchar, porque tanto lo que se dice como lo que se hace son *positividades*. Las prácticas, en suma, siempre están "en acto" y nunca son engañosas. No hay nada reprimido o alienado que haya que restaurar, y nada oculto que haya que revelar. El mundo es siempre, y en cada momento, lo que es y no otra cosa: aquello que se dice tal como se dice y aquello que se hace tal como se hace (Castro-Gómez, 2011:28).

De acuerdo con lo anterior, las prácticas son pensamientos cristalizados. Por lo tanto, estas corresponden a hechos que resultan en un momento y espacio particular dados, las cuales

se inscriben en el marco de múltiples relaciones de poder (Castro-Gómez, 2011). Son múltiples, porque:

Sólo hay prácticas en red. Para Foucault no existen prácticas que sean independientes del conjunto de relaciones históricas en las cuales funcionan. Por eso, aunque las prácticas son singulares y múltiples, deben ser estudiadas como formando parte de un ensamblaje, de un *dispositivo* que las articula. Y ese entramado no es la simple sumatoria de las prácticas singulares y heterogéneas que lo conforman, sino que funciona conforme a *reglas* (Castro-Gómez, 2011:29).

Los conjuntos o regímenes de prácticas tendrían pues una racionalidad. Es decir, las relaciones articuladoras de prácticas estarían sometidas a un orden o reglas. Esto es, “La *decibilidad* y *factibilidad* dependen de un sistema de reglas que no es directamente visible, pero que siempre está presente cuando decimos lo que decimos y hacemos lo que hacemos” (Castro-Gómez, 2011:29 énfasis añadido). Se trataría según Santiago Castro-Gómez, de una *gramática*, o conjunto de normas y reglas que “acompañan a las prácticas mismas que se transforma con el tiempo. Al cambiar las prácticas, cambia la racionalidad de las prácticas y cambian también sus objetivaciones (Castro-Gómez, 2011:30). Sin embargo, esas “gramáticas son un *a priori* histórico; son como el agua en la que nadan los peces: no las vemos, pero siempre están allí, pues sin ellas no podríamos hablar ni actuar” (Castro-Gómez, 2011:30).

Esta perspectiva de la idea de prácticas, me interesa entenderla por partes. Me concentraré especialmente, en la idea de regímenes o conjuntos de prácticas, pues ellas están dotadas de epistemes y al mismo tiempo sometidos a un orden. No es mi propósito hacer una exégesis acerca del concepto de práctica en Foucault, en realidad tomo prestada esta idea, que Castro-Gómez esquematiza de manera diáfana, porque permite inscribir la idea de práctica en clave geográfica. Esto admitiría establecer distinciones analíticas que posibilitaron entender cómo operan ciertos regímenes de prácticas en el valle del Patía.

La idea de que los conjuntos de prácticas solo se articulan en red, es decir, bajo conexiones o reglas preestablecidas, y dichas condiciones se inscriben en el marco de procesos socioculturales e históricos sedimentados a partir de relaciones de poder, es necesario reconocer que dichas reglas o procesos e inscriben y sedimentan en el marco de condiciones espaciales preestablecidas. Las prácticas es pertinente entenderlas en el marco del contexto histórico en el que emergen, pero también en las condiciones geográficas en las cuales surgen y se desenvuelven. Una práctica parecida, surgida en el mismo periodo histórico, no va a ser idéntica si nace en dos espacios diferentes.

La decibilidad, es decir, el conjunto de reglas a partir de las cuales se dice y la factibilidad, esto es, las condiciones de existencia de una práctica resultarán distintas porque *cambia la racionalidad de éstas y sus objetivaciones*. Por lo tanto, es necesario historizar y geografizar (Haesbaert, 2011b) radicalmente lo que la gente hace cuando habla o actúa en un territorio.

A lo que la gente hace en un territorio, le llamé práctica(s) espacial(es) (Lefebvre, 2013). Esto es, la cristalización de forma(s) de usar, generar y percibir los espacios (Oslender, 2008). Estas prácticas espaciales, las distinguí en dos sentidos para el valle del Patía - geografización-: a) práctica(s) del “adentro” o geosóficas¹¹ y práctica(s) del “afuera”¹²

¹¹ Teniendo en cuenta que esta investigación se propone analizar a partir de qué tipo de prácticas, las gentes negras del Valle del Patía han generado sus procesos de construcción de territorio desde 1960 hasta el 2017, he decidido hacer mayor énfasis en la idea de prácticas del “adentro”, porque ellas en tanto que prácticas espaciales articulan lo que me interesa destacar acerca de aquello que la gente negra desterritorializada y reterritorializada del valle del Patía realmente hace.

¹² Sin el ánimo de caer en esencialismos o relativismos absurdos, estas prácticas del “afuera” las representarían, primero gente negra que históricamente tuvo y conservó su tierra, es decir, son negros ricos en el contexto del Patía y de Colombia. Segundo, estas prácticas estarían concebidas en los hacendados o dueños de las haciendas ganaderas y agrícolas del Valle del Patía, los cuales evidentemente, tienen y han tenido mayor contacto – como iguales- con los negros ricos. En ambos actores sociales, -esto varía con las edades- gran parte de sus intereses han estado mediado por los vínculos con centros regionales como Popayán o Cali.

a) *Las prácticas del “adentro” o geosóficas*

Ellas tienen que ver con los saberes materiales/simbólicos que se ejercen en el territorio. Asimismo, con la racionalidad que ensamblan las prácticas del “adentro” se crean relaciones de poder a partir del proceso de conocer el territorio. Sería algo así como, *si bien tú eres el dueño de la tierra, soy yo quien sé la utilidad de cada planta, el nombre de cada ave o especie de pez en el río, también soy capaz de identificar áreas donde se podría construir aljibes en las épocas de sequía*. En una situación así, valdría preguntarse. ¿Quién en realidad ejerce el control sobre un territorio? la respuesta acertada sería que tanto colonos como patianos. Frente a estos últimos, ello es factible porque en el “adentro” se establecen procesos de aprendizaje del territorio que se inscriben en densas memorias espaciales e históricas y sedimentadas mediante de experiencias espaciales.

Las prácticas del “adentro” suponen el ensamblaje entre aquello que la gente realmente conoce¹³ de su territorio, a partir de cómo lo describe, camina y controla. Acuñado por el geógrafo J. K Wright (1891-1969), la geosofía representa una visión existencial de la geografía. Según Randle (2003) en un “*estado mental* especialmente centrado en la percepción no sólo el paisaje, sino también de otros fenómenos que ocurren sobre la superficie terrestre en los que sobresalen las complejidades de la relación hombre-medio *como* complementos de la observación metódica” (Randle,2003:837). Con más hincapié, Zusman (2013) sostiene que Wright buscaba:

superar la perspectiva occidental que universaliza procesos que tienen que ver con su propia historia. A su vez, reconoce otras formas de conocimiento sobre la superficie terrestre diferenciadas del saber científico de carácter eurocéntrico. Estos presupuestos epistemológicos sostienen su propuesta de Geosofía (Geo: tierra, Sofía: conocimiento), es decir de una historia de la Geografía que toma en cuenta no solo el estudio del conocimiento de los académicos sino también de otros sectores sociales (Zusman, 2013:53)

¹³ Conocer en este contexto, sugiere una forma de hacer territorio, esto es de construir territorialidad, a partir del uso del espacio. También implica, el poder que puede ejercer un individuo o un grupo social sobre ese territorio, a partir del conocimiento que tienen del mismo.

Terrae incognitae fue la metáfora que usó Wright para hacer referencia a aquellas tierras inexploradas (Wright, 2014). Este autor, distingue tres variedades de *terrae incognitae*. La primera describe aquellos territorios que estaban más allá de las posibilidades del conocimiento y representación por parte de geógrafos y cartógrafos de la civilización occidental. Esta incapacidad de representar el mundo más allá de las fronteras conocidas y con los medios disponibles de la época conducía a que, las tierras desconocidas fueran nombradas en los mapas medievales europeos como *terrae incognitae*. Sin embargo, estas tierras desconocidas para los cartógrafos medievales eran conocidos por parte de los habitantes del territorio desconocido (Wright,2014). La segunda variedad de tierra incógnita tiene que ver con el carácter diferenciado que adquiriera esta:

Lo que es tierra incógnita para todos los propósitos prácticos para una comunidad aislada es más vasto que la tierra incógnita para los miembros de esta Asociación. En consecuencia, según nuestro punto de vista, son *terrae incognitae* personal, comunitaria o nacional: son *terrae incognitae* para diferentes tradiciones culturales y civilizaciones (Wright, 2014:6).

En la tercera Wright, enuncia que la geografía presenta sus tierras incógnitas o lugares desconocidos. Según este autor, “Hay dos grados de conocimiento geográfico: el conocimiento de los hechos observados y el conocimiento derivado de una inferencia razonable de los hechos observados, con los cuales llenamos los vacíos entre los primeros” (Wright, 2014:7). En el primero se sostiene que, sí la tierra incógnita supone un área sobre la cual prevalece la total ignorancia, pues ningún área sería *terrae incognitae* ya que la ciencia -geográfica- ha avanzado lo suficiente para llenar aquellos conocimientos incompletos” (Wright, 2014). Sin embargo, si se parte de la imaginación, esto sería, del conocimiento derivado de alguna inferencia, entonces la tierra incógnita sería concebida “como un área dentro del cual no se ha registrado ningún hecho observado en la literatura científica o en los mapas” (Wright, 2014:7). Esto supone que toda la tierra sería como un rompecabezas enorme en donde cada pieza sería una tierra incógnita. Es decir:

un área que debe ser mapeada y estudiada meticulosamente por un ejército de micro geógrafos, gran parte de su geografía siempre seguirá siendo desconocida,

y, por lo tanto, si no hay una tierra desconocida hoy en día en sentido absoluto, tampoco hay una tierra absolutamente retenida (Wright, 2014:7).

Precisamente, no existe territorio totalmente conocido, sino que la gente en el marco de sus procesos históricos, socioculturales, económicos y territoriales ordena y clasifica cualitativa y cuantitativamente lo que conoce de sus territorios convirtiéndolos de *Terrae incognitae* personal a *Terrae cognitae*¹⁴ personal. Estas últimas según Lindon:

(...) constituyen los territorios que cada persona percibe, conoce (lo que incluye la posibilidad de hablar de ellos, narrarlos, sentirlos...) y en los que se actúa o se desarrollan las prácticas cotidianas. Así, la constitución de un lugar en el territorio conocido de una persona supone tomar contacto directo con él, por estar en el lugar, sentirlo, pensarlo, hablar sobre y acerca del lugar, y como no podía omitirse, actuar (obrar, hacer...) en el lugar, lo que siempre implica dejar alguna huella o continuar el proceso siempre inconcluso de modelar el territorio (Lindon, 2011:17).

De esta manera, las prácticas geosóficas son construidas a partir de los procesos y escenarios en los que se desarrolla la vida cotidiana, es decir, los ámbitos en los que se desenvuelve el diario vivir en el valle del Patía y los patianos, construyen territorialidad material y simbólicamente. Ello se expresa en actividades como: siembra de productos agrícolas, búsqueda de las *huellas del ganado*, recolección de frutos silvestres, pescar, cortar mate, así como la recolección de plantas *frías* y *calientes*. Lo señalado, vienen a significar prácticas del “adentro”, *creadas a partir de la experiencia de habitar el espacio el Patía, y de códigos culturales históricamente creados y espacialmente compartidos en este territorio por la gente negra*. Ahondando en esta perspectiva, los escenarios y las memorias espaciales asociados a ellos no deben ser explorados en tanto espacios fijos, sino más bien móviles.

Las prácticas del “adentro” se desarrollan en distintos espacios culturales al interior del valle que son objeto de descripciones, representaciones y clasificaciones por parte de las

¹⁴ Para profundizar sobre estas ideas de las geografías de la experiencia ver Lowenthal (1961).

poblaciones negras. Así, las vegas, islas, rozas, montañas son territorios con descripciones y significaciones espaciales distintas. En ellos, se hacen los rezos denominados culturalmente como *secretos*, se tornan importantes los ciclos de la luna, adquiere relevancia la *mano de la mujer* para la siembra de productos agrícolas. Igualmente, estos lugares condensan una memoria espacial para sus habitantes, mediante la cual reconocen las cualidades del lugar. A manera de ilustración, el carácter *pesado de un espacio* se presenta en parte, porque es *sólido*, lo cual significa que un espacio es pesado, debido a que es solitario, el poco movimiento, a su vez, lo aleja del mundo de lo humano. El “adentro” no es una unidad, en realidad, el “adentro” despliega múltiples adentros. Un “adentro”- “adentro”, “adentro”-“afuera”, que moviliza de diferentes maneras y en énfasis diferentes los modos en que la gente negra construye su territorio.

Lo señalado hasta aquí corresponde a aquello que la gente conoce y hace en el valle del Patía, a partir de reglas consuetudinarias constituidas en un dispositivo movilizado para que las prácticas del “adentro” sean realizadas y al mismo tiempo, adquieran sentido o sean entendidas en el marco de la memoria histórica y espacial de la gente negra patiana. Ellas implican el conocer, controlar y describir el territorio a partir del caminarlo. Desde esta perspectiva entonces, el territorio no solo deviene en espacio practicado (De Certeau, 1999), sino esencialmente en un potente dispositivo de aprendizaje, a partir del cual la gente negra construye territorio o territorialidad, a partir de las prácticas del “adentro”.

b) Las prácticas del “afuera”

Si bien están vinculadas con las anteriores, se refieren a cierto tipo de actividades, como la ganadería, el cultivo de ciertos productos agrícolas, la extracción de materiales para la construcción, de oro, maderas, entre otros. Las he denominado prácticas del “afuera”, porque su posibilidad de existencia es en relación con otros espacios, es decir, existen relaciones con un “afuera” que va más allá de la espacialidad del “adentro”. En otras palabras, la ganadería entendida como actividad económica, -no cómo practica cultural-,

va hacia ciudades como Cali, Popayán o Pasto, la minería es otro renglón que, en este mismo sentido, su existencia es posible mediante la venta del oro o del carbón a empresas agroindustriales de Cali. En síntesis, en esta mirada hacia el “afuera” de las prácticas, los escenarios donde ellas se desarrollan no contribuyen a generar prácticas ancladas al lugar, sino más bien, que su característica es la posibilidad de interrelación, intercambio, movilidad, multiescalaridad que generan entre el valle del Patía y otros espacios regionales.

Es esta posibilidad de intercambio, lo que permite ver como los lugares reciben la modernización de forma diferenciada. Las variedades de semillas, así como el mejoramiento en la infraestructura, el uso de pesticidas, fertilizantes, maquinarias se adaptan a las características del lugar generando a partir de estos encuentros, una serie de cambios en las prácticas anteriores. De tal forma que, a cada evolución técnica, le corresponde una nueva forma de usar y generar el espacio (Santos, 1990). Esta sería la segunda particularidad de estos regímenes de prácticas espaciales. La interrelación con otros espacios sería entonces, la precondition espacial -causa necesaria, pero insuficiente-, para que se den ciertas *formas* de usar, generar y percibir el espacio. El “afuera”, al igual que el “adentro”, no corresponde a una unidad, en tanto posibilidad de interrelación con otros territorios, las prácticas del afuera se integran a partir de un “afuera”-“adentro”, “afuera”-“afuera” para construir territorio en el Patía.

Las prácticas del “adentro” y “afuera” vistas de forma separada, sugieren que hay una distinción entre ellas. En primera instancia, el “adentro” o los “adentros”, implican aquello que *la gente negra des y re-territorializada*¹⁵ hace cuando hablan y actúan, a partir de su pluriverso cultural. Por lo tanto, en el “adentro” hay un mayor componente de elementos simbólicos, los cuales están asociados con modalidades de conocimiento local, prácticas

¹⁵ En esta parte, estoy haciendo especial énfasis en la gente negra y pobre del valle del Patía. Es en ellos que me concentré para indagar el “adentro”.

tradicionales de producción, ancestralidad, territorialidades negras, entre otros, que posibilitan la materialización o cristalización de las prácticas del “adentro”.

Las prácticas del “afuera” implican aquello que *alguna gente negra*¹⁶ hace cuando actúan. Es decir, aquí las prácticas no solo involucran lo que la gente dice, sino esencialmente, lo que *la gente hace* y el modo en que esto se puede visualizar en un territorio. Esto permitió dialogar con una perspectiva que no se sostenga de la idea de lo negro como unidad, pues no todos los patianos ha sido desterritorializados. Dado lo anterior, el énfasis de este trabajo es en la gente negra que a partir de las prácticas del “adentro” ha conocido, descrito, caminado, en suma, representado al valle del Patía y a partir de ahí generado sus procesos de construcción de territorio. En definitiva, las prácticas del “adentro” y “afuera” constituyen regímenes de prácticas construidas a partir de procesos históricos y geográficos que se dan a partir de la interrelación entre lo que la gente negra des y re territorializada conoce, hace y dice en un territorio.

Reflexiones de un geógrafo afrodescendiente del “adentro-afuera”

Recuerdo que en las tardes después de salir del colegio, una de mis mejores estrategias para evitar ir a *rodear* las vacas a Miraflores, -actividad que nunca me gustó-, era ir a la biblioteca que había en la casa cural. En ese lugar, en las épocas en que no había computadores (al menos para mí acceso), tenía a mi disposición una serie de libros antiguos desde astronomía, historia, geografía, física, química hasta un diccionario de la editorial francesa “*Larousse*”. La lectura de estos, junto con los documentales acerca de la segunda guerra mundial y sobre fauna africana, abrían mi imaginación a una *terrae incognitae* que me llevó a pensar que había muchas geografías e historias por descubrir “afuera”. Sin embargo, “adentro” aún faltaban cosas por hacer: mi primera bicicleta me

¹⁶ Aquí usé *alguna gente negra*, para referirnos concretamente a patianos que históricamente han tenido posiciones privilegiadas. No se trata de desconocer que son parte de una cultura, sino más bien, es demostrar como estos se intervienen en ella, de forma diferenciada. Es por esto, que la ganadería extensiva, junto con la burocracia local y regional, es parte de los principales intereses de estos sujetos.

ayudó en esa labor, pues los fines de semana madrugaba con mis amigos o primos y recorríamos fácilmente hasta 20 kilómetros.

Hacia el corregimiento de Angulo era uno de mis viajes favoritos, allá el río Patía hace playas bonitas para bañar, y además contrario a la vereda de Miraflores, en esta zona no tenía vacas que ir a *rodear*. Salíamos del pueblo atravesando los campos cultivados de maíz y sandía, para luego cruzar el viejo puente en la vía hacia el río. Teníamos al frente el cerro El Manzanillo, y en dirección a él, potreros de haciendas ganaderas, samanes, cultivos de algodón, más allá algunas vegas y espacios con mayores arbustos en aquella época que ahora. Al occidente, imponente la cordillera occidental como espacio de frontera cultural entre “nosotros” y “ellos”, los “indios” de las montañas. En el piedemonte cordillerano con sus tierras rojas, se veían en la distancia capas desnudas de vegetación y parches verdes, que todos sabíamos que eran cultivos de uso ilícito. Luego descendiendo al sur del valle interandino: aparecieron muchas casas, todas seguían la dirección de la polvorienta carretera en la que andábamos; el paisaje se transformó. Las personas que veíamos eran jóvenes y niños que estudiaban en nuestro colegio y algunos amigos nuestros, pero vivían en la zona rural y desconocíamos concretamente cuales eran sus veredas de origen. Nos deteníamos, saludábamos, tomábamos agua, continuábamos la marcha. Luego llegamos a un cruce, giramos a la derecha y se abrió un río enorme a nuestros ojos: el Patía. Nos detuvimos, bañamos y salimos.

Nací y me crié en el valle del Patía: he hecho esta travesía caminando, en bicicleta, motocicleta y auto varias veces. Cuando era joven, veía aquellos campos cultivados o con ganado cebú que pasaban de un lado para otro. La pregunta que me hacía es ¿de quién es esta finca? La respuesta generalmente era: es del doctor Alfredo, de Guillermo Alberto, de María Alejandra, hijos del primer colono blanco/mestizo que llegó al Patía (Ver Mosquera-Vallejo, 2019). Otra respuesta común era y sigue siendo, es eso pertenece a un *mafioso* o a un rico de Cali o Popayán. No muy lejos de ahí. Es decir, en otra vereda, la pregunta sobre el propietario de una finca que queda al frente de una casa de mi madre, la

respuesta era la misma: esa finca es del doctor Mosquera. Todos ellos comparten un elemento en común: son gente de “afuera”. Nosotros, personas del “adentro”, sentíamos cerca y al mismo tiempo lejos estas tierras que son parte de parte de nuestro “adentro” espacial y colectivo como patianos.

Al reflexionar a partir de mis propias experiencias, se hizo necesario que, como parte de la metodología de la investigación, ésta tuviese un proceso de autorreflexividad.¹⁷ Admito entonces: que esta pesquisa no es libre de contaminación sensorial y cultural. Investigar sobre el Patía, y al mismo tiempo, haber nacido en estas planicies ha implicado compartir una serie de prácticas, experiencias, significados y probablemente orientaciones colectivas con otros patianos. También debo reconocer, que llevo más de una década viviendo en el “afuera”. Primero como estudiante de geografía en Popayán y ahora haciendo un posgrado en el exterior. Esto rápidamente me llevó a ser consciente que mi trayectoria de vida, que es la continuación de la historia de vida de mi familia, articulaba complejas dinámicas de clase, genero e historia que me condicionaba el vínculo a establecer con otros patianos.

¹⁷ La autorreflexividad, ha atravesado en gran medida los análisis, lecturas e interpretaciones que se han derivado de la pregunta de investigación. Esto me llevó a problematizar algunos aspectos relacionados con mi pertenencia a la comunidad que investigo. En este sentido, he utilizado las categorías de “adentro” y “afuera” no solo como una forma de posicionarme frente a este espacio políticamente, así como en cuestiones de clase social y género, sino también en tanto categorías de análisis para pensar desde y acerca de ciertas prácticas espaciales. Nótese que no estoy pensando el “adentro” y “afuera” como analogías o sinónimos de las categorías *etic* y *emic* que se usan en las etnografías en antropología. De hecho, el mismo proceso de autorreflexividad implica una distinción en términos metodológicos frente a estas perspectivas. Me interesa el “adentro” y “afuera” y los procesos de autorreflexividad asociados a ellos, porque permite conectarse con la gente desde lo más próximo a lo más lejano, usando de esta manera diferentes escalas de análisis en la reflexión. En la antropología, autores como Gupta y Ferguson (1997), han cuestionado esta idea jerárquica según la cual, una autentica etnografía se hace en los sitios con mayor alteridad posible en relación con el investigador. Esto parte del supuesto, de que, para hacer un buen *campo*, se debe ir a lugares lejanos de casa. Estrategia criticada por estos autores, pues para ellos, hacer el trabajo de campo en *terrae incognitae*, “permite ciertas formas de conocimiento, pero bloquea otras” (Gupta y Ferguson, 1997:115). Esto se presenta como un desafío sustantivo cuando el autor, es parte de la comunidad a estudiar. Lucila Gayané Tossounian, basada en los citados antropólogos, elabora una serie de reflexiones sobre una antropología nativa, siendo ella de origen armenio y estudiando estas poblaciones en Buenos Aires, sostiene que Gupta & Ferguson, proponen la noción de “*localizaciones cambiantes* para sugerir que, aun cuando el etnógrafo es «nativo» de la comunidad estudiada, es *insider* (es alguien de adentro), el sujeto se encuentra posicionado dentro de ese grupo: las relaciones pueden ser de cercanía, de tensión, de ambivalencia, y de diferencia” (Tossounian, 2007: s/p). La autorreflexividad, no es asunto que solo involucra en términos disciplinares a la antropología, en campos como los estudios culturales, cuyas preguntas de investigación encapsulan sus propias problemáticas, este encuadre metodológico se ha usado en algunas investigaciones. Para ampliar esto ver (Mesa-Urdaneta, 2017).

Por lo tanto, el hecho de ser “nativo” de la zona, no era necesariamente garantía para desarrollar magistrales entrevistas. En realidad, para los investigadores que somos del “lugar” y que, en términos de las lógicas culturales, sociales y políticas de este, somos sujetos extraños “*outsider*”, *porque hemos obtenido algún grado instrucción académica*, estamos en una *posición ambivalente*¹⁸. Esto es, como me dijo un vecino del corregimiento de Angulo, le doy la entrevista, pero me tiene que pagar. La ambivalencia tiene que ver con estos elementos: probablemente, el señor que me cobró por la entrevista me veía como patiano, a través de mi familia, esto es, a partir de mis padres y hermana. Mi nexos con ellos es lo que a sus ojos me definía como alguien del “adentro”, mientras que, como individuo, le representé el “afuera” en la medida en que el lenguaje, la forma de vestir, el peinado, el acento, entre otras cosas, le representaban una exterioridad. Esta misma situación, es decir, que me asociaran como parte de un “adentro” a través de mi familia y “afuera” como individuo es algo que noté a lo largo de la investigación.

Con base en esto, el “adentro” y el “afuera” no correspondieron únicamente a dos categorías a partir de las cuales pensé acerca de prácticas y conocimientos lugarizados en

¹⁸ Esta ambivalencia se hizo notoria durante los procesos de autorreflexividad en el trabajo de campo. Ir y venir, entrar y salir, me permitió abordar desde diferentes perspectivas y con distinto detalle el problema de investigación. El trabajo de campo, metodología con larga trayectoria en la geografía humana fue una de las herramientas metodológicas que usé. Zusman (2011), señala cuatro modos de como se ha concebido el trabajo de campo en la geografía. En primera instancia, la exploración y el trabajo de campo; en segunda, el trabajo de campo define un método “propio” de la geografía; en tercera, el trabajo de campo y el compromiso social, y en cuarta instancia, el método etnográfico y las políticas de trabajo de campo. La autorreflexividad, o para decirlo de otra forma, la autoetnografía que contiene en algunas partes la tesis, es fiel a esta última etapa subrayada por Zusman (2011). En ella, se observó “un interés por reflexionar sobre la posición del investigador en el campo, sus condicionantes sociales y políticos, y las relaciones de poder que se establecen entre el investigador y sus informantes.” (Zusman, 2011:23). Desde esta lectura, el trabajo de campo, si bien es cierto que implica ciertos “compromisos políticos e ideológicos” (Zusman, 2011:23), cuando se es nativo de la zona de estudio, puede implicar mucho más que eso. Se trata entonces, no solo de una escritura, sino de una descripción y reflexión marcada por las vivencias. *Escrivivencia*, es el concepto que retoma de la literatura negro-brasilera, la geógrafa Geny Guimarães, (2020), para articular en la investigación “la subjetividad como parte de la metodología que junto con la propuesta del método “desde adentro” se propone analizar un proceso que es individual y colectivo para grupos socio-raciales negros, además, para hacer una ciencia que tenga el sentido que necesitamos: sentir, ser, estar, pensar el/en el mundo” (Guimarães, 2020: 297-298). Finalmente, no sobra destacar que las ambivalencias del “adentro” y “afuera” guiadas por la autorreflexividad, no solo se van a reflejar en los giros que tomó la escritura, sino en la tensión frente al posicionamiento político y territorial que se marcó en relación con algunas dinámicas de construcción de territorio.

el valle del Patía, sino además han constituido una estrategia de acercamiento y alejamiento. El “adentro” me permitió situarme y profundizar en determinados elementos que están atravesados por experiencias cercanas. Finalmente, el “afuera”, fue analizado desde el alejamiento que implica el lenguaje cartográfico de los mapas y cuadros estadísticos, y desde la cercanía que suponen las historias de vida.

1. CAPITULO. APERTURA. FRAGMENTOS DE LA MEMORIA DEL LUGAR EN EL PATÍA

1.1. Introducción

En este capítulo me propuse construir fragmentos de la memoria del lugar en el valle del Patía. Para ello recurrí a varias estrategias: la primera de ellas es la descripción “empírica” del lugar. Esto es, narrar al Patía como un valle interandino, que tiene ecosistemas de bosque seco tropical, con periodos largos de sequía, un régimen bimodal de lluvias, entre otros aspectos. Sin embargo, los fragmentos están compuestos de partituras que componen el texto. Entre estas partes, la historia territorial es la principal. Ella inicia desde la colonización a la zona en el siglo XVIII, que dio origen a procesos casi simultáneos. Esto es, reales de minas que rápidamente se convirtieron en haciendas ganaderas, y platanares que fueron la unidad económico-productiva principal de libres y cimarrones que moraban en el Patía.

La historia territorial descrita inició con el análisis acerca de la localización del Palenque del Castigo. Para ello recurrí a fuentes secundarias y primeras. Entre las secundarias, está el clásico texto de Francisco Zuluaga sobre *Guerrilla y Sociedad en el Patía* (1993) en donde estudia los procesos de colonización a la zona en el XVIII, así como el bandolerismo y las guerrillas patianas del XIX. Igualmente, usé el documento *Maravillas de la Naturaleza* de Fray Juan de Santa Gertrudis, el cual contiene información relevante sobre la zona en el XVIII. Este documento fue la única fuente primaria que consulté para indagar sobre el Palenque del Castigo, pues si bien para este análisis resulta interesante saber dónde era exactamente su localización, esto hubiese desviado los fines de la pesquisa. Sin embargo, debido a que es necesario reconocer la importancia de los Palenques en los pueblos negros, y especialmente la práctica del cimarronaje, sobre ésta

realicé algunas reflexiones. Después de esto, hice una descripción acerca de las haciendas ganaderas y sus tamaños, así como de los platanares y haciendas en tanto dos modalidades de territorialización temprana en el Patía. Luego, indagué sobre las guerrillas en el valle del Patía. Para esto se recurrió a una fuente primaria: los escritos del historiador José Manuel Restrepo del siglo XIX.

En ellos destacué elementos que subraya el autor, que me sirvieron para elaborar el siguiente argumento, que dicho de paso, es la misma conclusión a la que llega el académico decolonial Adolfo Albán en sus trabajos sobre el Patía. Los negros del valle del Patía incorporaron una serie de prácticas de resistencia que se iniciaron desde el palenque del Castigo, el trabajo en las haciendas, y en las guerras. Ello ha constituido una sociedad que no solo resistente, sino que esa resistencia, se convierte en una re-existencia. Finalmente, estos procesos de re-existencia- concepto de Albán (2007) en el sentido trabajado aquí- en el valle del Patía se van a presentar de múltiples maneras: la música, el descarte, la gastronomía, entre otras representaron formas a partir de las cuales la sociedad patiana ha re-existido.

1.2. Descripción “empírica” del lugar

El viaje desde Cali hacia Pasto es de *altibajos*. La primera ciudad, localizada en un valle interandino, después de salir de ella, se descende hacia el sur de estas planicies y se llega al municipio de Jamundí. A la izquierda y derecha los monocultivos de caña de azúcar se integran con las construcciones de ingenios azucareros, y empresas de una zona franca. A excepción del mal estado de la vía, el viaje no resulta del todo desagradable. Diferentes tipos de paisajes, con ríos, cultivos y poblaciones se van intercalando. A medida que se sale del departamento del Valle del Cauca, y se “adentra” en el Cauca, se va dejando atrás el valle interandino. En ambos departamentos, el valle que forma el río Cauca se caracteriza por la presencia de poblaciones negras asentadas en ellos desde la época colonial. El primer municipio importante en el Cauca, siguiendo la ruta por la carretera panamericana es Santander de Quilichao, después de pasar este pueblo, las planicies (1000

msnm) van desapareciendo para ir dando lugar a una serie de paisajes de lomerío. Además del cambio en la apreciación visual del paisaje, se va notando la ausencia de la gente negra entre más se asciende en la cordillera.

Los paisajes de lomerío dan lugar a un cambio no solo en el tipo de población, sino también en los cultivos. El paisaje de la caña de azúcar da lugar a uno cafetero. Pronto se llega una cota de los 1900 msnm, para mantenerse durante más de cuatro horas entre esta altura y los 1700 msnm. El paisaje formado por cultivos de café se empieza a combinar con potreros para el desarrollo de actividades ganaderas, y con cultivos de pinos y eucaliptos.

En este viaje pronto se llega a Popayán, una ciudad de origen colonial con olor a humedad, robles, pinos y eucaliptos. Después, se atraviesan otros pueblos, al igual que montañas imponentes en donde las cordilleras central y occidental parece que se unieran. Esta zona es importante hidrográficamente porque en ellas se encuentra la divisoria de aguas que fraccionan dos de las cuencas hidrográficas más importantes del país: el Cauca y Patía. Veinte minutos antes se ha pasado el río Cauca en Popayán, y en el pueblo que sigue, Timbío pasa un río homónimo.

Después de haber mantenido una altura estable, se comienza a descender. Varios drenajes y ríos deben ser atravesados. Uno de ellos: el Quilcacé. Éste queda entre los municipios de Rosas y la Sierra. Al llegar a este último, y en medio de las estribaciones de la cordillera central empieza a aparecer el espacio cultural patiano. Inicialmente, son comunidades que están a los 1300 metros sobre el nivel del mar. Mientras se avanza serpenteando por la carretera panamericana, los ríos Quilcacé y Timbío hacen lo mismo por otra ruta. Al paso por la vía, se encuentran más poblados de gente negra: Piedra Sentada y algunas veredas ubicadas en la meseta. Al descender los drenajes, pasa lo mismo. El siguiente pueblo es El Bordo, desde ahí se aprecia al fondo el valle del Patía. Mientras tanto, los ríos Quilcacé y Timbío, se unen en una localidad llamada El Hoyo, y el drenaje resultante comienza a denominarse el río Patía. Solemne, poderoso, rebelde. Así se muestra el valle del Patía; localizado al suroccidente de Colombia, territorio objeto de la presente investigación.

Figura 1 Panorámica del valle del Patía



Fuente: Fotografía del autor, (2020), tomada desde Balboa-Cauca.

Concretamente, me interesé en las veredas¹⁹ de El Carmelito, Miraflores, San Pedro y el corregimiento de Patía como unidades de análisis para pensar los procesos de construcción de territorio de los patianos. En términos biofísicos, este espacio interandino presenta alturas entre los 500 y 1000 msnm. Las temperaturas oscilan entre los 33°C a 38°C durante los meses de sequía. Asimismo, presenta una precipitación mensual promedio de 140 (mm), siendo los meses de octubre, noviembre y diciembre los más lluviosos. Durante estos meses las temperaturas varían entre los 18 °C y 24°C. Por otra parte, una de las particularidades biofísicas de esta zona, es que ahí se encuentran parte de los ecosistemas de bosque seco tropical (Bs-t) en Colombia.

¹⁹ Esta corresponde a la unidad político-administrativa más pequeña en Colombia en las zonas rurales. Es decir, un departamento (región político-administrativa) se divide en municipios, y estos a su vez se dividen en corregimientos, los cuales se dividen en veredas. A lo que en Argentina y Chile se le denomina vereda, en Colombia sería el equivalente a andén o corredor.

Estos bosques se caracterizan por ser formaciones boscosas entre los 0 y 1000 msnm, en áreas con temperaturas superiores a los 24 °C, y precipitaciones que oscilan entre los 700 y 2000 mm anuales. Parte de la cobertura vegetal del Patía está concentrada especialmente en corredores biológicos, usados como cercas vivas y también por los corredores de vegetación riparia que siguen el curso de los drenajes. No sobra destacar, que:

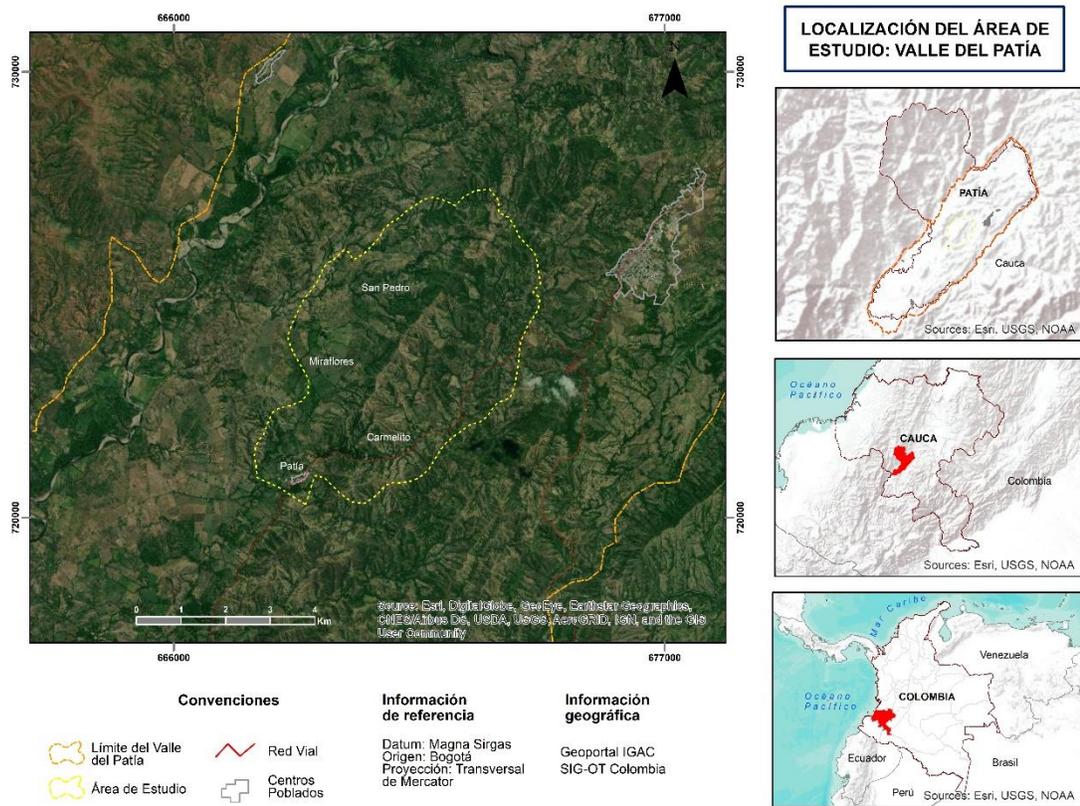
La importancia que tienen estos ecosistemas radica en la presencia de una alta biodiversidad de flora y de fauna en comparación con otras zonas no riparias, es el refugio de especies vulnerables de plantas y animales, ya que proveen de hábitat a gran cantidad de especies silvestres y actúan como corredor biológico entre las especies de mamíferos como las ardillas (*Microsciurus mimulus*), Chucuros (*Mustela frenata*), asimismo sirve de hábitat para ciertas especies de aves (Mosquera-Vallejo, 2015:31).

En cuanto a la hidrografía, la presencia de 22 humedales y 10 microcuencas, que vierten sus aguas al río Patía, cuyos tributarios son:

Quebrada Palobobo, que nace en la cabecera municipal del municipio de Patía, es decir, en El Bordo y atraviesa veredas Como el Estanquillo, Chondural, La Florida, El Carmelito, el corregimiento de Patía, la vereda El Rincón, Angulo y Manga Falsa, para depositar sus aguas en el río Patía. La microcuenca Palobobo, aunque recibe aportes de otros drenajes, en las épocas de sequía su caudal disminuye por completo, especialmente en las siguientes veredas: La Florida, Carmelito, Angulo y en el corregimiento de Patía, ya que en las otras veredas quedan reductos de flora que impiden que se seque por completo, dejando pequeñas acumulaciones o charcos de agua en los lugares provistos de vegetación (Mosquera-Vallejo, 2015:23).

Los suelos tienen una aptitud que va de moderada a baja, y está clasificada en diferentes taxones que dividen las unidades paisajísticas del valle tal como ha sido descrito en estos trabajos (IGAC, 2009; Mosquera-Vallejo, 2015; entre otros).

Figura 2 Localización del área de estudio



Fuente: Elaboración propia con base en IGAC (2020)

El valle del Patía está habitado principalmente por poblaciones negras, asentadas en diferentes corregimientos y veredas, que siguen una estructura lineal de poblamiento cuyo origen se remonta a la consolidación de las haciendas ganaderas a mediados del siglo pasado, e igualmente, algunas veredas están pobladas siguiendo el curso de ríos y quebradas del valle.

La economía se basa principalmente en la ganadería y agricultura. No obstante, lo anterior tiene diferenciaciones. En las zonas al sur de las planicies, donde los procesos de erosión y desertificación están más consolidados, la economía principal de la gente negra es el

comercio y venta de diferentes productos a orillas de la carretera panamericana. En las zonas de centro del valle, que son las áreas donde se hizo mayor énfasis, la gente se dedica a la ganadería y agricultura. En las zonas más alejadas de la carretera panamericana, los pobladores se dedican a la minería y agricultura en pequeña escala. Esta descripción somera, evidencia diferencias entre lo que los patianos hacen; la razón de esto se explica en la tenencia de la tierra. Las zonas del sur del valle del Patía no tienen prácticamente minifundios, las haciendas que se encuentran allí tienen extensiones de 780 has., 690 has, y algunas con más de 1000 has. El resto de los predios tienen extensiones de que oscilan entre las 100 y 300 has.

Como consecuencia de lo anterior, la gente de corregimientos como El Estrecho, se dedica a la venta de productos locales en la vía panamericana. En la zona más hacia el centro de las planicies, esto no sucede así estrictamente. Si bien, existe una altísima concentración en la tenencia de la tierra, también hay un considerable número de minifundios, por lo que los patianos de esta zona, se dedican más a actividades agrícolas y ganaderas. La gente que vive en la parte más *profunda* del Patía, es decir, a las orillas del río o alejadas de la carretera panamericana, se dedican a la minería y agricultura en pequeña escala. Esto se entiende por las altas concentraciones en la tenencia de la tierra, y la existencia de pocos minifundios.

Por último, es importante subrayar que el valle del Patía se enmarca en un contexto más amplio, que es el suroccidente de Colombia, por ello la descripción inicial a modo de viaje. Esta zona es un escenario diverso en términos socioculturales, (grupos indígenas, comunidades negras, mestizos campesinos, blancos), biodiverso (Chocó biogeográfico, amazonia, cordillera occidental y central de los andes, valles interandinos del río Cauca y Patía) atravesado por múltiples conflictos (armado, tierra, minería ilegal).

Ahora bien, la presencia de gente negra en el valle del Patía se puede rastrear desde la época colonial. Esta zona no fue precisamente un área que despertó gran interés en los colonizadores españoles. El oro considerado por ellos como de poca ley, es decir, de escasos quilates no fue suficiente estímulo para la colonización. Las explicaciones de esto,

no solo se reducen a la calidad del oro. Factores climáticos, topográficos, así como la belicosidad de los indios Sindagüas constituyeron elementos que marcaron el escaso interés hacia esta zona. Especialmente, los factores climáticos, así como lo *indómito* que representaba esta región eran parte de los elementos explicativos para la tardía colonización del Patía, pues las primeras avanzadas mineras a la región se dieron hacia 1726 (Zuluaga, 1993), periodo aproximado en el que se tuvieron lugar procesos de *cimarronaje* por parte de esclavizados de diferentes áreas de lo que hoy corresponde al suroccidente de Colombia hacia lo que es el valle del Patía y la fosa del Patía.

Sin embargo, antes de continuar con esta descripción del “lugar”, es necesario hacer algunas aclaraciones de orden conceptual que permiten dibujar los contornos de este capítulo. Hay una distinción entre los conceptos y palabras (Trouillot, 2011). Podría decir que la palabra es un *sitio* y los conceptos son los procesos de articulación. Una palabra encapsula diferentes conceptualizaciones. Estas a su vez, suponen diferentes modalidades de entramados conceptuales. Los conceptos son articuladores de experiencias históricas y espaciales. Una misma palabra, no tiene la misma conceptualización todo el tiempo y tampoco en todo espacio. Son polivalentes. Según este antropólogo haitiano:

Las palabras no son conceptos y los conceptos no son palabras. Las palabras y los conceptos se interrelacionan de maneras complejas, algunas veces sobreponiéndose, algunas veces anulándose mutuamente. La misma palabra puede expresar varias conceptualizaciones. Una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue (Trouillot, 2011: 178).

La palabra *negro* ha sobrevivido a diferentes conceptualizaciones y asociaciones. Por ejemplo, la esclavitud en la Nueva Granada se heredaba por línea materna, por lo tanto, muchos de los esclavizados no eran personas estrictamente negras. Junto con esto, hay diferentes regímenes de negrura, que cambian de acuerdo con el tiempo y al lugar. Para colocar un ejemplo contemporáneo, negro en Argentina tiene asociaciones, que tienen que ver con mestizo pobre de cabello negro o extranjero, mientras que, en la costa Caribe

colombiana lo negro se vincula con gente de San Basilio de Palenque, el Chocó, o personas de ciertos fenotipos. Esta palabra en ocasiones se cambia por la de moreno, que en aquel contexto sociocultural, es un eufemismo para nombrar a una persona negra. Es quitarle densidad a la carga *simbólica* de ser negro, al menos en el lenguaje. Aquí evidentemente las palabras implican maneras de nombrar y los conceptos, suponen prácticas articuladas con modalidades de nombrar y describir.

Esta breve descripción hecha con la palabra negro, es necesario hacerla con la categoría de *cimarronaje*, debido a que la zona de estudio está atravesada por la experiencia colonial del cimarronaje. Los conceptos, articulan, recrean y decantan prácticas históricas y espaciales. Por lo tanto, la idea de lo cimarrón debe ser entendida en dos ámbitos: primero en términos de su inteligibilidad histórico/espacial, y segundo, a partir de su posibilidad de construir disputas y heterogeneidades. En el primer sentido, el cimarronaje inicialmente hacía referencia en el Nuevo Mundo, al ganado que había huido a las montañas. Sin embargo, este término, desde mediados del siglo XVI empezó a ser utilizado para nombrar a negros rebeldes que huían de las minas y haciendas (Navarrete, 2001). Para el caso de la Nueva Granada ésta constituyó una práctica que se extendió de norte a sur desde el siglo XVI hasta el XVIII. Ella implicaba estrategias de sobrevivencia activa, como la construcción de trampas, la huida a zonas de topografía difícil para complejizar sus localizaciones. Este tipo de resistencia no fue la única que se presentó; la falta de ganas en el trabajo o la desobediencia fueron otras modalidades de resistir sin necesidad de huir, que es necesario pensarlas como modos de cimarronaje, en tanto que implicaban una actitud de insurgencia pasiva.

El cimarronaje supuso la construcción de una serie de experiencias políticas, epistémicas, territoriales, socioculturales, que el colonialismo trató de borrar. Experiencias que de acuerdo con el intelectual afrocolombiano Santiago Arboleda, pueden ser releídas en tanto proyectos descoloniales que los negros desde un comienzo empezaron a gestar (Arboleda, 2011). Sin embargo, desde mi perspectiva, afirmo que así como la experiencia colonial constituye nuestro presente, pero no solo de los colonizadores, sino también de los

colonizados (Restrepo, 2005b), es porque es preciso reconocer que las experiencias de cimarronaje no desaparecieron con el fin de los Palenques, sino que ellas se inscribieron en prácticas del “adentro”-“adentro” y “adentro”-“afuera”, es decir, a partir de pensamientos cristalizados en los sistemas cosmogónicos, vehiculizados por medio de la música, baile, oralidad, saberes locales, en la poesía. En síntesis, en la construcción de territorio.

El poema de Candelario Obeso²⁰, que expongo a continuación, es una prueba de ese pensamiento cristalizado convertido en verso:

Canción der Pejcaró

Ahí viene la luna, ahí viene
Con su lumbre i clarirá;
Ella viene i yo me voi A pejca....

Trite vira e la der probe,
Cuando er rico goza en pá,
Er probe en er monte sura
O en la má.

Er rico poco se efuécza,
I nunca le farta ná,
Toro lo tiene onde mora
Póc remá.

Er probe no ejcansa nunca
Pa porecse alimentá;
Hoi carece re pejcao
Luego é sá.

No sé yo la causa re eto,
Yo no sé sino aguantá,

²⁰ Nacido en Mompox (1849-1884), actual departamento de Bolívar es uno de los precursores de un género de la poesía, denominada poesía negra. El poema citado en este documento y que ha sido reeditado varias veces, fue publicado originalmente en 1877. Un hecho que no es menor, teniendo en cuenta que la libertad de los esclavos se había declarado solo veinte seis años antes. Obeso, comunica en el lenguaje de los negros de la costa, es decir, en su lenguaje, versos cortos que en este expresan el saber popular y sus inquietudes sociales.

Eta conricion tan dura I ejgracia!....

Ahí viene la luna, ahí viene
A rácme su clarirá;....
Su lú consuele la penas
Re mi amá!
(Obeso,2016: 99-100)²¹.

Siendo coherente con lo que expuesto aquí, no solo es pertinente, sino necesario pensar las luchas territoriales, políticas, por la defensa de la vida y del territorio, como parte de una serie de procesos con diferentes trayectorias histórico-espaciales de post/cimarronaje. Esto supone no hacer *tabula rasa*, sino más bien construir futuro sin silenciar, es decir, dialogando con el pasado. De este modo, en el presente *capítulo* describo recurriendo al pasado, parte del contexto histórico en el que se ha desenvuelto el valle del Patía. ***El propósito general de esto es describir en diferentes fragmentos la historia territorial del valle del Patía.*** Este análisis inicia desde la época colonial y finaliza en la década de los sesenta. Para después tomar como elementos de análisis algunas ideas en torno al mestizaje en tanto narrativa de la construcción de nación, después y siguiendo como eje central para ello la Constitución Política de 1991 y el giro al multiculturalismo que ella supuso, analizo la colombianidad, pensada desde el valle del Patía desde con base en las ideas de identidad y diferencia.

1.3 Historia territorial en el valle del Patía

a) Palenque del Castigo y Cimarronaje

²¹ Canción del Pescador: El pobre no descansa nunca / Para poderse alimentar / Hoy carece de pescado, / Luego de sal. / No sé yo la causa de esto, / Yo no sé sino aguantar / ¡Esta condición tan dura / Y desgraciada...! / Ahí viene la luna, ahí viene, / A darme su claridad... / ¡Su luz consuela las penas / De mi amada!

Los palenques operaron como espacios de refugio de grupos de negros cimarrones²², lo que los convirtió en un patrón de la resistencia esclava (Escalante, 1981; Mcfarlane, 1991). En efecto, “la resistencia de los esclavos y la formación de comunidades de esclavos rebeldes tuvieron lugar a lo largo de toda la Nueva Granada²³” (Wade, 1997: 123). En el sur del virreinato, concretamente en la gobernación de Popayán, se encontraban algunos Palenques²⁴, en los cuales:

Extensos territorios se vieron ocupados por una población dispersa, compuesta por prófugos de las haciendas del valle del río Cauca, especialmente en la jurisdicción de Caloto, aprovechando el difícil acceso a tierras cenagosas o muy apartadas en el piedemonte de la cordillera. Lugares como Güengüé, Monte oscuro, las Dos Aguas, fueron asiento de múltiples familias independientes y sin mayor organización. (Zuluaga, 2010:95).

²² El cimarronaje, en tanto reacción subversiva comenzó desde la primera llegada de los esclavos y duró durante más de 3 siglos. De hecho, en el siglo XVI, el Cabildo de Cartagena, inició la expedición de normas sobre los castigos a los negros cimarrones de los arcabucos (Friedemann, 1993). Entre las medidas de represión, “ se acordó y mandó que ningún negro, ni negra se osado de se yr y ausentar del servicio de sus amos, so pena que(...) caiga e incurra en pena de cien azotes, los cuales se le den de esta manera: que un día por la mañana, sea llevado a la picota de esta ciudad, en la cual sea amarrado y puesto y le sea puesto un pretal de cascabeles atado al cuerpo, y de esta manera le sean dados los dichos azotes cumplidamente, y después dados se quede el dicho negro por todo aquel día amarrado (...) para que los negros le vean” (Arrazola, 1970: 25, citado en Friedemann, 61:1993).

²³ Las formas de resistir a través de los palenques estuvieron presentes en gran parte del mundo americano. Así, la primera gran insurrección de esclavos se dio en una noche decembrina Santo Domingo en 1522 en donde un grupo de esclavos de una hacienda conspiraron y se aliaron con otros de los alrededores y mataron a varios españoles. Finalmente se refugiaron en las montañas, hasta que fueron perseguidos por españoles e indígenas y finalmente encontrados por estos últimos. (Navarrete, 2001). En la Nueva Granada, también desde tempranas épocas se presentaron insurrecciones de esclavos que llevaron a la destrucción de ciudades como Santa Marta. En la Nueva España, en lo que hoy corresponde al estado de Veracruz que fue otro puerto negrero de importancia en el nuevo mundo, se estableció un palenque, que después de acuerdos con las autoridades españolas, se fundó una comunidad de negros libres denominada San Lorenzo. En Brasil, los quilombos fueron el equivalente de palenque en otros lugares de América. El más famoso de todos estos, fue el de Palmares. Este fue el quilombo más grande en territorio brasilero, por su duración- casi un siglo- y por el número de habitantes que tenía. Otro de los lugares donde hubo palenques fue en la isla de Jamaica. La orografía, llena de montañas y lugares de difícil acceso, así como el enorme desbalance demográfico entre esclavos y colonizadores hicieron de esta isla un lugar perfecto para la instalación de palenques. (Navarrete, 2001).

²⁴ Al parecer, los motivos de huida de las haciendas eran variados. Por ejemplo, en el Palenque de los Cerritos, “jurisdicción de la ciudad de Cartago, en 1785, los principales motivos de huida fueron los malos tratos y el temor a los castigos de los amos” (Zuluaga, 2010: 95). También por la necesidad de proteger sus derechos consuetudinarios (Mcfarlane, 1991).

En este mismo valle interandino, hubo otro Palenque, en Puerto Tejada, al norte del Cauca. En palabras de Mateo Mina:

ya en 1780 los negros libres, o legalmente manumisos, o prófugos y a veces reunidos en palenques, eran famosos por sus cultivos de tabaco (..) En la zona de Puerto Tejada, la policía no podía controlar a los negros, bien escondidos y armados a lo largo del río Palo. Se dice que la producción anual del área del río Palo era alrededor de dos mil arrobas durante el monopolio que terminó en 1850. Esto era mucho tabaco. La producción total para todo el Valle (incluido el contrabando) era de 25 mil arrobas, así que los habitantes de palenques alrededor de Puerto Tejada producían la doceava parte de la producción total del Valle [...]El gobierno temía y respetaba a estos palenqueros y evitaba el trato con ellos. De esta manera los negros liberados y los prófugos de las haciendas de la familia Arboleda (de Popayán) se mantuvieron por más de un siglo, preservando su libertad, a punta de cañón y debido a su astucia. Con las guerras de independencia, el Libertador Bolívar llamó a la población negra a participar en la lucha, pro-' metiéndoles la libertad; pero sostuvo también que los negros debían luchar y morir ya que, si solamente luchaban y morían los blancos, Colombia sería gobernada por negros y esto no era de su agrado (...) Durante la guerra, muchos negros lograron escaparse de sus amos y se fueron a vivir a la selva. (Mina²⁵, 1975: 35).

Los negros de esta zona, es decir, del actual norte del Cauca, junto con otros huidos de las minas del Pacífico, se establecieron en un espacio denominado El Castigo, que corresponde, según la tradición oral, a una zona denominada fosa del Patía u Hoz de Minamá. De estos cimarrones, junto con la fosa del Patía surgió El Palenque del Castigo, que fue uno de los espacios a partir de los cuales se conformó la sociedad patiana.

Como no se posee información exacta y objetiva de la ubicación de este Palenque, toca recurrir a las fuentes históricas e información secundaria que está a la disposición y

²⁵ Mateo Mina, es el nombre que adoptaron el antropólogo australiano Michael Taussing y la arquitecta Anna Rubbo para el libro Libertad y esclavitud en el Valle del río Cauca. Estos autores, después de vivir en el Puerto Tejada de la década de los setenta durante quince meses, hicieron un estudio desde la economía política que cambió la mirada sobre el norte del Cauca, su aporte se centró en la historia regional de los campesinos negros en el norte del Cauca, y el proceso de despojo desde la colonia hasta la industrialización del norte del Cauca. Debido a las convulsiones políticas que acontecían para ese momento en esa zona del país, estos autores se vieron en la necesidad de adoptar el nombre de Mateo Mina para su publicación. No sobra destacar que Mina, es uno de los apellidos más comunes en la gente negra del norte del Cauca, por lo tanto, al colocar este nombre de alguna manera sus identidades estuvieron mimetizadas.

alcance. Fue Fray Juan de Santa Gertrudis, en el capítulo tres del *Tomo II* de su obra *Maravillas de la Naturaleza*, que tiene la descripción que “*Contiene lo que me pasó en Taminango hasta que volví a Pasto viajé de la virgen de las Lajas*”, en donde se hace referencia a un sitio denominado El Castigo. Los relatos de este fraile franciscano, más que descripciones frías, son interesantes explicaciones acerca de los modos de vida, relaciones sociales, entre otros, en el sur del virreinato de la Nueva Granada en el siglo XVIII. Su estilo de narración es bastante atractivo, porque en primera persona, va contando hechos que le pasan a él, y al mismo tiempo las cosas que la gente le dice, la organización espacial de los lugares, actividades económicas, etc. En varios de estos relatos en su capítulo, el fraile mallorquino se refiere al Castigo.

El primer momento en el que este religioso reseña al sitio que me interesa es en el marco de una conversación en el pueblo de Taminango (hoy norte de Nariño²⁶). En una noche, mientras descansaba en este caserío un cura le contó lo siguiente:

Ha muchísimo tiempo que unos ladrones que se dieron maña de hurtar un situado que bajaba con treinta mulas cargadas de plata del Rey, de Pasto para Popayán, y estos se fueron temerosos de la justicia a buscar donde poder estar sin riesgo. Unos indios de Taminango les dieron noticia de este paraje que lo llaman *El Castigo*. Está esta *serranía de tal suerte situada, que por ninguna parte se puede bajar a bajo*. Estos pues ladrones se dieron maña con rejos de formar una maroma, y por ella bajaron reses, matas de plátanos y maíz, y los cajones de plata y las armas que tenían, y algunas mujeres y muchachitas indias que hurtaron de la provincia de Patía, y teniéndolo ya todo abajo, se bajaron ellos, y allí se hicieron fuertes quitando la maroma y aunque se supo que allí estaban y aplicó todo su poder el Virrey de Santa Fe y el gobernador de Popayán, no se halló medio para subyugarlos, y varias veces después que lo han intentado, han dejado la empresa por imposible. (De Santa Gertrudis, 1956:48, énfasis mío).

De acuerdo con el historiador Francisco Zuluaga “El Castigo se estableció originariamente como refugio de bandidos y prófugos de la justicia sin importar su color” (Zuluaga, 1993:33). Esto, se comprobaría a partir de un segundo momento en el cual se refiere el

²⁶ Nariño es un departamento al suroccidente de Colombia. El Valle del Patía de hecho, está localizado entre Cauca y Nariño.

religioso a este lugar, cuando estaba en Pasto (actual capital del departamento de Nariño). Allí “había bajado de Quito un mocito chapetón” el cual en esa ciudad había “estado casado con una viuda rica” (De Santa Gertrudis, 1956). Al mozo, le invalidaron este matrimonio porque el marido de la viuda estaba vivo en Cuzco. En vista de esto, el joven esposo se fue para Pasto. Estando ahí contrajo nupcias con una joven pastusa, cuando le comunican desde Quito, que el anterior esposo de la quiteña sí estaba muerto, por lo tanto, su anterior matrimonio aún tenía validez. En este proceso, tuvo que ir y regresar varias veces a Quito y Pasto. Cuando ya se comprobó que el esposo de la quiteña si había fallecido, el chapetón joven y la pastusa “contratan de huirse e irse a meter en el Castigo” (De Santa Gertrudis, 1956: 73).

Un tercer momento en el que se nombra al *Castigo* es en una situación similar a la anterior. El fraile, narra como un cura quien al parecer tenía una relación con una joven mestiza, en una tarde mientras la visitaba le dio “una puñalada en el pecho que le atravesó el corazón” (De Santa Gertrudis, 1956: 81). Ante este asesinato, y después de permanecer escondido en el colegio de los Padres Jesuitas en Pasto, a los cuatro días se supo que “estaba metido en el Castigo” (De Santa Gertrudis, 1956: 82). En un cuarto momento, el ladrón de unos barretones de oro, que incesantemente había mentido y temerosos de que

la Real Audiencia no lo mandase prender, embargar y castigar un día hizo una gran venta de Argalia, y al cerrar la noche sólo cargó sus petacas, y marchó, y en tres días se metió en *el castigo*. Hasta entonces todavía tenía el cura de Barbacoas y su hermano don Marcello esperanza de recobrar sus barretones de oro, pero el día que les llegó esta noticia llegaron ya a perder del todo la esperanza, aunque a breves días llegó noticia que el chapetón defraudado se alistaba a toda prisa para irse a meter al castigo también a buscarlo, con juramento hecho de no salir hasta recobrar los barretones o sacarle el corazón. (De Santa Gertrudis, 1956: 112, énfasis mío).

Lo anterior entonces, confirmaría que estos refugios en realidad eran espacios más heterogéneos de lo que se podría imaginar. El Castigo, no sería solamente un refugio de negros huidos, sino también de blancos, ladrones y gentes ajenas al orden colonial. Tan así que en el Castigo:

Estos hombres con el tiempo han procreado, han aumentado ganado y bestias, platanares y sembrarías, y a pico han abierto hoyos en la peña para entrar y salir; han formado abajo su fuerte en donde siempre tienen puestas centinelas para avisar siempre que alguien quiere bajar a allá. Sólo puede bajar de uno a uno, y no dejan bajar el segundo sin que primero hayan registrado lo que trae el primero, y así los demás, acautelando alguna traición. Con el tiempo han adquirido herramientas y armas de fuego, y en esto se han hecho más inconquistables. Todos los que por el Perú cometen algún delito de muerte, siempre que pueden escapar, se van a refugiar al Castigo; y allí los que gobiernan, en siendo hombre que tiene delito, lo admiten con ellos. Con esto han entrado allá muchos negros y mulatos perversos, y siempre se ha vuelto el paraje más inconquistable. (De Santa Gertrudis, 1956: 48)

Según Zuluaga (1993), “la debilidad del estado no solo había permitido el establecimiento del Palenque de El Castigo; también las autoridades coloniales, que reivindicaban la jurisdicción formal, habían sido incapaces de reprimirlo estableciendo una jurisdicción real” (Zuluaga, 1993: 38). Este palenque tuvo una particularidad, y es que trataron de negociar para que les fuera asignado un sacerdote, sin embargo, esto no fue posible debido a que estos se negaron por intermedio de la iglesia a reconocer a las autoridades civiles, pues “los fugitivos rehusaron rotundamente el acceso de los magistrados coloniales y continuaron aceptando a los nuevos fugitivos en sus comunidades” (Mcfarlane, 1991:58). Por lo tanto, este inicial refugio de prófugos se había convertido en el principal palenque y problema de orden público del suroccidente de la gobernación de Popayán. Sin embargo, en 1746 fue destruido el Palenque del Castigo, pero esto a su vez da un lugar a un proceso de migración de cimarrones

hacia el Valle para organizarse en asentamientos de veredas y platanares, como hombres libres. De inmediato el Valle empezó a ser un lugar de refugio de negros huidos que se escudaban en el indulto, otorgado a los del Palenque del Castigo, y en la solidaridad de raza de los ya establecidos en el valle. Fue entonces, 1749, cuando se estableció el pueblo de Patía, en tierras donadas por un pardo libre (Zuluaga, 1993:52)

b) Haciendas ganaderas y Platanares en el Valle del Patía

Simultáneamente con el auge y caída del Palenque del Castigo, se produjo la migración de cimarrones que huían de las haciendas del norte del Cauca y minas del Pacífico al valle del Patía, así como las avanzadas mineras. Para Zuluaga:

se produjeron en el Valle del Patía dos fenómenos casi simultáneos: roturaciones mineras por parte de criollos de Popayán y Pasto, localizadas al sur del Valle; y migración de negros -de hecho, o de derecho libres- que, estableciéndose en pequeñas unidades de producción agropecuaria, iniciaron un proceso de construcción de su propia cultura (Zuluaga, 1993: 45).

Las avanzadas mineras pronto iniciaron la transformación de extensos territorios en haciendas ganaderas, convirtiéndose estas últimas en una “unidad económica donde, siendo la producción minera la dominante, la mina estaba integrada física, administrativa y operacionalmente a la hacienda” (Zuluaga, 1993:45). No obstante, dado que el oro que se encontraba en el Patía no era de buena ley, estas haciendas se hicieron grandes hatos ganaderos. Así, por ejemplo, en un inventario realizado de la hacienda Mazamorra hacia 1771, esta tenía las siguientes características:

(...)ochocientas sesenta y una cabezas de ganado bacuno, chico y grande, macho y embra... que se contaron en el corral de las Palmas y treientos noventa y seis que en los autos correspondientes a dicho corral y rodeo se contaron por personas prácticas... que una y otra partida compone las un mil docientas sinquenta y siete cabezas...yten cuatrocientas cuarenta y una cabezas de ganado bacuno que asi mismo se contaron en el corral de dicha casa en que se reconocio algun ganado del rodeo de Cascajal....treinta cabezas que se contaron en el sitio correspondiente al rodeo de la casa y noventa y ocho en los citios de la Teta y Cascajal...y otras partidas que hacen quinientas sesenta y nueve cabezas...treinta cabezas de ganado que contaron en las Mangas (Archivo Central del Cauca, Fondo El Carnero, sig 11491, folios 19-20 y 21, citado en Alban, 2007: 82)

Junto con lo anterior, la hacienda también tenía dos esclavos con sus hijos, un salado, tres casas y una capilla de paja (Albán, 2007). Esto comprueba las magnitudes de las haciendas en el valle del Patía. Sin embargo, paralelo a esto, en los límites de las haciendas, en las

orillas de los ríos y quebradas, negros libres y huidos tanto de las minas del Pacífico, como de las haciendas del norte del Cauca, habían iniciado un proceso de poblamiento

En este contexto, al irse poblando de negros tanto esclavizados y libres el valle del Patía se fue transformando en un espacio de gente negra. Las nuevas familias de negros empezaron a construir sus propias relaciones familiares, teniendo al *platanar* como unidad económico-productiva y al mismo tiempo, los platanares se fueron instalando como las propiedades iniciales de negros libres. De esta forma:

las relaciones familiares se organizaron dentro de un marco en el que, teniendo la familia como asiento el platanar, (sobre el cual existía simplemente posesión y dominio), en términos de propiedad brindaba una seguridad transitoria, pero por su tamaño y características daba suficiente solidez para la conformación de una familia (Zuluaga, 1993:49).

Esto fue definiendo un tipo de unidad económica, productiva y social que iba configurando singulares formas de construcción social del espacio. Así, por ejemplo, en estas pequeñas parcelas ubicadas en las vegas de los drenajes, “se construía una choza y se sembraban algunos de los productos para consumo inmediato: plátanos, yuca y maíz; y al mismo tiempo, se tenía acceso a la arena del río para la obtención (...) de un poco de oro” (Zuluaga, 1993: 49). El ejercicio de la territorialidad, es decir, de control de un territorio en particular, en este caso las parcelas, por parte de los negros patianos derivó en una singular forma de usar y controlar el territorio, en el que “el negro reconocía el dominio efectivo sobre la escasa parcela que comprendía el platanar, pero consideraba a la llanura como lugar de pastoreo y caza comunes” (Zuluaga, 1993: 53). De esta forma configuraron un conjunto de prácticas, interacciones, interrelaciones y formas de producir al valle del Patía, que establecieron particulares formas de entender y dar sentido al mundo por parte de la gente negra que lo habita.

Las cuestiones señaladas para el valle del Patía²⁷, es decir, que su poblamiento haya sido realizado por parte de cimarrones provenientes de espacios como el norte del Cauca, las minas de Barbacoas en el Pacífico y el Palenque del Castigo en donde se habían desarrollado procesos de resistencia negra, junto con la población esclavizada produjeron demográficamente una mayoría negra, generando y configurando a esta zona, como uno de los espacios de la gente negra en el suroccidente del virreinato. Sin embargo, extensas propiedades pertenecían a familias de Popayán, por lo que, la gente negra se fue asentando en los intersticios de las haciendas, y siguiendo el margen de las quebradas y ríos del valle. Igualmente:

la adquisición de tierras por los negros/as, por posesión o terraje (alquiler), fueron dando las pautas para la construcción de una relativa autonomía (...) territorial (...) en la medida que las prácticas desarrolladas en estos espacios no se correspondían con los patrones establecidos por el proyecto hegemónico blanco/mestizo y en donde el negro/negra como sujeto subalternizado definía y decidía acerca de lo que deseaba y necesitaba” (Albán, 2007:63).

En resumen, en el valle del Patía se fue construyendo un particular tipo de territorialidad, y con ello, de relaciones, articulaciones, encadenamientos, tensiones, resistencias simbólico-materiales que configuraron a estas planicies. Una de las expresiones de esto, fueron las guerrillas patianas del XIX.

²⁷ En el valle del Patía, según Albán el proceso “esclavizador no contó con la presencia fuerte de los propietarios, pero sí con una presencia relativamente débil del sistema administrativo incapaz de ejercer plenamente su autoridad, entre otras razones por las condiciones topográficas (pantanos) y climatológicas (tropical húmedo) no aptas para los europeos.” (Albán, 2007:62). Sin embargo, esto no le quita el carácter deplorable, ignominioso e infame a la esclavización de hombres y mujeres descendientes de africanos.

c) *La insurgencia en el valle del Patía: las guerrillas patianas*

En el siglo XIX los movimientos de independencia marcaron pautas que generaron procesos y dinámicas en las que los patianos fueron protagonistas y constituyeron algunas bases para la construcción de su territorio, es importante señalar que en el contexto de la independencia los negros participaron en uno o dos bandos. Es decir, fueron *realistas o patriotas*, dependiendo del contexto sociopolítico, territorial e histórico. En este sentido, los patianos en primera instancia se hicieron guerrilleros realistas, en tanto que estos identificaron su capacidad militar y reconocieron su libertad a cambio de su servicio al ejército realista. El contexto en el que los negros patianos se hacen guerrilleros realistas, es resultado del enfrentamiento “ideológico” entre realistas versus republicanos, y disputas regionales (Zuluaga, 1993). La fuerza y rapidez con la que los republicanos de las ciudades confederadas del Valle²⁸ tomaron ciudades como Popayán, llevaron a los patianos a tomar partido pronto por las fuerzas realistas.

La esencia de estos grupos republicanos eran los “señores esclavistas, propietarios de las minas de la Costa Pacífica y de las haciendas del Valle del Cauca, lugares de los cuales habían huido la mayor parte de los pobladores del Valle del Patía” (Zuluaga, 1993: 70). De esta forma parece lógica la “resistencia que desde el primer momento opusieron los negros patianos a los republicanos del Valle, entendiéndolo que, en el trasfondo, se daba un enfrentamiento entre los señores esclavistas y exesclavos” (Zuluaga, 1993: 70). En consecuencia:

El Patía entendió la necesidad de tomar posición en uno de los dos bandos para defender su propia conquista libertaria y por lo tanto se alineó en el bando realista, el que además ofreció libertad a los esclavos que le apoyaran. El aporte del Patía no podía ser otro que el instrumento con que se habían defendido hasta entonces: los grupos de bandoleros, engrosados por otros miembros -tanto negros

²⁸ Se refiere a algunas ciudades localizadas en lo que hoy corresponde al norte del Cauca y el departamento del Valle del Cauca, en donde se encuentran ubicadas ciudades como: Cali, Buga, Cartago, que también fueron ciudades confederadas.

como blancos- y sustentados por los hacendados del Valle del Patía (Zuluaga, 1993: 70-71).

De esta forma, los patianos iniciaron durante este periodo de la independencia, una serie de campañas en defensa del valle del Patía. Para Zuluaga:

Mirando el concierto de las acciones guerrilleras en el Valle del Patía se puede observar que, sin que existiera un plan preconcebido, se obedece a cierta regularidad impuesta por: la condición defensiva de sus acciones, las características topográficas y climáticas del Valle y la progresiva maduración militar del guerrero patiano. (Zuluaga, 1993:81).

Junto con lo anterior, describe José Félix Restrepo:

Los patianos eran en la mayor parte negros y mulatos, ganaderos endurecidos en el trabajo y en las fatigas; estaban además resentidos, porque cuando se ejecutó la marcha de Baraya hacia el sur, el teniente don Eusebio Borrero, que mandaba una partida de tropa, quemó el pueblo de Patía por una venganza imprudente y juvenil, en odio de sus habitantes que tanto habían sostenido a Tacon. Con esto se hizo irreconciliable el aborrecimiento que los patianos concibieron contra los patriotas, y acabaron de echarse las semillas de una guerra que había de durar por mucho tiempo (Restrepo, 1827: 132).

El valle del Patía tuvo importantes líderes locales, siendo uno de los más notables, el mulato Juan José Caicedo. Este con otros individuos:

Habiendo tenido aviso de que (...) comerciantes de Quito, habían salido de Pasto en vía a Cartagena, conduciendo bastantes intereses en oro sellado y en alhajas, Caicedo y sus compañeros los aguardaron y cogieron prisioneros. En seguida, conduciéndoles desde Gámez en Patía a las Cuévas, los degollaron bárbaramente a golpes de hacha (..), quitándoles ochenta mil pesos en onzas oro y todo lo demás que tenían. Los asesinos armaron luego una partida con cuatro o cinco fusiles, y por la fuerza y el terror incorporaban en ella a todo hombre que encontraban; otros se agregaron halagados por la esperanza de que se les pagaría bien y de enriquecerse con el robo y el pillaje. El capitán patriota Juan Saavedra fue sorprendido inmediatamente después con una pequeña partida que mandaba, y sacrificado al pasar por los dos ríos de Guachicono y San Jorge, cuando se dirigía a la parroquia del Trapiche, cabiendo igual suerte a sus compañeros. Al mismo tiempo un destacamento más fuerte de ochenta infantes y veinte jinetes que la junta enviaba para destruir a los facciosos, mandado por el capitán don Mariano escobar, se dejó sorprender (...) en el punto llamado el Guabito, y muy pocos

patriotas pudieron escapar de los Patianos; con semejantes ventajas se llenaron estos de orgullo y adquirieron armas y municiones para continuar la guerra. Tales principios de insurrección debían atacarse con la fuerza, antes que se propagaran más; pero la junta de Popayán quiso disiparlos con decretos, y expidió uno que llamara *Orden del día*, por el cual sujetaba a severos castigos, y aun a la pena de muerte (..) a los que hubieran seguido o fuesen adictos (...) al gobierno español. Esta medida impolítica en las circunstancias dio a los patianos muchos partidarios, luego que vieron que de ningún modo se les perdonaban sus anteriores extravíos: los revoltosos de Patía tuvieron igualmente un pretexto con que cubrir sus crímenes y los asesinatos de los patriotas, a quienes no daban cuartel, haciéndolos morir en medio de los más crueles tormentos. Por órdenes de Juan José Caicedo los prisioneros eran colgados en largas horcas y lanceados allí, precediendo corridas y juegos de los patianos a caballo. (Restrepo, 1827: 132-133).

Las características sociopolíticas, así como las dificultades para someter a los patianos, entre otras cosas, por las características geográficas del valle del Patía, condicionó al régimen republicano a la negociación con estos. En palabras de Prado:

La insurgencia desplegada por las partidas guerrilleras patianas entre 1811 y 1822, obligó al nuevo orden político incapaz de someterlos, pactar con ellas, reconociéndoles y otorgándoles a sus cabecillas grados militares e insertándolos en el escalafón de milicias; fuero militar, salarios, pensiones y nombramientos en cargos parroquiales. Fue de hecho institucionalizar su poder en las comunidades. El Estado republicano carente de recursos para enviar funcionarios a los diversos territorios del país, apeló a los *jefes naturales*²⁹ como sus agentes. Por medio de su mediación, el Estado penetró, obtuvo el control y la lealtad de sociedades abiertamente realistas, pues los vínculos y adscripciones constituidos por los *principales*, facilitaba la sujeción de los poblados (Prado, 2012: 257).

Las trayectorias señaladas para la gente negra del valle del Patía, es decir, ser descendientes de una tradición de resistencia y cimarronaje de negros huidos del Valle del

²⁹ Con este término, el autor se refiere a personas que, basados en algunos capitales simbólicos, como su fortaleza o la valentía, así como su dureza para el trabajo en el campo, elevado número de reses, capacidad de manejar el machete, empautarse, entre otros aspectos, los convertía en personas respetadas y con una autoridad y liderazgo que eran reconocidas por el resto de los habitantes, no solo de su localidad, sino también de todo el valle del Patía. En términos actuales, podría afirmar que algunos médicos tradicionales constituyen en jefes naturales de su comunidad. No por la cantidad de reses que puedan tener, sino porque dentro de los universos cosmogónicos de los patianos, el saber curar con secreto, por ejemplo, constituye en un *don*, que cultural y políticamente es valorado por los miembros de las poblaciones negras del valle del Patía.

Cauca y el Pacífico, así como, el desarrollo de procesos simbólico/materiales de apropiación territorial, convertirían a estas planicies en un espacio cultural de gente negra, a partir de la configuración de singulares procesos de territorialización, estructurados a partir de pequeñas unidades agrícolas y grandes extensiones de tierra.

d) El Patía hasta la construcción de la carretera Panamericana: una sociedad re-existiendo

En el siglo XX, una serie de acontecimientos marcaron el rumbo de este valle. Hacia la década de los años treinta, y como consecuencia de un conflicto de Colombia con el Perú, se construyó la carretera panamericana atravesando las planicies de norte a sur. Anteriormente este camino no pasaba por el Patía, la causa de esto, eran los imaginarios instalados en las elites blanco/mestizas andinas acerca de los negros patianos, por lo que la ruta que comunicaba a Popayán con Pasto y Quito seguía básicamente la cordillera de los Andes, específicamente por una zona que hoy en día se conoce como el Macizo colombiano. Desde ahí es posible observar el valle en su magnificencia, por esta razón, personajes como Alexander Von Humboldt o Francisco José de Caldas en sus viajes al sur del virreinato no pasaron directamente por el Patía, pero sí lo vieron a la distancia.

La construcción de la panamericana por el Patía implicó una serie de cambios en las lógicas socioculturales de la gente negra. Esto permitió la llegada de una serie de personajes blancos/mestizos con valores, hábitos, creencias completamente diferentes a las del patiano. Las consecuencias de este proceso han sido ampliamente descritas (Albán, 1999; Ussa, 1987; Zuluaga, 1993; Mosquera Vallejo, 2019). Sin embargo, ahora me interesa exponer y comprender el “entorno” sociocultural de esta época, para después *profundizar en algunas permanencias y cambios de las prácticas del “adentro”-*

“*adentro*” y “*adentro*”-“*afuera*”, tomando como base del proceso genealógico que definió esta investigación. Es decir, la década de los años sesenta del siglo XX.

A inicios del siglo XX, la sociedad del Patía aún se desenvolvía y organizaba parte de su espacio/ tiempo al ritmo de los calendarios agrícolas. Los ciclos productivos, especialmente del maíz, se articulaban con los de las fases lunares, así como con los tiempos de lluvia y sequía. Estos ciclos estaban vinculados con fiestas religiosas e importantes ciclos de producción ganadera. A manera de ejemplo, frente a este último, por ejemplo:

Existía una leyenda denominada **La madre del ganado**. Según ella, en tiempos de apareamiento de las vacas, en las lagunas donde abrevaban, solía aparecer una pequeña vaquilla de oro. Su aparición garantizaba la fertilidad de los vacunos. Dotada de fuerza extraordinaria, ella podía arrastrar al fondo de las aguas a aquel que pretendiera capturarla. Se suponía que aquel que la capturase se haría rico al obtener, a través de **la madre del ganado**, el control sobre la reproducción ganadera (Zuluaga, 1998: 120).

Para esta época los Duendes eran frecuentes, -hoy en día siguen apareciendo, pero menos- vivían en las vegas, y merodeaban las casas en las veredas. De hecho, existe todavía una leyenda, según la cual, cuando los caballos corren solos por los potreros, y aparecen trenzas en sus crines es porque el duende se las ha hecho. Los duendes del Patía cumplían, además, la función de “moralidad social” (Zuluaga, 1998:121). Igualmente, para estas épocas existían los empautamientos³⁰, o *pactos con el diablo*. Quienes hacían esto, eran personajes importantes en la sociedad patiana de la época. Esto se buscaba para tener suerte con las mujeres, ser resistente con el consumo de chancuco -un tipo de aguardiente local-, la habilidad como músico, esgrimista, eran poseedores de una fuerza descomunal y tener fortuna en el juego de naipes.

³⁰ Según la educadora afrocolombiana Ana Melia Caicedo, el empautamiento significa desdoblamiento. “Las personas que se empautaban se desdoblaban, y de acuerdo a lo que ellos querían, pretendían ser, hacían un pacto con el diablo y el diablo les daba todos esos poderes. Unos lo hacían para conseguir riquezas, otros para conseguir mujeres, otros para tener fuerza y dominio y el diablo les daba un tiempo de vida para que ellos disfrutaran de eso que ellos pedían y después de ese tiempo, había que entregarle el alma al diablo” (Entrevista a Ana Melia Caicedo, documental Guerrillas del Patía)

Otra práctica sociocultural era el *Secreto*, con oraciones para la curación de ganado o de alguna persona que está enferma. Sin embargo, estas actividades constituían prácticas del “adentro”. Es decir, eran realizadas y posibles de entender desde las lógicas culturales del patiano. Aparentemente, algunas de ellas se perdieron después de la construcción de la carretera panamericana, y dicho en términos generales, por la pérdida de la tierra por parte de la gente negra, el bipartidismo político y los monocultivos en la década de los años sesenta que fueron penetrando la cultura patiana, hasta llevarla a una desestructuración, esto aparentemente, se evidenciaría a partir de la pérdida de cohesión social en las poblaciones negras del valle del Patía.

Lo argumentado en las páginas anteriores implica que desde la llegada de los primeros negros cimarrones al valle del Patía, la conformación del palenque, el proceso de esclavización en las haciendas, el existir en los platanares y en los límites de las haciendas. En adición, el resistir e insurgir³¹ antes, durante y después de las guerras de independencia. Así como el siglo XX con sus nuevas dinámicas socioculturales, son parte de procesos

³¹ Con esto me refiero a una práctica contestataria, que en el marco de las jerarquías que impuso la colonialidad del poder a los negros en el valle del Patía, configuraría una constelación de procesos que involucraron: horizontes de organización política de sujetos subalternos, conocimientos del territorio y sus relaciones espaciales, redes de solidaridad racial, estrategias colectivas de colaboración y supervivencia. En este contexto, los patianos han construido históricamente al valle, en un espacio contestario, en el que estas prácticas se agencian desde las subjetividades hasta los procesos de territorialización simbólico/materiales. Esto supone entonces, que las prácticas contestarias desarrolladas por los patianos son por una parte ontológicas, es decir, se construyen a partir de relaciones y, por otra parte, epistemológicas, esto es, en tanto formas de dar sentido y conocer al mundo. Ejemplo de lo señalado hasta aquí, es el uso, representación, significación que tienen diferentes plantas, especialmente para las mujeres curadoras. Para estas señoras, afirmaba Rosario Vallejo, una curadora tradicional, las plantas que se localizan y distribuyen en diferentes zonas (poteros, orillas de las quebradas, lomeríos, solares de las casas, etc.), no corresponden a malezas o malas hierbas, que representan plantas indeseables, porque crecen en lugares controlados para el ser humano desarrollar actividades como la agricultura. Para ellas, estas plantas, en sus clasificaciones, tienen asignados diferentes usos que las convierten en “*bunezas*” (Entrevista, Rosario Vallejo 27 de octubre de 2018, vereda El Carmelito). Más allá de lo interesante que resulta la categoría, lo que nos interesa subrayar es que, esta ilustración, reúne saberes subalternos (mujeres negras), complejos y detallados conocimientos de sus ámbitos territoriales, así como fuertes vínculos entre cultura/naturaleza (buneza). Lo anterior, visto desde una perspectiva amplia del valle del Patía e histórica de largo aliento, nos muestra que el conocimiento detallado del entorno, así como de los elementos que lo componen, la utilización de este conocimiento -por parte de mujeres- en beneficio de las personas del mismo ámbito territorial, nos lleva a pensar que esto construye un territorio con potentes contenidos políticos, que entendido, a partir de procesos territoriales e históricos más amplios (escalas) nos llevan a pensar que el valle del Patía, es un espacio construido a partir de prácticas de insurgencias.

histórico-territoriales que configuraron trayectorias de resistencias, fenómenos que a su vez, definieron formas de construcción de territorialidad. De esta manera, en tanto se inscribe el resistir en una territorialidad cotidiana, deviene en una modalidad de re-existir, es decir, una resistencia que se sedimenta en el territorio y re-inscribe en las prácticas del “adentro” desplegadas por la gente negra en el valle del Patía.

Adolfo Albán (2004) ofrece pistas para comprender la sociedad patiana. Él señala que, resultado de sus dinámicas espaciales y procesos históricos, se fueron incorporando, es decir, *haciendo cuerpo* una serie de conductas en los patianos que construirían un *habitus*³² cimarrón. De esta forma analizó, “cómo las prácticas sociales de resistencia fueron siendo incorporadas en el proceso de crecimiento de las nuevas generaciones de cimarrones” (Albán, 2004:15) patianos agregaría. De esta forma, y tal como sugiere este autor:

La resistencia vista como una conducta incorporada, que prescinde de intereses estrictamente pensados, se puede observar a la luz de los esquemas prácticos de percepción que son los que generan nuevas prácticas, es decir, las elecciones efectuadas por los agentes sociales. Muy seguramente, el sentimiento o las actitudes anti-coloniales, no necesariamente tuvieron que ser “enseñadas” formalmente, sino, que pudieron haber sido incorporadas inconscientemente por los descendientes de los primeros habitantes del Palenque” (Albán, 2004:6).

Lo anterior supone, que este *habitus* les permitió resistir, fortalecerse y estructurar su organización social. Según Albán (2004):

Las prácticas cimarronas fueron diversas y tenían que ver con la protección de los palenques mediante horarios de guardia, el establecimiento de parcelas

³² Según Pierre Bourdieu, “el *habitus* es un producto de la historia. el *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Pasado que sobre vive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios” (Bourdieu, 2007:88-89). En este sentido, constituye una estructura que integra “todas las experiencias pasadas” y “funciona en cada momento como una matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones”. De este modo, hablar de *habitus* implica, sin lugar a duda, tener en cuenta la historicidad de los agentes (Capdevielle, 8:2011).

productivas en los límites entre las propiedades de los ricos y su defensa, el aprovisionamiento de alimentos especialmente de proteína animal para las familias, la permanencia de formas culturales africanas como danzas, cantos y rituales fúnebres, así como la recepción en la zona de nuevos cimarrones y su proceso de incorporación a la nueva condición de vida (Albán, 2004: 7).

Entre las prácticas del “adentro”, que se inscriben en estas formas de resistencia construidas por la gente negra se encuentran el *Descarne*, la cual se refiere a una práctica sociocultural, que consistía en el sacrificio clandestino de reses en los hatos ganaderos de los propietarios ausentistas (Albán, 2004; Ussa, 1989). Al igual que ésta, la producción del *Chancuco*, una bebida fermentada producida artesanalmente va a constituir otra práctica del “adentro” que elabora la gente negra en el marco sus procesos de resistencia, esta práctica era desarrollada especialmente por mujeres negras y se realizaba principalmente en las vegas del valle del Patía. El Cortarmate representa otra práctica del “adentro” que aún permanece y ha constituido una estrategia de supervivencia, desarrollada por las mujeres negras (Rosas, 2014).

Además de estas prácticas, hay otras que se empiezan a inscribir y luego a sedimentar desde el mismo proceso de cimarronaje y esclavización, manifestadas entre otras cosas, a partir del desarrollo de profundos vínculos con la naturaleza. Esto los llevó a generar complejos significados culturales, a partir de los cuales construyeron ciertos tipos de relaciones espaciales. Estas a su vez, implicaron una serie de interacciones que produjeron un conjunto de usos, representaciones y significados que se anclaron en prácticas materiales/simbólicas conectadas en un “adentro”- “afuera” a partir de las cuales construyeron territorialidad.

En consecuencia, los patianos a la par de ir co-construyendo códigos culturales propios, fueron inscribiéndolos en el marco de interacciones espaciales. La ganadería, al igual que las actividades agrícolas como la siembra de maíz, la minería, así como la medicina tradicional son prácticas resultado de la co-construcción e interacción espacial entre las experiencias de los patianos y diferentes dinámicas socioculturales, ya sea en la fase colonial y republicana. Esto hizo que en algunos momentos, prácticas como la ganadería

adquirieran el carácter de “adentro”-“afuera”, al igual que la siembra de maíz, la minería y en otros momentos históricos, se constituyeran como “adentro”-“adentro”.

Lo señalado, representa prácticas que han permitido la constitución de la sociedad patiana en términos socioculturales y territoriales. Sin embargo, a través de las prácticas señaladas, se inscribe un proceso de resistencia profunda, que desde ciertas perspectivas denominan re-existencia. Estas no representan únicamente una potente metáfora o categoría, para desde la opción o giro decolonial cuestionarse ciertas relaciones en el mundo moderno/colonial (Maldonado-Torres, 2017). Según este autor:

la resistencia en su sentido más radical quizás deba ser entendida como re-existencia. Es decir, que resistencia no se trata solamente de una cuestión de negar un poder opresor, sino también de crear maneras de existir, lo que incluye formas de sentir, de pensar, y de actuar en un mundo que se va construyendo el mismo a través de variadas insurgencias e irrupciones que buscan constituirlo como un mundo humano” (Maldonado-Torres, 2017: 26).

Ahondado en relación con este concepto, Adolfo Albán, con más hincapié señala que con re-existencia se refiere a:

la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro, desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días (...) 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. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones ‘otras’, es decir, en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos (...) Es en la construcción de las subjetividades negras en donde construyo la categoría de re-existencia, es decir *re-elaboración de la vida* en condiciones adversas, intentando la superación de esas circunstancias para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad, lo que ubica la re-existencia también en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras (Albán, 2015: 40, énfasis mío).

La re-existencia entonces, en tanto construcción de formas de dar sentido al mundo por sujetos ubicados en las zonas del no ser (Grosfoguel, 2012), *se convierte en un concepto que trasciende lo académico y se inscribe en lo político*. En este contexto, las re-

existencias adquieren múltiples sentidos empíricos y se hace necesario, no solo historizar la categoría, sino principalmente geografizarla, es decir, situarla dentro de un contexto territorial y en el marco de relaciones espaciales para comprender como en determinados lugares operan re-existencias con significados singulares. En este sentido, es necesario reconocer que si las re-existencias se inscriben en singulares formas de vida, que abarcan desde prácticas gastronómicas (Alban, 2011) hasta el papel que le es asignado a la música local, la tradición oral y los conocimientos locales en tanto actos simbólicos y políticos, la geograficidad (Dardel, 1990) de éstos surge como un punto de apoyo principal para darle sentido a la *construcción de subjetividades negras* que han reelaborado la *vida en condiciones adversas*, logrando con esto *ocupar un lugar de dignidad en la sociedad*.

La siguiente entrevista, sintetiza las condiciones de marginalidad en la que históricamente han vivido las comunidades negras del valle del Patía, pero al mismo tiempo, muestra sus re-existencias, es decir, las formas de reconstruir la vida en condiciones de dignidad. En el relato que presento a continuación, un vecino de la vereda San Pedro del valle del Patía, narrando un poco sobre su niñez y como acontecía su día a día comenta lo siguiente:

Bueno, cuando ya tuve uso de razón como por ahí unos 12 años [...] Y cuando ya tenía por ahí 12 años, nos tocaba levantarnos a la 1 am. Para moler caña para que nos rindiera el día. Nos levantamos a la una de la mañana, oiga bien. Y pasábamos derecho, moliendo caña hasta a las 6 am, a esa hora nos íbamos para Patía para la escuela, una vez me quede dormido [...] De lunes a viernes madrugábamos, ya el sábado nos tocaba picar la leña. Lo demás fuera plátano y yuca para cocinar. Y así pasamos la niñez. (Entrevista a José Antonio Mosquera, 18 junio de 2018, vereda San Pedro, valle del Patía).

Lo anterior da cuenta de las difíciles condiciones en las que fueron criados muchos patianos. El trabajo difícil en el campo, el valor que deben tener los hombres formados en el campo, en donde ser *duro*, es decir, *fuerte* era -y es- la regla. Levantarse a la una de la mañana para trabajar en las labores de la casa, y enseguida ir a la escuela, y repetir esta rutina de lunes a viernes, implica la adaptación a condiciones socioeconómicas complejas. En suma, es el delineamiento y elaboración de los perfiles de subjetividad de los patianos

a una geografía compleja en distintos sentidos que constantemente busca la adaptación y superación de las adversidades.

Por otra parte, el bambuco patiano en tanto expresión sociocultural es parte de las prácticas del “adentro” que definen la vida cotidiana en el valle del Patía. Sus letras, instrumentos, son parte de entramados complejos histórico-territoriales construidos desde la época colonial. Estas letras decantan y recrean acontecimientos que han sucedido en estas planicies. Por lo tanto, les cantan a los sueños, anhelos, frustraciones, a la jocosidad, las vacas, los violines, al medio ambiente, entre otros. Así, por ejemplo, en el bambuco titulado *Popayán*³³ se expresan “las diferencias socioespaciales que han cruzado la vida de la región y de la misma forma aparece el imaginario que el ser patiano tiene de una ciudad cuyo pasado esclavista mantiene vigente las relaciones desiguales que se han construido históricamente” (Albán, 2009:6). La primera estrofa, va decantando este rechazo hacia lo que ha representado Popayán para los patianos.

Quien te puso Popayán
no supo ponerte nombre
Más antes te fueran puesto
matadero de los hombres.

Lo anterior, expresa de manera frontal el rechazo hacia la ciudad Popayán que han tenido los patianos. Estas letras, también van subrayando las percepciones, relaciones e imaginarios espaciales que ha construido la gente negra frente a un lugar concreto. La segunda estrofa dice, dice lo siguiente.

Popayán, Popayán,
Popayán es tierra grande
el que tiene plata come
y el que no se muere de hambre.

³³ Bambuco titulado Popayán de Son del Tuno <https://www.youtube.com/watch?v=XhY-qeHjO9o>

Esto demostraría a la ciudad de Popayán como un espacio deshumanizado, poco solidario, y cimentada en valores completamente diferentes a los que había en el mundo rural en el valle del Patía. En la tercera estrofa,

La cárcel de Popayán
no es cárcel sino presidio
donde se amansan los guapos
y lloran los afligidos.

Muestra las dificultades en la cárcel de Popayán, para quienes han estado en ella. La cuarta estrofa, se refiere a “La inseguridad del mundo urbano y la astucia de quienes lo habitan, queda reflejado en la siguiente estrofa en la cual la actitud desprevenida del ser rural se ve atropellada por una realidad que aturde y embota” (Albán, 2009:7).

Yo conocí cuando joven
un hombre no muy ladrón
se me sacó el interior
sin tocarme el pantalón.

De esta forma, el bambuco patiano va mostrando un imaginario espacial cantado en las formas que histórica y territorialmente han sido tejidas las relaciones entre Popayán y el valle del Patía. Por último:

“Popayán” como pensamiento cantado en este bambuco, refleja sin consideración alguna las concepciones que las y los patianos tienen de una ciudad que les recuerda el pasado ignominioso preñado de estigmatizaciones y adjetivaciones negativas, maltrato y explotación por los propietarios de hacienda, que aun siendo ausentistas, hicieron de ese valle en el siglo XVIII la despensa cárnica de la época. (Albán, 2009:7).

Este recorrido histórico sirve para poner en contexto por qué el valle del Patía es un espacio que históricamente ha construido de múltiples maneras re-existencias. De esta forma, se puede interpretar que, en estricto sentido histórico y espacial, modalidades distintas de construcción de territorio en el Patía han sido resultado de estas re-existencias, ancladas en regímenes de prácticas “adentro”-“adentro”, “adentro”-“afuera” cimentadas desde la época colonial. Este recorrido que he trazado ha sido con el *objetivo de construir*

un punto de partida, (y no caer como en paracaídas) que permita apreciar por un lado algunas trayectorias histórico-geográficas que se han desplegado en el valle del Patía y, por otra parte, una contextualización más amplia de la zona de estudio.

2. CAPÍTULO: INTERMEDIO. UNIDAD Y DIFERENCIA: APUNTES PARA NARRAR Y DESCRIBIR AL VALLE DEL PATÍA (1960-2017)

2.1. Introducción

En este capítulo me propuse instalar en el debate un asunto que es crucial: las categorías a partir de las cuales es posible imaginar lo negro en el valle del Patía en *dos momentos diferentes*, los cuales se inscriben en debates más amplios y complejos que tienen que ver con aquello que Castro-Gómez y Restrepo (2008) (inspirados en Foucault) han denominado regímenes de colombianidad. Esto es, aquellos discursos, lenguajes, imaginarios a partir de los cuales era pensado lo colombiano. Entonces, el momento inicial, se ha denominado *primer régimen de colombianidad*, y analizo lo negro a partir de una doble invisibilización. Esto es, por una parte, con base en los discursos del mestizaje, en los cuales se intentó incorporar a las poblaciones negras en las narrativas de la nación. Ello llevó, por ejemplo, a la construcción de relatos en los que la población colombiana era el resultado de una supuesta mezcla entre españoles, indígenas y africanos. Bajo esa lectura, se supone que todos seríamos mestizos, lo cual, en el contexto colombiano representa una forma más o menos de blanqueamiento. Situación que llevaba a la invisibilización de los negros, pues en los imaginarios de la colombianidad antes del giro al multiculturalismo con la Constitución Política de 1991, lo negro no existía en las posibilidades e imaginaciones teóricas y políticas con que se piensa hoy en día. Esta idea del mestizaje se camuflaba fácilmente en otra, que era la de campesino. De esta manera, la gente negra se autorreconocía como campesino y el componente racial era dejado a un lado. Es más, los documentos de identidad de la época tenían una parte en la que se mencionaba el color de piel. En ellos, generalmente salía a la gente negra/ afrodescendiente en el ítem de color de piel la clasificación trigueño, mulato, moreno, entre otras, más rara vez, negro o negra.

El segundo régimen de colombianidad y en el cual, he estudiado lo negro como identidad territorial y diferencia cultural, es agenciada desde el Estado, especialmente a posteriori de la Constitución Política de 1991, que contrario a la de 1886, hizo énfasis en el carácter pluriétnico y multicultural de la nación. Para las poblaciones negras esto tuvo efectos concretos. El reconocimiento de su diferencia cultural los ubicaba en una posición privilegiada a partir de la cual podían reclamar sus derechos al Estado. Esto implicó el diseño y ejecución de toda una serie de tecnologías de administración de la diferencia articuladas a través de procesos de etnización (Restrepo, 2013) o indianización a los negros. El Pacífico, dejó de ser un lugar atrasado a ser reconocido por su biodiversidad y los negros como los garantes de su conservación. Una de las implicaciones de esto, es que las categorías a partir de las cuales se describe a los territorios de la gente negra y a éstos, son diferentes, Por esta razón, en el primer régimen, el mestizaje y la invisibilización son claves para entender lo negro desde 1960 hasta 1991. De esta última fecha en adelante, las categorías de territorio, identidad, multiculturalismo se hacen importantes en las descripciones de algunos territorios de la negritud.

Estos apuntes no pretenden ser un análisis exhaustivo, en realidad lo que buscan es contextualizar al lector conceptualmente sobre procesos que se han dado a nivel nacional y que han hecho posible la emergencia y apropiación de ciertos discursos en lo local. De esta manera, el presente capítulo es un intermedio entre el siguiente capítulo y el anterior, en tanto cumple la función de articulador de dos relatos, el anterior anclado en la relevancia de la trayectoria o de la historia territorial, éste que posee elementos analíticos importantes, como ciertas discursividades negras, y el siguiente que corresponde al componente conceptual, donde lo relevante fue la conceptualización de territorio.

2.2 Lo negro entre mestizaje e invisibilización

La definición de lo que se ha denominado narrativas y descripciones en torno al valle del Patía en esta investigación está cruzada por dos momentos. En efecto, la Constitución Política de 1991, por un lado, y el Giro al Multiculturalismo que generó ésta, por otro,

representan el telón de fondo. La década de los años sesenta, con la consolidación de los procesos de desterritorialización y reterritorialización a la gente negra son el comienzo. Esto, desde luego que podría tener como punta de partida unos siglos atrás en el proceso de construcción de la geografía de la negritud, sin embargo, para los fines de esta investigación, con los fragmentos de la memoria del lugar descritos en las anteriores paginas es suficiente para hacer referencia a las dinámicas que ocurrieron en el valle del Patía desde la década de los años sesenta.

La Colombia de la década de los años sesenta era heredera de una Constitución Política que se había hecho en 1886, y que promulgaba, entre otras cosas, que “La Nación Colombiana se reconstituye en forma de republica unitaria” (Art. 1. Const. 1886). Esta carta magna, además de estar dedicada a Dios, de declarar a la religión católica, apostólica, romana como oficial, instauró una idea y narrativa del mestizaje racial y cultural. Es decir, trazó regímenes de colombianidad (Castro-Gómez y Restrepo, 2008). Esto es,:

dispositivos *históricamente localizados y siempre heterogéneos*, que buscan *unificar y normalizar* a la población como “nacional”, al mismo tiempo que producen diferencias dentro de ésta. Tales regímenes generan distintas políticas de la unidad, de las identidades y de las diferencias, que deben ser entendidas desde las formas particulares que tomó la modernidad/colonialidad en Colombia (Castro-Gómez y Restrepo, 2008:11, énfasis mío).

De estos regímenes destacué dos: a) nación y diferencia; b) identidad y diferencia³⁴. La primera, en el caso colombiano, es decir, la idea de nación ha operado como un marcador de unidad en tanto remite a la idealización de un *nosotros*, en este caso, colombianos, unido a la idea de un territorio con límites establecidos. De acuerdo con Castro-Gómez y

³⁴ La producción de regímenes de colombianidad, entre los cuales Castro-Gómez y Restrepo (2008), subrayan Nación y diferencia, conocimiento y gubernamentalidad, blanca y hegemonía, modernidad/colonialidad, es necesario aclarar que no se agotan con la constitución de 1991 para el caso que nos ocupa. Narrativas muy similares siguen siendo reproducidas. Debido a esto, y en atención a la síntesis he esquematizado nuestra explicación para el Valle del Patía en dos planos. Primero, a partir del régimen de Nación y diferencia en tanto modalidad de entender como operaban los regímenes de colombianidad en el Valle del Patía desde la década de los sesenta hasta comienzos de los noventa. Identidad y diferencia, en tanto modalidad para comprender como han operado a partir del giro al multiculturalismo, la ley 70/1993 y sus decretos reglamentarios, los procesos de construcción de identidad territorial en el Valle del Patía.

Restrepo (2008), (quienes siguen a Anderson (1983) en este punto), es que la nación “se construye por la vía de la homogeneización cultural, de la creación de una comunidad que debe compartir ciertos rasgos (lengua, tradiciones, raza, etc.) que los distinga como un grupo particular frente a otros” (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 20).

Para el caso colombiano esta lectura resulta bastante interesante. En efecto, la idea del mestizaje como narrativa cumplía el papel de discurso homogeneizador. *Todos somos mestizos* es un enunciado escuchado -incluso en académicos para asombro mío en Chile-, en diferentes escenarios de interacción social en Colombia. En realidad, el imaginario del mestizaje es una trampa, ya que “se apoya en la idea de que la nación poscolonial se fundamentaba en la mezcla que se dio durante la época colonial entre africanos, indígenas y europeos” (Wade, 2003: 275). Lo que no se cuestiona en las narrativas celebratorias del mestizaje, es que estos discursos son construidos a partir de diferencias coloniales. En el caso colombiano, por ejemplo, son raras las referencias a las poblaciones negras como parte u aporte a las dinámicas de mestizaje (Wade, 1997; Wade, 2003).

El mestizaje entonces, en tanto ideología de construcción de nación en Colombia, ha sido visto como un “proceso más o menos disfrazado de blanqueamiento, tanto en términos físicos como culturales, y de dominio masculino” (Wade, 2003: 277). Esto, sin embargo, no significa desconocer que existen dinámicas en las que el mestizaje es construido de múltiples maneras. Este puede ser interpretado como una modalidad de hibridismo. El cual, siguiendo la interpretación de Haesbaert (2011b), sobre el hibridismo y la multi/transterritorialidad, señaló como en los procesos de hibridación se puede identificar el carácter innovador, transformador, devorador, híbrido y con una clara actitud antropofágica de “deglutir” el saber europeo, “devorándolo” no ya para incorporarlo de modo mecánico sino para absorberlo dialécticamente [a] nuestra cultura, otorgándole una identidad. (Maltz, 1993, citado en Haesbaert, 2011b:59). Con esto se pretende decir, que los procesos de mestizaje no deben ser concebidos únicamente a partir de mezclas raciales y culturales, sino que es necesario hacer de ellos un ejercicio de geografización e historización radical. En este punto, resulta muy interesante la perspectiva de Wade (2002a), en relación con el nexo entre música, raza y nación en Colombia. Para este autor,

la ideología del mestizaje desde este cruce no tiende a blanquear u oponerse a lo negro, sino que reconstruye activamente lo negro e indígena (Wade, 2003). Esta reconstrucción no es neutral, sino más bien:

Es necesaria porque re-establece para las clases dominantes la posibilidad de las distinciones jerárquicas de raza –y, por ende, de clase y de región–, distinciones que amenazan con desaparecer si el mestizaje llega a su final ideológico de la homogeneización. Es decir, por un lado, las elites pueden aferrarse a la imagen de una nación homogénea –blanqueada–, pero por el otro insisten en la imagen de una nación heterogénea con distinciones de clase, raza y región precisamente porque, como elites, requieren y se benefician de las jerarquías establecidas por tales distinciones (Wade, 2003: 281).

La permanencia de la simbología de ciertos orígenes, en el caso de la música colombiana, en lugar de desaparecer en la homogeneización, se mantiene porque ello implicaría la eliminación de las jerarquías existentes dentro de la nación. Sin embargo, esto “no significa que las élites no intenten la homogeneización, sino que ésta entra en una compleja relación con el lugar que se le da a la diferencia en los ideales nacionales.” (Castro-Gómez y Restrepo, 2008: 21).

Según Homi Bhabha, “la nación ya no es el signo de la modernidad bajo el cual las diferencias culturales son homogeneizadas en la visión “horizontal” de la sociedad” (Bhabha, 1990:186). Sino más bien, ésta “revela, en su *representación ambivalente* y vacilante, una *etnografía* de su reclamo a ser la norma de la contemporaneidad social” (Bhabha, 1990:186. Énfasis añadido). Esto implica que la narración de la nación es una ambivalencia. Por un lado, procesos de homogenización y por el otro de diferenciación. Esto bien podría pensarse para territorios como el valle del Patía. En ellos, la ambivalencia se desplazaba en un sentido interesante. Los textos escolares, fueron un importante vehículo en la construcción de un imaginario de la colombianidad que marcaba ciertas jerarquizaciones o diferencias y al mismo tiempo señalaban la unidad de la nación. De tal suerte, que:

En los modelos promovidos en los textos, las imágenes más altas las ocupaban los residentes de las zonas andinas y, principalmente, de las elites bogotanas. Así mismo, en relación con factores *raciales*, el privilegio era para los criollos

ilustrados, dejando en los últimos lugares de la pirámide social a los indígenas y negros (Herrera, et al, 2003, p. 133).

El análisis de la idea de nación como una unidad que desarrolla el historiador Alfonso Múnera es útil para complementar el carácter ambivalente de la narración de la nación en territorios como el valle del Patía. Este autor sostiene, que la nación se ha construido en tres mitos fundacionales que se deben repetir como verdad de a puño y todo colombiano de bien las debe saber. El primero de ellos, es que, al momento de la independencia, el virreinato de la Nueva Granada era una unidad política con una autoridad central en Santafé. El segundo es que la elite criolla se levantó en 1810 con ideales de libertad, por los abusos de los españoles y con la idea de crear una nueva nación.

El tercer mito es que la independencia fue resultado de criollos, y que negros e indios tuvieron un papel pasivo (Munera, 1998). De estos mitos fundacionales, que por supuesto, siguen siendo repetidos, lo que interesa me destacar es que en unos aspectos la nación se desplaza en un plano totalizador. Ello se da en clave de mestizaje cultural/racial o a partir de discursos e imaginarios creados en los textos de la historia oficial³⁵. La otra lectura, también desde la educación muestra la producción de diferencias como una modalidad desde la cual las elites construyen la nación, representando jerárquicamente y en términos de racialización a las poblaciones indígenas y negras.

Este proceso de unidad y diferencia, para el caso de las poblaciones negras, tiene un tópico importante para subrayar y es el de la *invisibilización*. Dice Elizabeth Cunin, que la invisibilidad es antes que cualquier otra cosa, el “arte de la imagen, adaptación a la situación y distancia al rol” (Cunin, 2003: 66). Esto, porque como lo había señalado en el capítulo anterior, lo *negro*, acoge una pluralidad de significados, interacciones sociales y prácticas de marcación, diferenciación, entre otras. Es decir, dependiendo del “lugar” donde una persona se encuentre puede o no ser clasificada bajo esta categoría. Esto significa que: “La percepción del color moviliza esquemas cognitivos incorporados,

³⁵ Estos mitos fundacionales de la nación están contruidos con base en la Historia de la revolución de la república de Colombia de José Manuel Restrepo.

normas sociales implícitas, valores culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de *estatus*, de clasificación del otro y relaciones de dominación” (Cunin, 2003: 8). Esto es ayudado por una colonialidad del poder (Quijano, 2000) que históricamente ha marcado condiciones estructurales de subalternidad a la gente negra.

Bajo esta perspectiva, varios autores, siendo la más reconocida en ello Nina S. de Friedemann, subrayan la invisibilidad a la que han sido sometidos los negros en diversos campos de la vida social y cultural de Colombia (De Friedemann, 1984). Solo basta comparar la diferencia que hay entre investigaciones acerca de los indígenas y las poblaciones negras en la antropología hasta antes de 1991 (Restrepo, 1998). Con esto, no se busca dar a entender que, no se había escrito sobre gente negra. No sobra recordar brevemente que los estudios sobre los afrocolombianos iniciaron en la década de los años 50 con los pioneros y luego se dió un proceso de emergencia, consolidación y eclosión (Velandia y Restrepo, 2017).

Sin embargo, la invisibilidad del negro tiene que ver con el “lugar”, es decir con las localizaciones y ubicaciones simbólicas que ha ocupado la gente negra en Colombia, pues tal como se argumentó en otro trabajo, la invisibilidad es un problema geográfico, y tiene que ver con las escalas en que opera un proceso cultural, social, demográfico, etc., en este sentido, la invisibilidad de lo “negro”, no solo tenía que ver con que, en el imaginario político no era pensable la idea de lo *negro*, como es hoy en día, sino también porque muchas dinámicas asociadas a estas poblaciones en Colombia, eran desarrolladas en planos locales que derivaban en invisibilidades al pensarse en escalas regionales o nacionales (Mosquera-Vallejo, 2020a)

Igualmente, el mestizaje, por ejemplo, era un mecanismo de invisibilización al negro, de no inclusión en el proyecto nacional, pues la contraparte de lo auténticamente nacional lo representaba lo indígena, ahí estaban los orígenes, los ancestros mitológicos que necesitaban las elites para recrear sus proyectos de colombianidad.

2.3 Lo negro como identidad territorial y diferencia cultural

El segundo régimen de colombianidad es la identidad y diferencia,³⁶ no obstante me concentré específicamente en el primer concepto. La identidad ha resultado ser un concepto tramposo. Sus múltiples conceptualizaciones, en realidad, esconden complejas definiciones. De hecho, hace algunos años el intelectual jamaicano Stuart Hall (1932-2014) sostenía que en las últimas décadas se ha registrado una “explosión discursiva en torno del concepto de identidad” (Hall, 2003:13).

Este autor, basado en Derrida (1968), enuncia que hay conceptos que, al ser sometidos a ciertas perspectivas críticas, son reemplazados por otros que resultan más adecuados para ayudarnos a pensar. Sin embargo, en la crítica deconstructiva - de ahí Derrida - los conceptos son sometidos a borradura (Hall, 2003). En este sentido, sí anteriormente un concepto se encontraba en su forma totalizadora y pura, o como simplificación de la realidad, al someterlos a deconstrucciones, las formas en que eran conceptualizados se

³⁶ La idea de la diferencia tiene hondas raíces en la filosofía. El filósofo francés Gilles Deleuze, por ejemplo, rechaza a ciertos postulados que sostienen que la identidad debe entenderse a partir de la ecuación $A=A$, en donde cada A es el mismo y una relación consigo mismo. En palabras de Heidegger, “En la mismidad yace la relación del “con”, esto es, una mediación, un enlace, una síntesis: la unión en una unidad. De ahí proviene que la Identidad aparezca a través de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad” (Heidegger, 2016:82). En contraposición a esto, la diferencia en Deleuze se construye a partir de segmentaridades. Ella en tanto relación empírica se produce a partir de situaciones o modos de estar cuya característica es la discontinuidad, de esta forma la diferencia articula lo que inmediatamente distingue (Deleuze, 2002). Siendo pesimistas, “No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del mal prometida a la expiación” (Deleuze, 2002:62). El pensador francés, enfáticamente expresa que el proyecto de la filosofía de la diferencia es salvar la diferencia. Ella “debe salir de su caverna y dejar de ser un monstruo; o, por lo menos, solo debe subsistir como monstruo aquello que se sustrae al momento feliz, aquello que constituye solo un mal encuentro, una mala ocasión. Esta lectura Deleuziana muestra como la diferencia en el pensamiento occidental ha constituido un problema que ha sido “despreciado y marginado de las reflexiones filosóficas occidentales, porque lo diferente vendría a representar al pecado, la falta o la caída en la tradición judeocristiana, o lo monstruoso o el enemigo en un contexto moral y político; en definitiva, la diferencia es identificada con todas aquellas fuerzas que representan el mal, lo extraño y lo peligroso” (Esperón, 2016:149). La problematización de ciertos principios del pensamiento occidental, a través de la filosofía de la diferencia deleuziana, impide la deslocalización de ciertas narrativas sobre la vida social, cultural y espacial de distintos lugares en el mundo. Esta provincialización, es decir, comprensión de la realidad a partir de fragmentos y no de relatos universalizantes, es una obertura a la heterogeneidad. La filosofía de la diferencia se ha dado a la tarea de abrir el pensamiento a lo otro y a la multiplicidad y, más precisamente, porque ha emprendido la búsqueda de un espacio para pensar modos de ser y de vivir que no solo difieren del modo occidental, sino que, sobre todo, lo ponen radicalmente en cuestión (Muñoz González, 2013:52).

derrumban, y entonces ya son útiles para ayudarnos a problematizar sobre ciertas cuestiones. “Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos” (Hall,2003:13-14). La identidad representa esto, funciona “bajo borradura en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall,2003:14).

Para este autor, *las identidades (...) se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella*” (Hall,2003: 17). En consecuencia, la identidad se hace cotidiana, a través de la identificación. Es decir, con base en el reconocimiento de un origen común o unos elementos compartidos con un conglomerado social, una persona, el sentimiento de pertenencia a un territorio, un ideal de vida compartido (Hall, 2003). En este sentido, “las diferencias que construye la identidad tienen que ser marcadas, observadas o indicadas por unos sujetos en la vida cotidiana. La identidad no es algo constante, sino aquello que se vuelve a establecer o reforzar con cada identificación” (Wade, 2002b: 256)³⁷. Desde esta perspectiva se debe reconocer que las “identidades son procesuales, están históricamente situadas (...) y, como tales, condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos. (Restrepo, 2007: 25).

Esta situacionalidad de las identidades configura un particular tipo de agencia en ellas. Pues, estas si bien es cierto que se encuentran históricamente situadas, y geográficamente localizadas, no son *libremente flotantes* (Restrepo, 2007). Es decir, tienen agencia, y como consecuencia de ella, se configuran en el marco de relaciones, tensiones, encuentros en distintos lugares de interacción social. Igualmente, es importante destacar que, teniendo

³⁷ Por ejemplo, “la adquisición de ciertos hábitos corpóreos se aprecia (...) en lo que sucede en Bolivia, donde el andar descalzo es una costumbre común entre la población indígena” (Wade, 2002b, p. 257). Lo anterior genera que con el paso de los años “La forma que adquiere el pie (...) se convierte en un signo corpóreo” (Wade, 2002b, p. 257). Estas representaciones no solo operan en la escala del sujeto, también se aplican como resultados de complejos procesos históricos, culturales, económicos, demográficos a los territorios en los que habitan determinados conglomerados sociales. De tal suerte que un área habitada por una mayoría de población indígena o afrodescendiente será imaginada y representada en tanto espacio adjetivado y caracterizado con lo que supuestamente alguna gente identifica a lo indígena y afrodescendiente.

en cuenta el carácter procesual, relacional de la identidad, sería mucho más pertinente pensarla en términos de identidades, en plural. De esta forma, se acogería una serie de heterogeneidades que el primer régimen de colombianidad intentó homogeneizar.

La situacionalidad, así como las prácticas de marcación y diferenciación, elaboradas a través de diferentes actos de representación, se enredan de manera compleja en el territorio, y son posibles de elucidar a través de *espacios de referencia identitaria*, *representaciones del espacio* y *espacios de representación*. Estas tres categorías constituyen los insumos para pensar las identidades en clave territorial, en tanto que permiten entender cómo los diferentes lenguajes espaciales que son establecidos a través de las identidades territoriales se inscriben a partir de prácticas simbólico/materiales y de saberes expertos.

En este contexto, los *espacios de referencia identitaria* se caracterizan o identifican porque a través de ellos, “se crea una lectura simbólica, que puede ser sagrada, poética o simplemente folclórica, pero que de cualquier forma emana una apropiación estética específica, capaz de fortalecer una identidad colectiva que, en este caso, es también una identidad territorial” (Haesbaert, 1997: 24). Además de esto, los espacios de referencia constituyen el área en la cual un conglomerado social forja un conjunto de prácticas espaciales, o sea, formas en que estos usan generan y perciben el espacio. Además, recrean representaciones que configuran “Formas de significación, simbolización, imaginación y conceptualización del espacio que construyen el sentimiento y el significado de pertenencia de los grupos o individuos en relación con un territorio.” (Cruz, 2007: 11)

La idea de espacio acuático desarrollada por el geógrafo alemán Ulrich Oslender, para el caso de las comunidades negras del Pacífico colombiano, se enmarca en los espacios de referencia identitaria. El espacio acuático, según Oslender (1998), “se entiende como un espacio en que se manifiestan una variedad de factores 'acuáticos', como por ejemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal manera que tiene un impacto considerable sobre la constitución de la vida cotidiana” (Oslender, 1998: 269). De esta forma, los ríos, por ejemplo, en el sistema organizador e identificador del espacio para el Pacífico colombiano, desempeñan un “papel central todas las actividades económicas, domésticas

y socioculturales y es a la vez el factor principal de identificación en las zonas rurales” (Oslender, 1998:266). Por lo tanto, el río se convierte en un espacio de referencia identitaria en tanto que deviene en espacio de significación, imaginación, de relaciones materiales, de pertenencia, entre otras.

Valter do Carmo Cruz, además de los espacios de referencia identitaria, localiza a la *consciencia socioespacial de pertenencia* como forma de aproximarse a las identidades territoriales (Cruz, 2007). Estas consciencias socioespaciales, desde las cuales se construye identidad territorial, según la perspectiva de este autor, son posibles aprehender a partir de la representación del espacio y el espacio representacional. Las identidades territoriales conceptualizadas desde la representación del espacio serían producidas a partir de los espacios que se derivan de una lógica particular. Esto es, de los saberes técnicos-rationales (Oslender, 2008). Dichas representaciones se “vinculan a las relaciones de producción, al “orden” que imponen y, de ese modo, a los conocimientos, signos, códigos y relaciones “frontales” (Lefebvre, 2013, p. 92).

Los mapas, las series estadísticas, indicadores de desarrollo constituyen ejemplos de formas de representar desde ciertas lógicas y modelos el espacio. Las identificaciones o marcaciones producidas desde esta lógica derivan en visiones simplificadoras del espacio. Este es tratado como si fuese una superficie homogénea, inerte y libre de tensiones, articulaciones y contradicciones. Por lo tanto, a través de las representaciones del espacio, se configuran actos de representar la identidad que suponen una dislocación de las experiencias del habitar cotidiano por parte de diferentes individuos o grupos sociales, debido a que la base de su construcción son ideas, mapas, indicadores, discursos dominados por científicos, políticos, entre otros (Cruz, 2007), que homogeneizan e invisibilizan prácticas y experiencias ancladas y coproductoras de múltiples relaciones espaciales. Las cuales de ser tenidas en consideración, implicarían pensar la construcción de identidad territorial en tanto procesos histórico-geográficos que despliegan diferentes actores sociales en el marco de sus escenarios de interacción social (Mosquera Vallejo, 2018) y no como localizaciones en el espacio.

Las identidades territoriales creadas desde la segunda noción, esto es, desde el *espacio representacional*, suponen formas menos formales y más locales de conocimiento. Estos espacios son dinámicos y saturados de significado. Ellos expresan, con o sin codificación, simbolismos complejos ligados al lado subterráneo de la vida social (Oslender 2010, Lefebvre 2013). Aquellos espacios acarrean imaginarios, relatos míticos y símbolos. El espacio vivido es el “espacio de los habitantes, de los usuarios, pero también el de ciertos artistas y quizá de aquellos novelistas y filósofos que *describen* y solo aspiran a describir. Se trata del espacio dominado, esto es, pasivamente experimentado, que la imaginación desea modificar y tomar” (Lefebvre, 2013: 96). Los espacios vividos encuentran sus articulaciones en la vida cotidiana (Oslender, 2010). De esta forma, es posible establecer que las identidades construidas desde esta lógica están llenas de historias, percepciones, saberes, entrecruzados y arraigados en la experiencia del espacio vivido (Cruz, 2007).

De esta forma para entender la identidad en términos territoriales, es necesario comprenderla a partir de sus entramados, es decir, desde sus espacios de referencia identitaria, o desde la perspectiva de los habitantes con sus prácticas materiales y la forma en que estas se articulan con los diferentes elementos que configuran relaciones espaciales. Las representaciones del espacio definen clasificaciones, jerarquías que se fundamentan en una arquitectura del saber racional, a partir de la cual se establece desde ciertos lenguajes miradas sobre sujetos y territorios, estas a su vez, dentro de esos territorios establecen percepciones del sí y recrean imaginarios del “otro”, que pueden representar individuos, colectivos o territorios.

Por último, los espacios representacionales se anclan en complejos simbolismos locales, que son parte de redes y entramados territoriales, en los que el sujeto no constituye el centro del espacio representacional, es parte de los acoplamientos que generan flujos y que como resultado de aquello, las espacialidades que se derivarían de esto generarían espacios materiales/simbólicos conectados por lógicas diferentes, resistentes e incluso insurgentes a la representación del espacio. En síntesis, el espacio de referencia identitaria, la representación del espacio y el espacio representacional son distintos acoplamientos desde los cuales operan las identidades territoriales, un primero,

fundamentado en prácticas materiales, el segundo, en la representación abstracta de las identidades, y un tercero, que se constituye a partir de una mirada más detallada, más íntima, la cual es elaborada con base en una apreciación simbólica.

Con este enfoque en clave territorial de las identidades, lo que busca argumentar es que antes de la Constitución Política de 1991 y el giro al multiculturalismo, las identidades y los procesos de autoidentificación en el valle del Patía, estaban mediados por la localidad. Es decir, el escenario de interacción territorial. Por ende, antes que presentarse como afrocolombianos o como parte de una comunidad negra³⁸, el proceso de autodefinition, o de *identificación territorial* era como **patianos**. La ley 70 de 1993, así como la cátedra de estudios afrocolombianos, han constituido los nuevos insumos para repensarse como sujetos con trayectorias históricas y territoriales. Asimismo, los 35 consejos comunitarios de comunidades negras presentes en el valle del Patía son evidencia del giro a una especie de **multiculturalismo reterritorializador**, pues el objetivo de los consejos comunitarios es la *recuperación* de la tierra por parte de la gente negra en el Patía.

Desde la década de los años noventa, los discursos presentes en líderes ha sido el de asumirse como afrocolombianos. Esto más allá de ser un proceso autoconsciente de autoidentificación, también está marcado por intereses políticos, personales, económicos, ¿colectivos? Quizás. Reconocerse como afrocolombianos o en tanto *comunidad negra*, implica entrar en el juego de las políticas de reconocimiento de la diferencia cultural que ofrece el multiculturalismo. Sin embargo, en el valle del Patía pensar estos procesos obliga a analizar, describir y visibilizar una trayectoria histórica y espacial que evidencie las particularidades en las que se inscriben sus procesos de construcción de identidad territorial. De esta forma mi interés no pasa por reproducir la idea de que la gente negra del valle del Patía después del giro al multiculturalismo se hicieron guardianes de la biodiversidad (Wade, 2004), y por supuesto que las poblaciones negras del Patía no representan el nativo ecológico (Ulloa, 2004).

³⁸ Para profundizar sobre los procesos de etnización a las comunidades negras, ver (Restrepo, 2013).

Hacer afirmaciones que conduzcan a pensar lo anterior, sería desconocer las densidades históricas y territoriales de este valle. De hecho, el discurso de la biodiversidad solamente puede aplicarse a ciertas biotas de bosque muy húmedo tropical. Los bosques secos tropicales, como los del valle del Patía son objeto de poco interés para la narrativa de la biodiversidad. Si realmente fuera un territorio que entrara en los imaginarios de lo verde (Núñez, et al, 2014; Núñez y Aliste, 2017), la red de agentes sociales con capacidad de generar un quiebre en las formas en que se piensa, interviene e imagina al valle del Patía, serían empresas farmacéuticas o de turismo verde, entre otros. Habiendo dicho esto, vale la pena destacar entonces que, los relatos para describir incluso este territorio no siguen los mismos órdenes y categorías conceptuales en términos de biodiversidad con que se describe el Pacífico, las selvas amazónicas e incluso la Patagonia.

Lo anterior sugiere que no es la ecuación cultura + biodiversidad = territorio (que corresponde a una de las conceptualizaciones del territorio del Pacífico) con lo que se debe pensar los nuevos procesos de construcción de territorio en el Patía en el periodo estudiado. Tampoco se trata de desconocer, que la llegada de los consejos comunitarios ha implicado para alguna gente un antes y después en cuanto al acceso a la tierra, se trata más bien, de analizar que para comprender el Patía antes de los consejos comunitario, era necesario el uso de otras categorías de análisis. En definitiva, los relatos de construcción de territorio son diferentes cuando se asumen desde la perspectiva de la unidad de la nación, a cuando se piensan desde algunas lógicas del multiculturalismo.

De hecho, en el valle del Patía se ha asumido al multiculturalismo como políticas encaminadas al reconocimiento de la diferencia cultural. Sin embargo, es oportuno precisar que éste es un término que presenta múltiples desplazamientos conceptuales y es necesario darle una revisión, dado que existen muchas críticas a la categoría, especialmente por parte de aquellos que creen en una supuesta correspondencia entre neoliberalismo y multiculturalismo. Confundido a veces con multiculturalidad, la cual se refiere al hecho histórico y social de la heterogeneidad cultural (Bocarejo y Restrepo, 2011) o en términos de Hall (2010), la multiculturalidad tiene que ver con las “características sociales y los problemas de gobernabilidad que confronta toda sociedad

en la que coexisten comunidades culturales diferentes intentando desarrollar una vida en común y a la vez conservar algo de su identidad “original” (Hall, 2010:583). Mientras que el multiculturalismo tiene un carácter más plural en su conceptualización, pues alude a una amplia gama de articulaciones y prácticas sociales (Hall, 2010).

De este modo, existe un *multiculturalismo conservador, liberal, pluralista, comercial, corporativo y crítico*. El *multiculturalismo conservador*, “insiste en la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría” (Hall, 2010:584). El liberal, “busca integrar a los diferentes grupos culturales lo más rápidamente posible dentro de lo establecido por una ciudadanía individual universal, que sólo en privado tolera ciertas prácticas culturales peculiares” (Hall, 2010:584). El pluralista, “respalda formalmente las diferencias entre grupos a lo largo de líneas culturales y otorga distintos derechos grupales a distintas comunidades dentro de un orden político más comunitario o comunitarista” (Hall, 2010:584). El comercial, “presupone que, si el mercado reconoce la diversidad de individuos provenientes de comunidades diferentes, entonces los problemas de la diferencia cultural serán (di)(re)sueltos a través del consumo privado, sin necesidad alguna de una redistribución del poder y los recursos” (Hall, 2010:584). El corporativo, “busca “administrar” las diferencias culturales de las minorías en interés o beneficio del centro” (Hall, 2010:584). El crítico “destaca el poder, el privilegio, la jerarquía de las opresiones y los movimientos de resistencia” (Hall, 2010:584). Lejos de ser algo definido, el multiculturalismo es una idea que opera de múltiples y complejas maneras. Como se ha señalado, algunas de las críticas al multiculturalismo vienen de una supuesta correspondencia entre éste y neoliberalismo.

De cierto modo, pareciera que el multiculturalismo en ciertos autores nació con el capitalismo o con el neoliberalismo, por lo tanto según esta perspectiva “todo proyecto multiculturalista es neoliberal, idea que confunde las condiciones históricas de la emergencia del multiculturalismo con la necesaria correspondencia entre ambos proyectos” (Bocarejo y Restrepo, 2011:7), pues como señala Stuart Hall, el multiculturalismo no es meramente una doctrina, no “*caracteriza una estrategia política, y no representa un estado de cosas ya logrado*. No es una forma encubierta de endosar

algún estado utópico o ideal. *Describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes*” (Hall, 2010: 584, énfasis añadido). Igualmente, las sociedades multiculturales no son recientes, “Mucho antes de la época de la expansión europea (desde el siglo XV en adelante) —y desde entonces cada vez con mayor intensidad—, la migración y el movimiento de gente han sido norma más que excepción” (Hall, 2010: 586).

Ahora bien, en estricto sentido, se podría entender al multiculturalismo en tanto estrategias y procesos políticos encaminados a la administración de la diferencia cultural. Los consejos comunitarios de Comunidades Negras, y su búsqueda de la propiedad colectiva de la tenencia de la tierra en el valle del Patía, son una clara muestra de cómo opera el multiculturalismo bajo esta modalidad, lo cual, no cierra que en un mismo territorio e incluso en un mismo individuo operen múltiples y en ocasiones contradictorias versiones del multiculturalismo. Y debido a esto, radica mi propósito de analizar los regímenes de colombianidad en el primer momento en términos del mestizaje como unidad, o acaso, ¿no vendría siendo el mestizaje que señalé una modalidad de multiculturalismo conservador? mientras que el segundo se hizo especialmente a partir de la idea de identidad como diferencia, que a su vez entendí en clave territorial.

Hechas estas aclaraciones en relación con el multiculturalismo, vuelvo al tema que haré énfasis. Dado que el territorio posee un carácter polisémico que permite reconocer y distinguir en este análisis lo que he llamado prácticas del “adentro” y “afuera”, se considera que, una pesquisa que indague en los procesos de construcción de territorio en el valle del Patía debe reconocer que la negritud o lo negro, en realidad implica y acoge pluralidades culturales, históricos, territoriales, económicos, políticos y sociales entre los mismos negros. Independientemente de que se comparta el mismo lugar de origen y la condición étnica, no se piensa, siente, vive y conoce el territorio de la misma manera cuando eres dueño de una finca ganadera, a cuando vives en los límites de una propiedad con otra. Es decir, algunos negros son felices con el multiculturalismo conservador, otros con el liberal, el verde, sin embargo, lo que sí es claro, es que las políticas de la diferencia cultural son en parte, las que han permitido a ciertos negros en el valle del Patía acceder a

tierra. Así, el multiculturalismo representa una llave para la reterritorialización de las planicies patianas por parte de sus habitantes históricos.

Durante todo el proceso de investigación de esta tesis -en los últimos 3 años-, inicialmente me había propuesto analizar el proceso de producción del espacio en el valle del Patía desde la década de los años treinta. En ese camino, buscaba entender cómo el espacio se producía a partir de procesos de hibridación espacial entre dinámicas de modernización y prácticas socioculturales de la gente negra del Patía. También buscaba reflexionar sobre cómo el capital transnacional quiere reconfigurar el Patía a partir de la construcción de una hidroeléctrica, mirada que a su vez colisiona con la perspectiva de los consejos comunitarios de comunidades negras que buscan la conservación del paisaje natural.

Sin embargo, esto fue cambiando a medida que avanzaba el trabajo de campo y la participación en otras actividades, pues, al fin y al cabo, mi lugar de enunciación étnico es lo negro y en términos espaciales, desde el valle del Patía. Por lo tanto, esto por una parte me permitió acceder a espacios y a conversaciones que difícilmente como investigador externo hubiese podido encontrar en relativamente poco tiempo. Por otra parte, situarme desde el valle del Patía, ha implicado no acceder a otros espacios y relatos que seguramente como investigador externo lo hubiese podido encontrar, pues al ser originario de este lugar, estoy atravesado por historias, conflictos, capitales simbólicos, tensiones, fraternidades, desprecios, entre otros.

Las conversaciones con la gente negra que se dieron en diferentes escenarios de interacción socio-territorial en la vida cotidiana, permitieron ir definiendo la perspectiva de análisis o el *camino* -como se dice en las comunidades- que he elaborado. Una conversación con un antiguo funcionario de la alcaldía municipal, un hombre afrodescendiente, profesional, de una familia prestante del Patía y que estuvo lanzándose como candidato a la alcaldía municipal (por el partido político de Álvaro Uribe) fue reveladora. Después de explicarle varias veces acerca de lo que entendía por proceso de producción del espacio, y cómo eso se conectaba con su realidad cotidiana, este funcionario comenzó a comentarme acerca de las problemáticas de todo el sur del Cauca, donde estaba incluido el valle del Patía.

Mi interés inicial para conversar con él es porque era el secretario de Planeación municipal, pero afirmaciones como estamos *lejos...culturalmente* hablando o el Patía es un *territorio-región con más de 100 mil habitantes* me dejaron intrigado. Estas dos frases, la primera se refería específicamente a lo que él leía como atraso y el poco progreso de este valle interandino y la segunda a la potencialidad de consumir de esos 100 mil habitantes si hubiese empresas. Como mi interés inicial era otro en términos teóricos y políticos, hubo una pregunta inevitable, que fue ¿Qué entiende usted por espacio? Buscaba comprender, desde su posición de sujeto él que me iba a decir. Frente a este interrogante, me señaló que el espacio es un *lugar en el que todos podamos tener oportunidades para vivir mejor*. Su imagen del valle del Patía también implicaba cosas como que los *actores privados tienen que entrar... ellos pueden producir*. Los 100 mil habitantes de las cuentas de mi interlocutor y su concepción de estas planicies como un espacio para vivir mejor y con agentes privados, más la presencia de la carretera panamericana, en la cual, según sus cuentas pasaban dos mil autos por hora, le daban para crearse un gran centro comercial en medio de estas zonas rurales de bosque seco tropical y aquel Mall, *debería tener un parque acuático*.

Debido a que, en el valle del Patía las principales actividades económicas están asociadas al sector agropecuario, veía en este territorio el potencial para *producir en masa lácteos, carnes y frutas tropicales*. No todo paraba ahí, el principal dinamizador económico sería un *Aeropuerto de carga*. Más allá de lo descabellado que pueda parecer esto, sobre todo en territorios de la Colombia rural, *esta* conversación en un comienzo la pensé en unos términos, pero su postura era interesante para mí en analíticamente, porque son este tipo de ideas las que llevan a los ministerios o entes donde asignan los recursos para proyectos de desarrollo territorial y luego en su aplicación no funcionan.

Otras conversaciones con afrodescendientes del mismo perfil tenían ideas similares a las de este exfuncionario municipal. Sin embargo, en las reuniones de los consejos comunitarios de comunidades negras, y en algunos talleres en los que participé como integrante del “afuera” “adentro”, los relatos de la gente negra giraban en tres ejes. El primero, tenía que ver con la necesidad de la tierra, enseguida ésta automáticamente

activaba otra categoría y era la de afrodescendientes o comunidades negras. Por último, y a como diera lugar, se buscaba silenciar la palabra campesinos. Las conversaciones entre los interlocutores se tornaban excesivamente violentas. La necesidad de tierra los ponía en una posición en la que funcionaban como *comunidad*, mientras no les entregaban la tierra hacían trabajos colectivos, esperando a que les dieran a cambio un **pedazo de tierra** e igualmente se autorreconocían como afrodescendientes, esperando la tierra.

Estas conversaciones y reuniones me fueron llevando por otros caminos. Primero, lo negro en el Patía en realidad implica pluralidad de formas de pensar e imaginar el territorio. No es el mismo tipo de sujeto aquel que depende de un *pedazo de tierra* para sobrevivir a el interlocutor en la conversación mencionada: su relación con el “adentro” y “afuera” son heterogéneas. Segundo, estas peleas actuales por un pedazo de tierra entre personas con intersecciones de subalternidad tienen una genealogía, que corresponde a la década de los años sesenta con la consolidación de las haciendas ganaderas por parte de colonos blancos/mestizos, proceso de territorialización que llevó a una desterritorialización de la gente negra.

Evidentemente, no toda la gente negra perdió la tierra, por eso para algunos negros, su preocupación no es el territorio como espacio cultural, ni la defensa de la cultura, sino que el Patía “progrese”, se “desarrolle”, se haga una despensa agropecuaria con inversión privada y aeropuerto regional. Estas discusiones observadas en las reuniones de los consejos comunitarios también giraban en torno a la compra de tierras para la gente que necesitaba y en tanto compra de haciendas, suponía la oportunidad para que el control sobre el valle del Patía por parte de la gente negra fuera mayor, de esta manera, se reterritorializarían las planicies por los patianos. Todo esto no estuvo exento de fracasos, frustraciones que me obligaron a tomar decisiones. Así, prioricé algunas del valle del Patía donde se han dado con mayor intensidad los procesos de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*. Veredas como San Pedro y Miraflores, fueron un caso paradigmático de los tres procesos enfatizados. Lo mismo en la vereda El Carmelito, en donde se territorializó gente negra, pero algunos han tenido que nuevamente

reterritorializar por las tierras que les han asignado los consejos comunitarios, si bien en el mismo espacio cultural, relativamente lejos de sus casas.

Igualmente, los procesos de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización* son formas de construcción de territorio, a partir de *prácticas del “adentro” y “afuera”* por parte de la *gente negra* en el valle del Patía. Estas a su vez, son articuladas y clasificadas a partir de “*adentros*”-“*adentros*”, “*adentros*”-“*afueras*” “*afueras*”-“*afueras*” en el proceso de construcción de territorio. De este modo, el “adentro”-“adentro” o el “adentro”-“afuera” movilizan potentes memorias espaciales, que constituyen dispositivos de aprendizaje territorial. Así como el aprendizaje, es un proceso interactivo entre diferentes sujetos en los que están involucrados afectos, relaciones materiales, intercambios, conflictos, tensiones, entre otros, en la construcción de territorio también suceden estas cuestiones. De esta manera, el territorio en tanto que es construido a partir de intercambios entre humanos y también con no humanos, deviene en un lugar de encuentro, pero en tanto llegan las tensiones, se transforma en desencuentro. Mi interés por ahora es comprender conceptualmente esto, por ello, se da la obertura al territorio en términos conceptuales.

3. CAPITULO. OBERTURA. EL TERRITORIO: DESCRIPCIONES Y REFLEXIONES

3.1 Introducción

Hace varias décadas, el geógrafo brasileiro Milton Santos (1926-2001), llamaba la atención acerca del retorno del territorio. Decía Santos “que vivimos con una noción de territorio heredada de la modernidad incompleta y de su legado de conceptos puros, tantas veces atravesando los siglos prácticamente intocados” (Santos, 1994:15). En ese sentido, los conceptos puros *heredados de la modernidad incompleta* ya no son útiles para ayudarnos a pensar. Con lo anterior, el territorio entonces debería ser pensado en su forma impura o como un híbrido (Moraes, 2014). Para esta investigación, me interesa relevar la idea del *retorno al territorio*. Sin embargo, lo hago en el sentido de subrayar la importancia del concepto de territorio, tanto para la geografía humana, como para analizar las geografías de la negritud. No sobra destacar, que soy consciente que el contexto en el que Milton Santos, recupera la idea del territorio es en la década de los años noventa, y en el marco del avance del neoliberalismo³⁹. No sobra agregar entonces, que Santos está pensando en los usos corporativos del territorio.

³⁹ Antonio Robert de Moraes, destaca el concepto de territorio en Milton Santos. Sostiene Moraes, que usado “en un sentido casi coloquial (demarcatorio) en los primeros escritos de Milton Santos, va adquiriendo un terreno más específico y denso a lo largo de su trayectoria intelectual. (Moraes, 2014: 17). De tal suerte que, en un primer momento, Santos lo usaba para referirse a unidades político-administrativas, después va ser entendido como un espacio de circulación y de flujos materiales. Santos igualmente diferencia territorio de espacio, entendiendo a este como un sistema de acciones y de objetos, y al mismo tiempo, distingue en sus análisis territorio de configuración territorial, esta última vendría a suponer el uso potencial o efectivo en cada momento histórico de un ámbito espacial. Finalmente, en el contexto del avance del neoliberalismo, Santos retoma la idea del retorno al territorio como un concepto híbrido.

Habiendo hecho esta aclaración, busqué ser ecléctico en la comprensión de las conceptualizaciones de territorio y territorialidad. Si bien es cierto que los conceptos sirven para aprehender la realidad, partir directamente de una definición de territorio que oriente todo el análisis y predefina esa realidad, hace que la deforme, además no posibilita la conquista de nuevos horizontes de investigación y no permite ver el modo en que operan, por ejemplo, ciertas formas de apropiar el territorio que se salen de aquel lente interpretativo.

De este modo entonces, volver al territorio es importante no solo por la polisemia y potencial analítico para la reflexividad teórica sino porque para algunos actores sociales, especialmente subalternos, es a partir de esta categoría que sostienen sus exigencias frente al Estado. Sin embargo, debido a las múltiples significaciones y al potencial analítico del término para pensar diferentes prácticas situadas y las potencialidades de éstas en términos teóricos y políticos, es necesario demarcar y/o delimitar los contornos que dibujan esta reflexión. Dadas las anteriores consideraciones, instalé en la reflexión tres perspectivas sobre territorio: a) culturalista/idealista b) político/poder; c) relacional. La primera tuvo la función de perspectiva introductoria, y al mismo tiempo, como una justificación de trasfondo para anclar el análisis en las dos perspectivas restantes como se podrá observar al final del siguiente acápite. La perspectiva relacional y la del poder, son las bisagras en las que se inscribe el análisis.

3.2 El territorio desde un enfoque culturalista

En la primera perspectiva, esto es, en la culturalista/idealista, el territorio se entiende como un espacio culturalizado. Es decir, una semantización que se nombra, ordena y clasifica. En el marco de estas significaciones y clasificaciones, las “vivimos como calle avenida, parcela, huerta, potrero, edificio, pueblo, ciudad, casa, parque, plaza, entre otras formas” (Nates-Cruz, 2011:210). El territorio entonces vendría a representar un sustrato espacial significado. Si bien es cierto que, este enfoque de territorio suele ser aplicado para el entendimiento de ciertos grupos étnicos como sociedades indígenas, es necesario tener en

cuenta que esto no es exclusivo de aquellas sociedades, pues todo individuo, grupo o sociedad apropia de múltiples maneras un espacio, tornándolo en territorio. Los mitos sobre brujas, duendes o espacios en los cuales se tienen simbolismos con significatividad espacial hacen parte de toda sociedad humana. Así, por ejemplo, en sociedades como la japonesa los edificios no tienen el número trece. Esto porque, supuestamente representa mala suerte. Edward Hall, fue uno de los primeros en llamar la atención sobre aspectos relacionados con la territorialidad⁴⁰ humana en antropología. Para este autor, el territorio es:

en todos los sentidos de la palabra una prolongación del organismo, marcada por señales visuales, vocales y olfativas. El hombre ha creado prolongaciones materiales de la territorialidad, así como señaladores territoriales visibles e invisibles. Por lo tanto, siendo la territorialidad relativamente fija, he denominado este tipo de espacio en el nivel proxémico espacio de caracteres fijos, de fisonomía fija (Hall, 2003: 127).

El espacio con características fijas es una forma de organizar las actividades las sociedades. Esto comprende desde pensamientos cristalizados hasta normas consuetudinarias. Así, por ejemplo:

Los edificios son una expresión de pautas de caracteres fijos, pero los edificios se agrupan de modos característicos y están divididos interiormente según normas o diseños culturalmente determinados. La disposición de aldeas, villas y ciudades y del campo entre ellas no es casual, sino que sigue un plan, que cambia según el tiempo y la civilización (Hall: 2003: 128).

Esto supone que toda sociedad tiene principios de organización de su territorio. El “monte”, las “mangas”, la “roza”, el “solar”, en tanto espacios culturizados vendrían a

⁴⁰ En este contexto, usaré territorialidad para referirnos a procesos de construcción de territorio más puntuales. Territorio, será una categoría más general que abarcará territorialidad en sus distintos niveles de análisis.

representar expresiones semi-fijas en la cultura patiana de lo que es su territorio. De tal suerte que,

El territorio se transforma así en un principio organizador de la naturaleza y la simbolización de las cosas. De donde la experiencia sobre él, la identidad que le confieren las culturas y sus interpretaciones, median en los esquemas de comprensión de la realidad. El asumir un tipo de territorio genera un sentido u otro de pertenencia, lo que permite en últimas, ubicar a *los otros, los mismos, los semejantes*. (Nates-Cruz,2011: 227).

En este enfoque se privilegia una concepción de territorio precapitalista, en tanto que se resalta en el análisis algunas sociedades supuestamente primitivas. La idea de que el territorio es un espacio culturalizado por grupos étnicos que representan los *otros* de la modernidad, es útil para los Estados y le resta potencial transformador al concepto e impide convertirlo en una herramienta de transformación política. Además, es una noción que no imagina o piensa a lo negro e indígena, más allá de una supuesta alteridad radical.

3.3 El territorio desde la perspectiva del poder

Para las mismas épocas -de hecho, en el mismo libro- que Milton Santos escribía acerca del retorno del territorio, Pedro Geiger sostenía que el territorio se refiere a “una extensión terrestre, más incluye una relación de poder o posesión, de un grupo social sobre esta extensión terrestre” (Geiger, 1994:235). El territorio como espacio de control, poder y vigilancia es un elemento omnipresente en la vida cotidiana. De hecho, aquel control y vigilancia se manifiesta más sobre ciertos seres humanos que otros. De esta forma, un pobre o un negro serán objeto de mayor control y vigilancia en ciertos territorios que otros individuos que no respondan a ciertos estereotipos. Quienes más avanzaron en sus reflexiones sobre esta idea del territorio como poder fueron Raffestin y Sack en sus tesis sobre la territorialidad humana.

Raffestin, al igual que Milton Santos distingue espacio de territorio. Para él, estos conceptos no son análogos. El espacio es una anterioridad al territorio, este último

representaría un acto, una acción, un lenguaje de inscripción material/simbólica sobre un espacio. En palabras de Raffestin:

Es esencial comprender que el espacio es anterior al territorio, que éste se generó a partir de aquél y que es el resultado de la acción de un actor sintagmático (aquél que realiza un programa) en algún nivel. Al apropiarse, concreta o abstractamente (mediante la representación, por ejemplo), de un espacio, el actor “territorializa” el espacio (Raffestin, 2011:102).

Desde esta perspectiva, el territorio se crea a partir de diferentes lenguajes espaciales inscritos en regímenes de prácticas materiales/simbólicas. El territorio deviene en espacio practicado (De Certeau, 1999). Un aspecto fundamental desarrollado por Raffestin, es el vínculo o la dimensión política del territorio con poder. Inspirado en las tesis del filósofo Michel Foucault acerca del poder, el geógrafo francés argumenta que “el poder es un componente que está en cualquier relación. El poder se manifiesta, en el contexto de la relación, como proceso intercambio o comunicación cuando se enfrentan o confrontan los dos polos que se relacionan” (Raffestin, 2011:41). Raffestin, hace una síntesis acerca de lo que Foucault fórmula para entender la naturaleza del poder. O, dicho de otra manera, el interés más que ofrecer una definición acerca de lo que es el poder, el propósito es entender cómo opera este:

1. El poder no se adquiere, se ejerce a partir de innumerables puntos.
3. El poder viene de abajo y no hay una oposición binaria y global entre dominador y dominados.
4. Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas.
5. Donde existe el poder hay resistencia y en virtud de ello, o, en consecuencia, no está en posición de exterioridad respecto al poder.

(Raffestin, 2011:41).

El poder opera en términos de relaciones, como argumenta Haesbaert, “el poder no es un objeto o cosa, sino una relación, y que esta, aunque desigual, no tiene un “centro” unitario del cual emana el poder (como el Estado en algunas posiciones marxistas muy ortodoxas) (Haesbaert, 2011a:71). Esta idea del poder como relación opera en diferentes niveles de

generalidad⁴¹. Santiago Castro-Gómez, sostiene que, en los seminarios en el College de France, concretamente en “*Defender la sociedad* (1975-76), *Seguridad, Territorio, Población* (1977-78) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-79), Foucault desarrolla una teoría heterárquica del poder que puede servir como contrapunto para mostrar en qué tipo de problemas caen las teorías jerárquicas” (Castro-Gómez, 2011:156). Para Castro-Gómez (2007) Foucault:

distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. Es precisamente este vínculo en red entre diferentes tecnologías de poder que operan a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos (Castro-Gómez, 2011:162).

El territorio visto desde esta perspectiva sacaría el debate acerca del mismo del enfoque de la geopolítica, que reduce “las relaciones espaciales entre centros, periferias y semiperiferias” (Benedetti, 2011:31). Es decir, ya no se concebiría al Estado nación como única fuente de poder (Benedetti, 2011), pues éste funciona en cadena “pero hay *diferentes cadenas de poder*. Hay cadenas de poder que funcionan a nivel molar, pero también las hay a nivel molecular, no es posible pensar las unas sin las otras” (Castro-Gómez, 2011:165). Desde una perspectiva macro, Raffestin argumenta que la cartografía moderna tiene un nexo con el surgimiento del Estado y, por lo tanto:

se convertirá muy rápido en un instrumento de poder y de “Poder”. Esta cartografía privilegió una “sintaxis” euclidiana que contribuyó, escasamente, por

⁴¹ Deleuze y Guattari, ofrecen una mirada interesante frente a esta idea de cómo opera el poder en niveles molares y moleculares. Para ellos, “Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra, según figuras diferentes como entre los primitivos o entre nosotros —pero siempre en presuposición la una con la otra—. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica” (Deleuze y Guattari, 2004: 218).

cierto, a modelar los comportamientos del poder. Esta sintaxis es muy eficiente, ya que moviliza tres elementos fundamentales: la superficie o el plano, la línea o recta y el punto o el momento del plano. La combinación de esos elementos produce las imágenes o representaciones del espacio. La eficacia de este sistema sémico reside también en el hecho de que se trata estrictamente de un juego estructural, que trasciende perfectamente a los objetos representados, pero que conserva sus relaciones, sus vínculos (Raffestin, 2011:103).

De esta forma, para los sabios, gobernantes y líderes religiosos las representaciones cartográficas les conferían una autoridad mágica y arcana a sus artífices y propietarios (Brotton, 2014). Uno de los primeros vínculos entre cartografía y poder desde la perspectiva de Estado moderno se dio a finales del siglo XVIII en Francia. Parte de los pilares para concebir al país galo como un Estado-nación republicano fue la cartografía. Esta alimentaría la idea de que los mapas topográficos con sus divisiones, provincias, 83 departamentos desempeñarían un papel fundamental para permitir al Estado administrar las diferentes regiones en Francia (Brotton, 2014). De tal suerte que este era un tipo de mapa de la “nación y para la nación. Ello permitiría a la sociedad francesa invocada por d'Églantine en su demanda de nacionalización poder «ver» su nación, e identificarse con ella en la que sería una de las primeras manifestaciones cartográficas de conciencia nacional” (Brotton, 2014:359).

Por lo tanto, con las representaciones cartográficas, se unía cada territorio cartografiado, a la idea de un espacio nacional, que junto con la población y la tierra se articulaban a una comunidad imaginada denominada Francia (Brotton, 2014). En definitiva, “La retórica política afirmarían ahora que el territorio físico de la nación y la soberanía del Estado eran uno y lo mismo, una idea que se exportaría a toda Europa y, en última instancia, al resto del mundo” (Brotton, 2014:359).

Sin embargo, de los aspectos importantes del trabajo de Raffestin a destacar, es que su análisis acerca del poder no se reduce a fetichismo estatal (Benedetti, 2011). Sus diferentes lecturas acerca del poder permiten pensar que hay procesos de construcción de territorio que se desarrollan a nivel microfísico o microterritorial. Este nivel, abarcaría las “prácticas que afectan la producción de la subjetividad (...) pero también prácticas en las que los

sujetos son producidos desde instancias exteriores de normalización (la cárcel, el hospital, la fábrica, la escuela, etc.) (Castro-Gómez, 2007: 165-166). Asimismo, en el nivel local es “donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad, en una palabra: nuestro modo de *ser-en-el-mundo*” (Castro-Gómez, 2007: 166).

Rogério Haesbaert afirma basado en estas lecturas acerca del poder;

la concepción del territorio en Raffestin se hace bastante más amplia, como el que la "prisión" que los hombres construyen para sí, o, mejor dicho, el espacio socialmente apropiado, producido, dotado de significado. La idea de control del espacio se torna muy evidente a través del término "prisión", pero la territorialidad no se restringe a un conjunto de relaciones de poder, o más bien, la noción de poder de Raffestin es suficientemente vasta como para incluir también la propia naturaleza económica y simbólica del poder. (Haesbaert, 2011a:72).

La concepción simbólica del dominio sobre un territorio viene dada en forma de territorialidad. Esta, se “inscribe en el contexto de la producción, del intercambio y del consumo de cosas (...) La territorialidad se manifiesta en todas las escalas espaciales y sociales y es consustancial a todas las relaciones; se podría decir que es la “cara real” de la “máscara” del poder. (Raffestin,2011:114). Cada sociedad, individuo o grupo social crea sus territorialidades. Algunas de estas se superponen (Agnew y Oslender, 2010) en el marco de diferentes disputas e intercambios entre distintos actores sociales. Sack (1986) argumentaba que la territorialidad es usada por los seres humanos por distintas razones. Esta en los seres humanos, “*supone* un control sobre un área o espacio que debe ser concebido y comunicado” (Sack, 1986:10). No obstante, la territorialidad en el ser humano:

es mejor entenderla como una estrategia espacial para afectar, influir, el control de los recursos y las personas, mediante el control de la zona, y, como estrategia, la territorialidad puede ser encendida y apagada. En términos geográficos es una forma de comportamiento espacial. La cuestión es, entonces, para poner fin a cabo bajo qué condiciones y por qué la territorialidad está o no ocupada (Sack,1986:10).

La territorialidad implica procesos históricos y geográficos que hacen parte de una memoria espacial, no supone necesaria y únicamente el grado de control que se tenga sobre territorio por parte de un individuo o grupo social (Montañez y Delgado, 1998), pues hay procesos de construcción de territorialidad simbólica, en donde el *poder* en un espacio se ejerce a través de múltiples mecanismos. El ejercicio de nombrar, conocer, describir y clasificar los lugares sin que estos sean de nuestra propiedad, es también proceso de construcción de territorialidad.

En las poblaciones negras del Patía conocer las hierbas, sus usos, significados, asignarles un nombre, identificar los caminos por donde se puede circular a determinadas horas, implica procesos de habitar y con ello de aprender y desaprender en un territorio marcados no necesariamente por relaciones de poder de arriba hacia abajo. *La territorialidad en tanto estrategia espacial* implica dinámicas de aprender a través del territorio, sin embargo, el aprendizaje se ancla en diferentes regímenes de prácticas espaciales, sobre estas cuestiones volveré más adelante. Ahora me concentraré en la idea de territorio desde la perspectiva relacional.

3.4 El territorio desde la perspectiva relacional

Uno de los importantes debates acerca del territorio o, dicho de otra manera, una de las conceptualizaciones de territorio, es desde la perspectiva relacional. A partir de esta lectura, se entiende que el territorio no es únicamente un sustrato espacial, inerte que se puede llenar de objetos, sino más bien, se reconoce que el territorio es ante todo un conjunto de relaciones sociales que se inscriben y apropia material y simbólicamente desde territorialidades concretas. Esto podría suponer, que los territorios no deben ser pensados en tanto cerraduras, esto es, en enclaves, sino más bien, representan *lugares de encuentro* (Massey, 2004).

Un lugar de encuentro es ante todo un nodo de relaciones, intercambios, articulaciones, tensiones, contradicciones. En palabras de Massey: “la *especificidad* de cada lugar es el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, intercambios, etc. que se

entrelazan dentro de este nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento” (Massey, 2004:79). Desde la perspectiva de la geógrafa británica, esto implicaría en términos analíticos, que a diferencia de:

Pensar los lugares como áreas contenidas dentro de unos límites, podemos imaginarlos como momentos articulados en redes de relaciones e interpretaciones sociales en los que una gran proporción de estas relaciones, experiencias e interpretaciones están construidas a una escala mucho mayor que la que define en aquel momento el sitio mismo, sea una calle, una región o incluso un continente. Y a su vez esto permite un sentido del lugar extrovertido, que incluye una conciencia de sus vínculos con todo el mundo y que integra de una manera positiva lo global y lo local. (Albet y Benach, 2012:126)

Para Doreen Massey, el lugar tiene un carácter elusivo. Esto es, esquivo, fortuito, evasivo y de difícil comprensión. Precisamente, su carácter elusivo es producto de la simultaneidad y colección de historias, que responden a “articulaciones dentro de las más amplias geometrías de poder del espacio” (Massey, 2012:190).

La simultaneidad del lugar es producto de interacciones dentro de un escenario más amplio. El lugar para ser más enfáticos:

es abierto e interaccional, hay siempre conexiones todavía por ser hechas, yuxtaposiciones aun por florecer en la interacción (...) relaciones que pueden o no ser realizadas. aquí, entonces, el espacio es, sin duda, un producto de relaciones (...) y para que así sea lo que debe haber es multiplicidad (Massey, 2012: 32).

La geometría del poder del espacio tiene que ver con cómo:

Los diferentes grupos sociales y los diferentes individuos están situados de maneras muy distintas en esos flujos e interconexiones (...) Esto tiene que ver no solo con quien se mueve y quien no, aunque eso ya es un elemento importante del asunto; tiene que ver también con el poder en relación a los flujos y al movimiento. Diferentes grupos sociales tienen distintas relaciones con esa movilidad siempre diferenciada: algunas personas tienen más capacidad de movimiento que otras; algunas generan flujos y movimiento, otras no; algunas están más en el punto de recepción que otras; algunas están literalmente encarceladas por ella (Albet y Benach, 2012:117).

Ahora bien, el lugar como encuentro, supone narrativas espaciales que forman *localizaciones, extensiones o distribuciones y conexiones espaciales*. A su vez, estas narrativas se articulan a través de prácticas del “adentro” y “afuera” que configuran procesos de construcción, valoración y apropiación del territorio. A mí juicio, el lugar se transforma en *territorio relacional* o de *encuentro* a partir de los principios geográficos de la localización, conexión y extensión. Así, la *localización* no se refiere únicamente a un recorte microespacial imbuido de materialidad y simbolismo, que, a su vez, incluye recuerdos, usos, sueños y saberes que se inscriben en ese espacio concreto, sino que articula encuentros que forman un conocimiento lugarizado que enactúa una valorización y apropiación territorial. La *extensión o distribución*, se refiere a un sustrato espacial, que si bien es objeto de un proceso de valoración (económica y cultural) y apropiación material, es medible y cuantificable. Se puede leer desde una lógica del “adentro” /”afuera”, en tanto que co-construcción del territorio. La extensión y la localización, como procesos de transformación del lugar en territorio de encuentro, están más o menos ligados entre sí, gracias a las modalizaciones (De Certeau, 1999) que se despliegan en el principio de la *conexión*. Es decir, la conexión distribuye los vectores de dirección (adentro, afuera, arriba, abajo) que desplazan y entrecruzan las movilidades que son “acumulaciones de las tramas y encuentros que forman una historia” (Massey, 2012:201). De esta forma entonces, el territorio se hace relacional y deviene al mismo tiempo en lugar de encuentro.

Un autor clásico que se destaca en su análisis sobre lo relacional del territorio es el ya citado Raffestin. Él sostenía que cuando se opta por una problemática relacional para entender el territorio, “es porque pensamos que las relaciones son capaces de hacer inteligibles el poder político y sus manifestaciones espaciales” (Raffestin, 2011:26), pues “las relaciones de poder no están en posición de exterioridad frente a otro tipo de relaciones (económicas, sociales, etc.) sino que son inmanentes a ellas (Raffestin, 2011: 41). Inspirado en Marx, Raffestin destaca diferentes tipos de relaciones. Según este autor,

en la noción de cambio de la teoría marxista él encuentra elementos que le aportan en la construcción de su propuesta sobre acerca de la identificación de las relaciones. Según Raffestin:

Los ‘cambistas’ aportaron una realidad orgánica, sus cuerpos, sus manos, además de sus herramientas y sus productos. Se relacionaron entre sí. Ese contacto, que aporta información a cada una de las partes, las modifica (...) Este acto inicial siempre es actual, ya que se repite indefinidamente y se reproduce en todas las manifestaciones de la vida cotidiana. Pero la relación no está presente solamente en el intercambio material; es también co-extensiva y co-fundadora de cualquier relación social. Aunque es verdad que el acto de intercambio material se distingue del no-intercambio -del don y del robo, por ejemplo- y del intercambio estrictamente mental, no por ello deja de entrar, al igual que él no-intercambio y el intercambio meramente mental, en esta categoría más general que es la relación. El intercambio material no es sino un caso particular, ciertamente importante pero no único, de la relación (Raffestin, 2011: 27).

Las relaciones en efecto son complejas, porque en estas no solo intervienen dos actores. Sino que están llenas de multiplicidades y heterogeneidades. En el ámbito estatal, por ejemplo, las relaciones se suelen presentar en múltiples escalas o niveles (nacional, regional, local). De esta manera, en cada nivel la relación pone el énfasis en unos elementos sobre otros en los diferentes planos jerárquicos. Esto es, distintos actores sociales (por ejemplo, alcaldes, gobernadores, presidente), sobre una misma situación (construcción de una represa) adoptarán práctica y discursivamente posiciones distintas, porque se desenvuelven en el marco de múltiples relaciones sociales, culturales, económicas, políticas.

Estas a su vez, tienen la capacidad de construir y deconstruir el nivel sobre el cual está cimentado un intercambio o relación. Bajo el esquema de Raffestin se combina la idea de relación, poder y recursos naturales. Esta triada, puede ofrecer luces sobre una serie de relaciones con contenidos concretos. La ganadería extensiva en el valle del Patía, en tanto práctica del “afuera”, articula *inside* relaciones de poder territorializadas en donde recursos naturales (tierra, ganadería, hierba), territorio (poder material/simbólico) establecen una serie de intercambios *outside*, que llevan a pensar, junto con Raffestin que esta es “una relación que se inicia en un lugar determinado y para un lugar determinado,

en un momento dado y por una duración determinada o indeterminada” (Raffestin, 2011: 28). En este mismo sentido, Haesbaert, afirma que “por ser relacional, el territorio es también movimiento, fluidez, interconexión; en síntesis y en sentido amplio, temporalidad” (Haesbaert, 2011a:70). De esta manera entonces, el territorio se asume relacionamente.

En la misma línea de Raffestin, otro autor que desarrolla su trabajo desde la óptica relacional del territorio es Robert D Sack. Sin embargo, es la categoría de territorialidad en tanto “recurso estratégico que puede ser movilizado de acuerdo con el grupo social y su contexto histórico y geográfico” (Haesbaert, 2011a:70), que desarrolla. Me interesa comprender el modo en que opera la territorialidad⁴² en cuatro sentidos. Primero como un “*uso históricamente sensible del espacio* [Segundo] está íntimamente relacionada con cómo la gente usa la tierra, la forma en que se organizan en el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro [tercero] una estrategia para afectar, para influir y controlar [cuarto]. Es una estrategia espacial (...) que puede ser encendida o apagada” (Sack, 1986: 11-13).

Ahora bien, la territorialidad como *uso históricamente sensible* del espacio. Esto es, el territorio construido a partir de prácticas del “adentro” que involucran sensibilidades, afectos, valores, que juegan un papel importante en las formas de involucrarse a través de los sentidos en el ejercicio de construir territorialidades. De esta forma, la territorialidad deviene en algo íntimamente experiencial⁴³. Se construye, a partir de prácticas geosóficas en diferentes haces de relaciones. Esto es, desde la casa con todas sus fragmentaciones

⁴² En términos generales, entiendo la territorialidad como una modalidad de construcción de territorio. No es una anterioridad, sino aquello que moviliza y posibilita la producción de territorio. Prefiero usar territorialidad en estos puntos, porque resulta más estratégico para lo estudiado. La territorialidad es una categoría más concreta y al mismo multifacética para el análisis de procesos territoriales.

⁴³ Los sentidos, afectos, las sensibilidades y valores involucradas en los procesos de construcción de territorialidades ayuda a construir cosmovisiones, que devienen en experiencias conceptualizadas (Tuan, 2007). De hecho, el postulado que propone entender la territorialidad como un uso históricamente sensible del espacio sugiere que aquella sensibilidad histórica y, por tanto, cambiante, se da en unos entornos. “En sociedades no tecnológicas, el entorno material está compuesto por la naturaleza y sus innumerables contenidos. Así como los medios de sustento, la cosmovisión refleja los ritmos y las limitaciones del ambiente natural” (Tuan, 2007:112).

hasta los espacios recorridos en el ciclo de un día, una semana, un mes o un año. De tal suerte que cada uso o práctica sedimentada en el espacio, va creando un “adentro”-“adentro”, “adentro”-“semi”-“adentro”, “adentro”-“afuera” en el marco de relaciones con otros territorios. Sin embargo, pensando la articulación entre “adentro”-“adentro” como la casa y el “adentro”-“afuera” como partes de nuestro espacio cultural más cercano, es loable imaginar que el ejercicio de la territorialidad en tanto uso históricamente sensible de un espacio conlleva a conocer el territorio a través de los sentidos. Esto supone que al construir una relación con el entorno que nos rodea, a través de los olores, colores, sonidos, sabores y tactos durante un tiempo determinado, aprehendemos nuestro ámbito cotidiano (Tuan, 2007).

Segundo, la territorialidad como modo en que *la gente usa la tierra, la forma en que se organizan en el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro*, combina diferentes niveles y enfoques de territorio, pues la idea de uso de la tierra se asocia con una perspectiva de territorio de base económica, por otra parte, la organización del espacio con el carácter relacional de los territorios, y un último tiene que ver con la forma en que la gente construye su identidad con base en elementos simbólico/materiales inscritos en sus territorios. Esto significa que el pertenecer a un espacio cultural con unas territorialidades -siempre en construcción-, un conglomerado social elabora prácticas de marcación que le permiten diferenciarse de otros conglomerados.

Con base en lo anterior, se podría imaginar que las prácticas del “adentro” en poblaciones negras como las del valle del Patía, articulan formas en que la gente usa el territorio, lo organiza y al mismo tiempo, cómo le dan sentido al *otro*. En el Patía la territorialidad tiene que ver desde con las formas en que la gente organiza sus espacios domesticados – “adentro”-“adentro”-, esto es la casa, los solares y las plantas que hay en él, y al mismo tiempo, cómo lo usan, esto es, que tipo de plantas cuidan, cultivan y el modo en que asocian a determinada gente y sus territorios como exterioridad constitutiva. Es necesario

tener en cuenta que lo anterior cambia, y que no siempre se dan las mismas formas de usar la tierra y organizar el espacio.

El tercer eje que es importante destacar en los análisis de la territorialidad, implica entenderla cómo una estrategia de control, para afectar o influir en un territorio. Dicha estrategia no tiene que ser necesariamente una vigilancia material, sino que puede ser simbólico o una combinación de los dos. Desde esta mirada, es clave reconocer quien controla a qué y para qué, pues la territorialidad es “la expresión geográfica del poder social” (Sack, 1986:13).

Ella corresponde al “intento por parte de un individuo o grupo de afectar, influir, o controlar a las personas, fenómenos y relaciones, delimitando y reafirmar el control sobre un área geográfica” (Sack, 1986:26). De tal suerte que en este proceso de reafirmar el control sobre un área o influir sobre sujetos y relaciones, la territorialidad deviene en “una estrategia para *establecer diferentes grados de acceso a las personas, cosas y relaciones. Su alternativa es siempre no-territorial de acción, y no territorial requiere una acción sostenida*” (Sack, 1986:27, énfasis añadido). Estas relaciones, así como las tácticas y estrategias de control y acceso a un territorio deben entender a partir de prácticas situadas. Esto significa que es necesario hacer una historización y geografización de los grados de control. El llamado a entender esto situadamente, parte de reconocer que cada proceso de construcción de territorialidad sigue trayectorias históricas y geográficas propias. Lo anterior, supone incluir en este cuadro analítico el cuarto eje de análisis, la territorialidad como estrategia de encendido y apagado. En palabras de Haesbaert, siguiendo a Sack, argumenta lo siguiente:

Al afirmar que la territorialidad puede ser activada y desactivada, Sack nos muestra la movilidad inherente a los territorios, su relativa flexibilidad. O sea, echa por tierra la concepción tradicionalmente difundida de territorio como algo estático o dotado de una gran estabilidad en el tiempo. Tal como ocurre con las identidades territoriales, en Sack la territorialidad vinculada a las relaciones de poder es una estrategia, o mejor aún, un recurso estratégico que puede ser movilizadado de acuerdo con el grupo social y su contexto histórico y geográfico. (Haesbaert, 2011a:74).

Al incluir grados de control, en algunos casos, por ejemplo, en el valle del Patía el “adentro”-“adentro” es más riguroso que en el “adentro”-“afuera”. Sin embargo, esto tiene matices, se enciende el control territorial cuando quien ingresa en la propiedad de un patiano es alguien no cercano a la familia. Esto no impide el ingreso a un lugar (potrero, por ejemplo), pero si le restringe el realizar cierto tipo de actividades como tomar frutas sin autorización o pescar. En tanto una persona hace este tipo de actividades prohibidas, así sea un conocido, es desplazado al plano de la *otredad*, a partir de un proceso de encendido de la territorialidad.

Estas distinciones analíticas acerca del concepto de territorio -y territorialidad en algunas ocasiones-, abordadas en su conjunto permiten la construcción de una mirada integral de territorio. Pues éste si bien se crea con base en relaciones de poder, a partir de las cuales se despliegan diferentes territorialidades, también es construido en el marco de relaciones simbólico/materiales ancladas en prácticas con significados concretos. El territorio se re-crea a partir de formas de usar e imaginar el espacio. El usar se ancla en elementos materiales que posibilitan dar una idea de territorio de base económico-productiva, mientras que la imaginación, tiene que ver con experiencias históricas/espaciales ancladas en simbolismos con distinta significatividad espacial. En síntesis, el territorio implica encuentros, y al mismo tiempo desencuentros, sobre estos dos elementos giró la reflexión en el siguiente capítulo.

4 CAPITULO. EL TERRITORIO: LUGARE(S) DE (DES) ENCUENTRO(S) EN EL VALLE DEL PATÍA

4.1 Introducción

En este capítulo analicé algunos procesos de construcción de territorio en el valle del Patía. Me concentré en dos tópicos. El primero fue la idea de territorio como lugar de encuentro. El segundo eje, estudié al territorio como lugar de desencuentros. Ambos enfoques fueron estructurados a partir de diferentes categorías de análisis que operaron contextualmente. De esta manera, para entender el valle del Patía como *lugar de desencuentros*, asumí a las prácticas del “adentro” y “afuera”, como herramientas interpretativas que ayudan a explicar y describir tanto los intercambios y tensiones que surgen de los encuentros e intercambios y tensiones que emergen en los diálogos del “adentro”-“afuera”. Me enfoqué en primera instancia, en los diálogos o intercambios entre humanos y no humanos como modalidades de territorializar o construir territorio en el valle del Patía.

No obstante, asumí que el territorio o la construcción de territorio en este contexto, es más conflicto que diálogo, por lo tanto, ahondé en mayor medida en la idea del territorio como desencuentro. Esto se abordó a partir de categorías, situadas en diferentes niveles analíticos. Así, por ejemplo, primero interpreté el desencuentro como una forma de desterritorialización que opera concretamente, a partir de la expoliación a la tierra de la gente negra del Patía, argumenté que dicho proceso tiene componentes materiales y simbólicos. Una segunda modalidad de desencuentro que opera en la zona de estudio se encuentra con la minería ilegal.

En estricto sentido histórico y territorial, es necesario reconocer que tanto la minería ilegal como la ganadería extensiva resultante de la expoliación a la tierra de la gente negra, son en realidad, prácticas del “afuera” que han generado dinámicas de tensión en el Patía.

Pero, la ganadería concretamente ha sido una práctica que históricamente han desarrollado los patianos, por lo que estas prácticas del “afuera” no cierran que en los procesos de intercambio muchos elementos del “adentro” sean incorporados. Es decir, un patiano puede combinar la ganadería como práctica cultural (*adentro*) y al mismo tiempo, como actividad económico-productiva (*afuera*).

Como modalidad de reterritorialización que combina y articula de diferentes modos el “adentro” y “afuera” se identificó y analizó a los consejos comunitarios de comunidades negras, pues estos representan otra forma de reterritorializar y construir territorio. Este análisis entonces es complementario para el entendimiento del proceso de construcción de territorio, y a su vez, conecta la lectura articulada de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra en el valle del Patía desde 1960 hasta el 2017, a partir de las nociones de territorio como lugar de encuentro y desencuentro.

Como estrategia metodológica, se hizo uso de historias de vida, entrevistas, así como de censos, fotografías, cartografía temática para dar cumplimiento al objetivo propuesto. Finalmente, la estructura del capítulo es la siguiente: introducción, historias de vida como expresión de experiencias territoriales, encuadres analíticos, lugar de encuentro; ojos de agua y lo festivo, lugar de desencuentro: expoliación y extrahección, finalmente, se identificó y estudió a los consejos comunitarios como modalidades de reterritorialización.

4.2 Historias de vida como expresión de experiencias territoriales

a) Fidencio Arboleda

Don Fidencio no se crió con sus padres. Fueron su abuela y unas tías quienes se encargaron de su crianza. Hoy en día ya es un señor de la tercera edad, sin embargo, sigue siendo muy fuerte, pues vive solo en un área rural del Patía. Toda su vida se ha dedicado a las labores

del campo, como agricultor y ganadero. Ha recorrido estas planicies y las conoce con detalle. Don Fide, como le dicen las personas que le tienen confianza y cariño, ha vivido en el corregimiento de las Tallas, al margen izquierdo del río Patía y en la vereda San Pedro, la cual queda al margen derecho del río. Su infancia la pasó la mayor parte del tiempo en las Tallas. Él junto con su abuela y sus tíos se fueron posteriormente a la vereda de San Pedro. Para Don Fide su crianza fue *muy dura*, pues en esa época todo era *muy tremendo*. Su paso por la escuela fue fugaz, pues se privilegiaba por encima de todo, el que se hiciera un hombre duro en las labores del campo. Por lo tanto, solamente cuando ya había pasado la época de podar el maíz, él podía ir a la escuela. Él no alcanzó a viajar desde el valle del Patía a Popayán en caballo, como si lo hicieron personas de la edad de su mamá o de su abuela, tampoco tuvo la experiencia de hacer vaquerías desde el Patía hasta Popayán, pues estas actividades las hacía hacia las veredas cercanas.

En las épocas de vaquería siendo un niño y adolescente, tanto en las Tallas como en San Pedro, *todo era sitio*, esto es, su territorio era un espacio abierto en el que, si bien sabían a quién pertenecía cada terreno, las vacas de todos pastaban en el mismo *lugar*. Los animales se iban para donde quisieran, y ellos tenían que ir a buscarlos, pues todos los *sitios* eran llenos de *vegas*, es decir, espacios muy boscosos, a los cuales la gente tenía que rozar primero por abajo y después echar hacha. En estas *vegas y sitios*, Don Fide debía ir a buscar los cerdos que tenían en su casa, los cuales, eran animales que se criaban sin los mayores cuidados, pues andaban por todas las planicies y se los conocían como puercos sabaneros.

Solamente cuando se iban a engordar los cerdos, es que la madera que se cortaba en las *vegas* era usada para hacerles un corralito, para que estos no se fueran y además se hacía un pozo para que ellos nadaran. Todo esto era el trabajo de un niño, *era un trabajo tremendo*. Cuando iba a buscar a los animales, había algo que facilitaba la labor, *todas las vacas y bestias tenían nombre*. Muchas de estas con un silbido o gritándoles por su nombre entendían. Sin embargo, tenían que ir a buscar los animales, y todo *era sitio*, lo que dificultaba siempre el trabajo.

Don Fide dice que siendo joven, en la vereda de San Pedro, también todo era *sitio*, allí había venados, pavas y armadillos. Los saínos o pecaríes no los alcanzó a conocer, pero los mayores le contaron que ahí había animales de monte parecidos a los puercos, pero que se habían acabado. En su niñez y adolescencia aprendió a hacer una *roza de maíz*, que era un espacio que se delimitaba para sembrar maíz y arroz. Se sembraba el arroz y en tanto nacía, se hacía lo mismo con el maíz. Pero en las ciénagas no se sembraba el maíz, solo el arroz. Las casas que milagrosamente no se quemaban eran con techos en paja, y especialmente la gente pobre, dinero no tenía para comprar alambre y *cercar su pedazo de tierra*. Don Fide en su relato, cuenta cómo ha cambiado su tierra, en aquella época, se hacían cruces con la hoja del maíz para que a la *roza no le cayera gusano*. Hoy en día, sin embargo, don Fide no se dedica mucho a la agricultura, él prefiere la ganadería, vive solo y su vecino más próximo está a una hora al trote en caballo. Sus hijos viven en la ciudad, pero él prefiere seguir viviendo en su vereda hasta que Dios le preste la vida.

b) *Apolinar Mosquera*

Nacido en la vereda de Miraflores, en el Valle del Patía, Apolinar es hijo de Meregilda Mosquera y Arnulfo Arboleda. A su padre no lo conoció, pues murió cuando él tenía tres meses de nacido. Su madre, una mujer negra que vivía de alquiler en una zona rural, se encargó de criarlo, junto con sus cinco hermanos. Uno de los recuerdos de su infancia, es que cuando estaba pequeño, su mamá compró un terreno de 1 ha. Allí, ella pudo hacer un racho de paja y zinc. Su infancia transcurrió entre la escuela y las labores del campo. Ir a traer leñas, coger guayaba, piñuelas, pescar, cazar ardillas y torcazas eran actividades que *más que un juego de niños era en el trasfondo, una forma de supervivencia*.

Una de las cosas que le contaba su mamá y que hace parte de su memoria, explica las razones por las cuales se criaron en un rancho de paja y barro. Según lo que le afirmaba su madre, es que el padre y la madre de ella era muy ricos en tierras. Estas tierras como

tenían simplemente posesión y no eran escrituradas, generalmente las responsabilidades y la autoridad sobre la tierra recaía en los hijos hombres mayores. Entonces, una de las consecuencias para que su madre no tuviera tierra es que uno de los hermanos de ella se apoderó de las tierras y vendió una parte de estas.

El resto de tierra que les quedó, la repartieron entre todos, pero la finca que le correspondió a su mamá la perdieron, debido a que, uno de los nuevos hacendados que recientemente habían llegado al valle del Patía, los cuales eran hombres blancos/mestizos, generalmente provenientes de otras zonas del país, a quienes ellos denominaban bajo el rotulo de *paisas*⁴⁴, le había propuesto a la hermana de la mamá de Apolinar que quitara el cerco, pues de hacerlo, el hacendado le daría un pedazo de tierra en otro lado. Al no estar de acuerdo los varones con esto, el primer esposo de la mamá de Apolinar quitó los cercos, pues él representaba alguien con autoridad sobre las cosas que ella tenía. Al final, el hacendado no les dio ningún terreno y de esa forma, ella perdió cualquier posibilidad de acceder a la tierra. Los siguientes años tuvo que vivir en alquiler con todos los hijos que tenía, y al final, pudo comprar después de más de 20 años de trabajo en una hacienda 1.5 ha., de un predio en el que hizo un rancho de barro y paja que fue donde nació el entrevistado.

c) *Don Gilberto*

Don Gilberto es un respetado líder de la vereda El Vijal, la cual político-administrativamente corresponde a otra municipalidad, pero culturalmente, ellos son patianos. Su relato sobre la historia territorial de su zona es sumamente valioso. Nacido

⁴⁴ Si bien este es un término con el que se denomina a la gente originaria de cierta región (Antioquia y el eje cafetero) en Colombia, intuyo que, para el contexto de la época, esta categoría se usaba indistintamente en el valle del Patía a todo sujeto blanco/mestizo. Mi sospecha, se debe a que los apellidos de los *paisas se repiten y generalmente, algunos de ellos son, Agudelo, Jaramillo, Montoya, Uribe, Restrepo, Villegas, Londoño, Vélez*. Esto es, una persona con estos apellidos en Colombia es probable que su origen o sus ancestros sean paisas. Ahora bien, muchos de los hacendados que en el Patía denominaban paisas, en realidad sus apellidos eran Muñoz, Arboleda, Mosquera, Valencia, estos tres últimos asociados más con la historia esclavista y colonial de Popayán.

en 1944, recuerda que durante su niñez fue el proceso de enganche de patianos durante la década de los años cincuenta a trabajar en los ingenios azucareros en el Valle del Cauca. Su padre también migró al Valle del Cauca a trabajar cortando caña de azúcar, sin embargo, duró poco. Pero en ese escaso tiempo que estuvo allá, perdió las posesiones de los terrenos que tenía. A muchos de sus familiares colonos blancos/mestizos les robaron la tierra. En el caso de su padre, afirma que fueron familiares de él quienes se adueñaron de sus tierras. Junto con lo anterior, de aquellas épocas recuerda las formas de sembrar el maíz y había semillas que eran nativas del Patía. Este maíz era sembrado con un mayor número de granos y además no seguía la estructura lineal de un surco. Esto terminó paulatinamente con la llegada del ICA⁴⁵ en la década de los años setenta. A don Gilberto, desde el ICA le trajeron semillas nuevas, y le dijeron cómo debía sembrar el maíz, el cual debía ser en surcos y con menor número de granos. Esto no solo aplicó para el maíz, sino también para los demás productos agrícolas. Debido a esto y a los mayores rendimientos en tiempo y esfuerzo, *la gente agarró la costumbre* de usar herbicidas y plaguicidas.

La Caja Agraria en aquellos tiempos, también llegó con otra práctica que Don Gilberto recuerda, y es la del hacer créditos a las personas que tenían tierras con escritura. Una vez estos no podían cumplir con las condiciones de pago del crédito, el banco iba embargando los terrenos. De esta forma, mucha gente negra perdió su tierra. Don Gilberto, en su papel de líder comunitario ha estado en los procesos de formalización de su vereda y luego corregimiento a través de las juntas de acción comunal. Igualmente, ha sido un líder en los recientes consejos comunitarios de comunidades negras. Algunas de sus frases, tienen pasajes en donde se incorpora un discurso de lo étnico. Se queja porque los profesores son de otras regiones y vienen con costumbres diferentes, *nos hemos dejado dominar del hombre blanco*. Es una frase que repite con insistencia. También está en contra de la llegada y compra de haciendas por parte de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) en el Patía, específicamente en su vereda, pues para él, la

⁴⁵ El Instituto Colombiano Agropecuario (ICA) cumplía la función de investigación, ajuste y transferencia de tecnología en el marco de las políticas agrarias en Colombia (Fajardo, 2018)

concepción de tierra y de territorio que implica la ANUC, raya con la que proponen los consejos comunitarios.

4.3. Encuadres analíticos

Los énfasis de estos tres relatos tienen algunas cosas en común, y en otras no coinciden tanto. La historia de vida de Apolinar tiene puntos en común con la de Don Gilberto. Ambos sin conocerse, y habiendo nacido en épocas totalmente diferentes, son víctimas de lo mismo: la *desterritorialización*, esto es, la disminución material/simbólica del grado de control que tiene un individuo sobre su espacio. La llegada de colonos blancos/mestizos al valle del Patía desde la década de los años treinta del siglo XX, junto con procesos migración que se habían dado por parte de la gente negra hacia el Valle del Cauca y otras regiones, así como la utilización de trucos para hacerlos firmar el cambio en las escrituras de las tierras, los habían convertido en parte de aquellos negros que perdieron una parte o la totalidad de su tierra.

En el relato de ambos se puede entrever que aquel proceso de pérdida de la tierra por parte de sus padres había tenido la complicidad de gente cercana. La pérdida de la tierra no necesariamente supone un proceso de desterritorialización total, sino más bien, podría pensarse que éste se puede dar gradualmente, esto es, si antes tenías 1000 ha. y te quito 900 ha., y de alguna manera tienes acceso a ciertos recursos como maderas, pesca, recolección de frutos, entre otros, la desterritorialización no va a suponer la alteración radical de las formas de vida anteriores. Además, es importante reconocer que todo proceso de desterritorialización implica *territorializaciones* por parte de otros actores sociales. En el caso que me ocupa fueron colonos blancos/mestizos, pero también se posee información de negros que intentaron quitarle la tierra a sus paisanos. Igualmente es necesario reconocer, que la *desterritorialización* implica *reterritorializaciones* que crean nuevas formas de aprehender y aprender a través del territorio.

El inconformismo de Don Gilberto por la presencia de la ANUC implica esto. Es decir, una organización que, aprovechando la compra de tierras por parte del Estado a los antiguos hacendados, ha traído gente de otros lugares al valle del Patía y ha dividido y confundido ciertas formas de entender lo étnico por parte de la gente negra. De esta forma, la idea de territorio colectivo de los consejos comunitarios se complejiza de llevar a la práctica en la vida real y la noción de *tierra para el que la trabaja y la cuida* que proponen las organizaciones de base campesina como la ANUC empieza a tener más resonancia entre la gente negra del Patía, lo que ha llevado a algunos a invadir las tierras que son colectivas y generar dinámicas de reterritorialización como se analizará más adelante, pues precisamente, parte del inconformismo de don Gilberto, tiene que ver con la poca capacidad organizativa de los negros, y de esta manera, fácilmente, cualquier organización puede territorializar su espacio y desterritorializarlos a ellos.

Don Fidencio describe desde su perspectiva, un territorio abierto, de libre usufructo por parte de todos durante su infancia. Las praderas, vegas, rozas, o lo que él denomina *sitios* en tanto espacios abiertos, eran los *lugares de intercambio de interacción*, no solo entre humanos, sino también entre no humanos. Las vegas como aquel espacio donde se encontraban a los duendes o preparaban las bebidas fermentadas como el Chancuco, así como el asignarles un nombre, una identidad a los animales constituían parte de ese intercambio entre humanos y no humano. En las épocas que Don Fide era niño, los relatos sobre brujas y duendes eran muy frecuentes, se usaban como estrategia para alejarse de ciertas personas o para evitar determinados lugares. Igualmente, en la roza de maíz, en septiembre se sembraba las semillas. Esto debido a que la tierra está caliente según los patianos, y ello posibilita que la planta nazca y crezca más más rápido.

Cuando el maíz estaba mediano, para que no le cayera gusano, sus hojas eran unidas y se hacía una cruz con ellas, en ocasiones ésta se rezaba o se colocaba en la ceniza para que no le *cayera gusano a la roza* como contaba Don Fide. Esto hoy en día ya no opera así. Son prácticas del “adentro”, que han sido absorbidas por el “afuera”. Sin embargo, la conceptualización se mantiene (roza), pero la práctica que le daba sentido

socioculturalmente (hacer cruces o rezar el maíz), han cambiado para dar paso al uso de agroquímicos. De hecho, conversando con un señor en Patía y que anteriormente hacía esto, comentaba *¡eso es mucha ignorancia de uno, ponerse a hacer cruces para matar el gusano!* Así ha operado el “adentro” y “afuera” en el Patía, con sus cambios y permanencias.

Con base en las historias de vida analizadas, el territorio en el valle del Patía no se supone como un lugar de encuentro o intercambio si no que, esencialmente deviene a partir de lugares de desencuentro. Esto admite lo siguiente: así como han existido y existen dinámicas de intercambio, articulación e interacción, que se expresan a través de mingas, acompañamiento a los entierros, trabajo comunitario, conocimiento tradicional, entre otros, también existen dinámicas de tensión, conflicto, en suma, desencuentros, que se manifiestan a través de las disputas por la tierra, la envidia, el chisme, entre otros elementos que se convierten en diacríticos de la conflictividad social.

En este capítulo entonces, se busca el análisis de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra del valle del Patía a partir de las nociones de territorio como lugar de encuentro y desencuentro. Así, el Patía es objeto de múltiples y complejas tensiones, pero también de heterogéneos y riquísimos diálogos sociales. Para ello discutí la idea de territorio como lugar de encuentros, inspirado en algunas nociones de la territorialidad (categoría de análisis práctico) desarrolladas en el capítulo anterior. Después de esto, entendí al concepto territorio como lugar de desencuentros inspirado en la noción de desterritorialización. Finalmente, articulé el “adentro”-“afuera”, y la reterritorialización a partir de la figura de los consejos comunitarios.

4.3.1. Lugares de encuentros

El territorio es un producto social. Esto significa que es, resultado de procesos materiales y simbólicos que acontecen en una sociedad. Algunas formas de construcción de territorio están impregnadas de relaciones de poder, que vienen dadas en ciertas formas de

territorialidad (Sack,1986). El territorio es relacional, siempre construido con base en una *relación* con otros, la cual implica pensarlo como producto de interrelaciones (Massey, 2012b), nunca es acabado y siempre está en construcción. La idea de territorio como lugar de encuentro, tal como se propone este capítulo, implica pensar los diferentes momentos de la vida social articulados a partir de diferentes redes espacializadas de relaciones sociales. Aquellas redes se dan espacializadas se dan en diferentes escenarios de la vida cotidiana (Lindon, 2006), y se cristalizan principalmente a partir de prácticas del “adentro” y “afuera”.

Ahora bien, el “adentro” y “afuera” implican una co-construcción, vehiculizada por marcaciones y diferenciaciones. En el caso de Don Gilberto, por ejemplo, ¿no es acaso, una forma de marcar la diferencia su afirmación acerca de qué nos hemos dejado dominar por el hombre blanco? O en cuanto a su crítica hacia a la ANUC y su interés por traer gente de otros territorios, con costumbres, esto es formas de estar y pensar diferentes a las que él supone que tiene la gente negra del Patía. de seguir la afirmación de Don Gilberto, entonces debería pensar en aquellas prácticas que son construidas en el marco de diferentes interacciones en redes espacializadas de relaciones materiales/simbólicas. Esto es, aquellos lugares de encuentro, pues se parte de reconocer que, no únicamente se dan materialmente, sino también simbólicamente y entre humanos-no humanos.

a) Ojito de agua

Los ojos de agua son aquellos nacimientos de agua, que brotan de la montaña y emergen en diferentes espacios del valle del Patía. Generalmente se caracterizan por estar en espacios boscosos, con la presencia de cierto tipo de floras y faunas. Su principal uso es como abrevaderos de ganado y para consumo humano. Los ojos de agua son un lugar de articulación entre lo humano y no humano en el valle del Patía. De hecho, el valor de una finca se puede calcular en el número de ojos de agua que tiene y sí estos son permanentes o no. El siguiente relato es esclarecedor en este sentido:

Nosotros tenemos un ojo de agua y yo le sembré guadua. No sé si exista, pero hasta hace poco estaba la guadua ahí en ese ojo de agua. En esa zona había tres, el de Eugenia, don Mosquera y el de Néstor. Ese se usa para el ganado y para consumo. [...] Incluso la gente se pelea por un ojo de agua. Hay guerras por ello. Ese ojo de don Mosquera, estaba en todo el límite de la finca de él y la de nosotros, y don Mosquera echó el alambre por más arriba por cogerse el ojo de agua. Y tocó dejárselo, pero a cambio de eso, el resto de la sierra fue de este lado. [...] Antes en lugar de hacer pozos profundos, la gente tenía era abrevaderos de esos. (Mosquera Apolinar, corregimiento de Patía, 18 de mayo de 2019).

El uso del agua que brota de los ojos de agua generalmente es compartido entre diferentes personas. Algunos son permanentes y otros intermitentes, pues solo están disponibles en las épocas de lluvia, por lo que el uso varía. Esto es, los que son permanentes se utilizan para consumo humano y del ganado, mientras que los intermitentes son exclusivamente para las vacas. Quien o quienes controlan los ojos de agua están menos expuestos a las largas sequías de seis y ocho meses en el valle del Patía, por lo que un indicador sociocultural del valor de la tierra podría ser medido a partir del número de ojos de agua o de nacimientos que ésta tenga y su sostenibilidad en el espacio/tiempo en una superficie determinada. Independientemente de las relaciones de poder, y los controles que pueda ejercer sobre un ojo de agua el dueño del terreno de donde éste nace, existe un consenso en relación con su cuidado. Es por esta posibilidad de generar consensos que se puede afirmar con profunda convicción, que el ojo de agua constituye no solo un objeto *natural* que está ahí para ser usado, sino que está producido por una serie de prácticas del “adentro” o geosóficas, que han permitido que estos constituyan en un espacio que es y al mismo tiempo genera, *lugares de encuentros*. Como prueba de ello, ofrezco una canción de un grupo de bambuco que se llama *Ojito de agua* de Las Cantaoras del Patía:

Ojito de agua se secó
Aquí están las **Cantaoras**
Haciendo una invitación

Que protejamos el agua
Para nuestra salvación

Ojito de agua se secó
Agüita de manantial
Donde se mira la luna
Donde se vuelve a mirar
Donde la vuelvo a encontrar

Ojito de agua se secó
Nadie lo quiso sembrar
Nadie lo quiso cuidar
Nadie lo quiso regar
Nadie lo quiso cercar

Ojito de agua se secó
Yo no quiero mina de plata
Yo no quiero mina de oro
Yo quiero mina de vida
Ojito de agua es tesoro

Ojito de agua se secó
Fuente: Las Cantaoras del Patía

La invitación de las Cantaoras a proteger el ojito de agua denota la importancia que tienen éstos en un territorio donde las sequías prolongadas pueden alterar significativamente los ritmos de la vida cotidiana. Por eso, *yo no quiero mina de oro, ojito de agua es tesoro*. Precisamente, debido a que estos son valiosos:

El finado Rafael – un hacendado blanco/mestizo- compró el ojo de agua de donde Campo Elías, para abastecerse él y la hacienda de Miraflores. Ese señor si sabía de aguas, cultivaba las aguas, con las vegas y guaduas. Tenía buena reforestación allá, no talaba mucho las vegas para que las aguas permanecieran. Un ojo de agua es vida. No ve ese zanjón de la casa. A nosotros no se nos seca, pero es porque están sostenidos por la vega que tienen. (Mosquera, Apolinar. Comunicación personal, corregimiento de Patía, 18 de mayo de 2019)

Lo anterior sugiere que el conocimiento del entorno es clave para el sostenimiento de los ojos de agua. El mantenimiento de las vegas y las guaduas para la protección del ojo de agua indica que ellos son producidos socialmente, pues el cuidado que hagan las personas es importante para que éste se mantenga. Si nadie lo quiso *sembrar, regar, cercar y cuidar* como dice la canción, es muy probable que el ojito de agua se secó. De hecho, el ojito de agua se sube o baja, así por ejemplo Apolinar cuenta que un ojo de agua que tenía él en una finca que es en conjunto con su hermana había desaparecido, pues “*el nido de la hormiga se lo llevó para otro lado. Yo no sabía que el hormiguero se me iba llevar el agua. Era permanente*, creo que se fue para la finca de Manuel. El agua coge la dirección que tomen las hormigas” (Mosquera, Apolinar. Comunicación personal, corregimiento de Patía, 18 de mayo de 2019, énfasis añadido).

Los ojos de agua desde esta perspectiva devienen en lugares de encuentro, en tanto que constituyen escenarios de interacción social entre humanos y no humanos. De esta forma, el ojo de agua se convierte en un espacio abierto, en un proceso que mezcla distintas relaciones, pues solo adquiere sentido como lugar de encuentro en tanto se vincula con espacios que están más allá y que no necesariamente son ojos de agua. Esto es, el ojo de agua se vincula con los abrevaderos para el ganado, pero al mismo tiempo, esta agua es usada para el consumo humano y para el riego en las fincas. Así, es lugar de encuentro en tanto que teje múltiples entramados territoriales.

Figura 3 Ojo de Agua



Fuente: Fotografía del autor, vereda El Carmelito, 3 de marzo de 2018

Los ojos de agua pueden movilizar la acción política y los debates sobre la reforestación del bosque seco tropical en el valle del Patía. Recientemente, en un encuentro realizado en la vereda El Carmelito, habían más de cien personas de diferentes organizaciones para debatir acerca del bosque seco tropical en el valle del Patía y las acciones que se tomarían para la recuperación y protección de sus ecosistemas. Fue en estas conversaciones que se identificó la importancia de los ojos de agua, y el conjunto de prácticas del “adentro” que ellos recrean. De hecho, uno de los propósitos que se trazó la gente fue la delimitación y siembra de diferentes plantas en los alrededores de los ojos de agua. En dichas conversaciones se repetía insistentemente en la necesidad de vincular a los mitos como un componente más de sus relatos de comprensión del territorio, protección del bosque y para ser más concreto de los ojos o nacimientos de agua. La idea de generar ciertos discursos relacionados con qué en determinado ojo de agua apareció un duende, se veía como una

buena estrategia para activar el control territorial. Esto es, construir territorialidad (Sack, 1986).

Figura 4 Cantaoras del Patía



Fuente: Fotografía del autor, 28 de febrero de 2018, vereda el Carmelito

Se constituiría en una modalidad de activar el control territorial, porque antes de iniciar un programa de recuperación del bosque seco tropical, promovido por Colciencias (Minciencias), la gente de la vereda El Carmelito leía de forma diferente el ojo de agua. Esto es, les interesaba para que las vacas tuvieran agua en el verano y aprovisionarse ellos, pero a partir de un tipo de conservación pasiva. Sin embargo, como ellos han vivido en esa zona del Patía desde la década de los años sesenta, así el nacimiento de agua no se

encuentre en su propiedad -pertenece a un hacendado-, ellos son capaces de ejercer control sobre éste. Es decir, pueden a través de ciertos mecanismos activar sus territorialidades, y a través de ellas diseñar ciertas estrategias de control sobre un uso históricamente sensible del espacio (Sack, 1986).

Lo anterior muestra el carácter móvil y relativo que puede adquirir un territorio, ahora la gente de esta vereda ha recibido un premio por parte de Colciencias (MINCIENCIAS), por su experiencia de protección al medio ambiente. Su reconocimiento como una vereda que protege el bosque seco tropical ha creado un *antes y después*, ya que, el relato que se está construyendo desde “afuera” sobre estos, es como si fuesen guardianes de la biodiversidad (Wade, 2004). Sin embargo, más allá de los premios y reconocimientos, me interesa enfatizar que son las prácticas de la gente negra, vistas por gente del “afuera” las que resultan ambientales. Esas prácticas sirven para traducir lo natural en social y lo social en natural. Son entramados que van ordenando el medio natural y social, y ellos, “emergen conjuntamente en una variedad de combinaciones (...) que incluye una diversidad de acciones que no son exclusivamente humanas” (Mitchell, 2013: 311), y tampoco únicamente naturales.

El ojo de agua y las acciones que implica su producción, esto es, el cuidado del agua, la siembra de especies que conserven el agua, nos llevan a pensar que éste es un agente, y en tanto ello, se colma de sentido, distribuye, influye, domina y traduce. Es decir, reensambla lo social, y lo natural (Latour, 2008). Esto fue lo que se evidenció, cuando los relatos acerca de la protección del medio ambiente tuvieron a los ojos de agua como elementos constituyentes entre lo que, por una parte, la gente del Patía hace, y por otra parte, los lenguajes expertos de los ecólogos e ingenieros. Sin embargo, este proceso de traducir, dominar e influir en lo social y natural que configuran al ojo de agua como agente-lugar de encuentro, fue confirmado cuando personas de diferentes lugares (Bogotá, Popayán, El Bordo y otras veredas y corregimientos del valle del Patía), se dieron cita en uno de ellos para conversar y entender por qué los ojos de agua recrean lugares de encuentro, el haberlos reunido a ellos, era solo una prueba de eso.

b) Lo festivo

Los encuentros festivos se desarrollan más allá de la organización cíclica del tiempo. Esto es, encontrarse a tomar cervezas con los amigos, hacer *comitivas*, o paseos al río o quebradas está marcado más por el régimen bimodal de lluvias que por los ciclos espaciotemporales que marcan los tiempos de cosechas. Asimismo, la organización de festivales o reuniones familiares son más constantes que las tradicionales fiestas de la Virgen del Tránsito, San Miguel Arcángel o la Semana Santa⁴⁶. Ambas representan espacios en los cuales se construyen diferentes interacciones sociales. En lo festivo, la percepción del tiempo y espacio cambia radicalmente en los sentidos de la gente. El festivo más importante para los patianos es definitivamente las fiestas de la Virgen de Tránsito que se celebran el 15 de agosto, por lo tanto, me concentraré brevemente en ellas, para después hacer una corta descripción de la semana Santa como escenario propicio la construcción de lugares de encuentro.

Estar o ir a las fiestas del 15 de agosto es uno de los hechos más importantes para un patiano. Desde la más tierna infancia se va aprendiendo que esa es una fecha especial, llegan familiares, amigos, vecinos, que transforman radicalmente la vida cotidiana de la gente que reside en el corregimiento de Patía. Generalmente a estas fiestas llega gente de todas las veredas y corregimientos del valle del Patía. Ellas articulan aspectos religiosos y dinámicas socioculturales de los patianos. Agosto, marca un antes y después incluso hasta en la realidad laboral de mucha gente, de hecho, la semana en la que se va a realizar la fiesta el corregimiento de Patía comienza una paulatina transformación y se siente el ambiente festivo desde el martes de la semana. Estrenar, vestirse bien, participar en alguna de las actividades, el *dejarse ver* en tanto modalidad de mostrar que se estuvo en la fiesta, constituyen aparentemente obligaciones durante el 15 de agosto. Estas festividades tal como lo señala José Antonio Mosquera “*Es una fiesta que se guarda [...]* Yo no le trabajo a nadie esos días. Esos días son respetados, de guardar.” (Mosquera, José Antonio, julio

⁴⁶ Para profundizar acerca de las fiestas en el Patía en términos socioculturales ver (Albán, 2015).

de 2018, comunicación personal, vereda San Pedro, énfasis añadido). Esto es, que los días que dura la fiesta no se trabaja, ya que es en honor a nuestra señora de Transito. Los encuentros y reencuentros con amigos y familiares son muy importantes para estas fechas, pues el pueblo altera sus lógicas territoriales dando lugar a desfiles de carrozas, cabalgatas y muchos eventos culturales, convirtiéndose todos estos en espacios de sociabilidad.

Figura 5 Programación de las fiestas del 15 de agosto en Patía, 2015



Figura 6 Programación el lunes de las fiestas del 15 de agosto 2015



Fuente: Fotografía del autor, 15 de agosto de 2010, corregimiento de Patía.

Si se mira detalladamente los afiches anteriores, se observa que la palabra *encuentro* se repite varias veces. Ello explica el sentido de lo que busca expresar aquí, las fiestas del 15 de agosto en el corregimiento de Patía constituyen un lugar de encuentro entre patianos de los más diversos orígenes y clases sociales. En palabras de Adolfo Albán:

Esta celebración se constituye en una época de re-encuentro de quienes, por diversas razones, en su mayoría económicas, migraron del Patía hacia otras regiones del país. La religiosidad popular se manifiesta en la alegría de la gente para rendir homenaje a la virgen y es usual que, mientras se desarrollan las actividades de la Iglesia católica, los patianos y patianas disfrutan de la música y el baile en las casetas organizadas para el festejo. Esto no significa irrespeto, por el contrario, permite la fusión de elementos de la religión institucionalizada con la religiosidad propia de las comunidades negras de esta zona de Colombia (Albán, 2015:154-155).

La mayoría de las actividades que se programan durante estas fiestas son parte de las prácticas hacia el “adentro”-“afuera” que hace la gente negra. De esta forma, las cabalgatas constituyen una de las actividades a desarrollar por excelencia, pues los patianos como resultado de su trabajo cotidiano en la ganadería se han convertido en hábiles caballistas. Algunas personas, por ejemplo, únicamente participan en las fiestas por ir a las cabalgatas. Así, José Antonio dice que:

A Patía casi no voy, ni para el 15. Hace un año fui a la cabalgata. Patía es mi pueblo preferido, yo no sé, yo la fiesta no. Voy a la cabalgata y regreso a la una de la mañana y ya no regreso más (Mosquera, José Antonio, comunicación personal, 14 de julio de 2018, vereda San Pedro).

Figura 7 Cabalgatas



Fuente: Corpoafro, (2006) corregimiento de Patía.

La degustación de bebidas tradicionales como el *chancuco* son parte de aquellos lugares de encuentros, que devienen en escenarios que permiten recrear la memoria espacial y cultural de los patianos. En un contexto donde se toman mayoritariamente bebidas de producción industrializada, degustar un poco de chancuco, un aguardiente tradicional que anteriormente bebía la gente se convierte en un acto que por una parte genera encuentros y a través de estos, se recrea la memoria espacial y cultural de los mayores, pues muchos de ellos recuerdan como sus padres o abuelos tomaban estas bebidas y eran producidas en el monte. Un vecino del corregimiento de Patía cuenta lo siguiente frente a esta bebida tradicional, hecha de forma artesanal. El Chancuco:

Mi mamá sabía hacerlo. Yo me acuerdo, yo estaba pequeño. Me decía porque eso era con una pila de cobre que se lo colocaban ahí encima. Y era una tina de esos tarros de 55. Eso era panela, unos ochos días o 15 días. Ve hacerme el favor y échame esta panela allá, al guarapo le decían. Al monstruo. Y uno iba y cuando

le echaba eso, eso olía riquísimo. Y a uno le provocaba tomar eso. Y eso allí lleno de cucarachas, eso allá. Eso uno llegaba le quitaba todas esas cucarachas y lo limpiaban bien y ahora si le ponían esa paila a ese tarro y con mierda de vaca le tapaban. Para que no fuera a salir el vapor. Y acá le colocaban un palo que le decían flauta... y le tenían que echar agua a la paila. O sea que a ese tarro le echaban candela abajo que hirviera. Cuando ese tarro hervía, empezaba a salir el vapor. Y eso era cada ratito échele agua fría a la paila- entonces empezaba a salir el chorrito de chancuco y anís también se le echaba. Eso era anís y panela no más. Pero eso tenían que dejarlo un buen tiempo. Que se convirtiera como estilo guarapo y a cierto punto sacaba el aguardiente. Cuando ya lo iban probando, - voy a sacar el simple...lo utilizaba la gente para remedio (Pedroza Eider, entrevista corregimiento de Patía, 20 de septiembre de 2018).

Por otra parte, los encuentros deportivos, gallísticos, la presentación de agrupaciones culturales y los bailes en las casetas son parte de las actividades que se hacen generalmente durante las fiestas y son complementarias con las descritas anteriormente. De esta manera, en este territorio se reafirman lazos de amistad, encuentros entre viejos amigos, compadrazgos y, sobre todo, quienes han tenido que migrar por diferentes razones reafirman el vínculo de ellos con su territorio de origen y lo mismo hacen sus hijos, así no hayan nacido y tampoco criado en el Valle del Patía.

Ahora bien, sin embargo, lo festivo como lugar de encuentro se construye más allá de las festividades sagradas, pues lo festivo se hace un fin de semana cualquiera o un día de semana, y se activa en la territorialidad concreta de la casa. Allí, el encuentro, la risa y la fiesta se hacen una obligación (Tobar, 2014). Es el espacio para compartir no solo unas bebidas, sino también para reproducir la memoria. Conversaciones alrededor de temas relacionados con las vidas de otras personas, la elaboración de complejos árboles genealógicos que resultan en entramados difíciles de comprender y que generalmente tienen como conclusión la reafirmación de la familia extensa, son una constante. Estos encuentros de lo festivo se realizan entre personas que por diversas razones tienen lazos afectivos, ya sea de amistad, compadrazgo o familiaridad.

Ir a un encuentro, estaría mal visto, si la persona no ha sido invitada, pues se convierten en territorios en los que se comparte la palabra sobre temas que solamente se conversan

entre personas con las cuales se tiene confianza. Aquí las relaciones entre territorialidad y sociedad se pueden apreciar de diversas maneras. Los niños activan una serie de territorialidades, pues su espacio de juego se hace amplio y múltiple. Las mujeres entre risas conversan con los hombres, mientras preparan las comidas. Los hombres participan activamente de las conversaciones, pero no estrictamente de las labores que se definen como femeninas, pues ellos son los encargados de repartir y comprar *-aunque no siempre-* las bebidas alcohólicas para el disfrute de la ocasión. Por lo general, las conversaciones se extienden hasta las siete u ocho de la noche, refranes y chistes que solo son comprensibles *-por ejemplo, no me pelés la yegua sin antes ensillarla-* en el momento y en ese lugar y por ellos mismos representan vehiculizadores para la continuación de la conversa.

Figura 8 Preparación de tamales



Fuente: Fotografía del autor, abril de 2018, vereda el Carmelito.

Figura 9 Guampín



Fuente: Fotografía del autor, abril de 2018, vereda el Carmelito.

Estos encuentros que recrean la memoria se construyen a partir de prácticas del “adentro”. Sin embargo, aquellos encuentros no corresponderían a un “adentro”-“adentro” como se podría pensar en relación con los ojitos de agua, sino más bien, un “adentro”-“afuera”, dado que el conjunto de elementos culturales, sociales, económicos, así como los flujos resultantes son consecuencia de dinámicas que ocurren al interior del valle del Patía y a partir de procesos que suceden en ámbitos más regionales. De esta forma entonces, se tiene dos formas de visualizar al Patía como lugar de encuentro. La primera, se despliega a partir de prácticas del “adentro” lugarizadas, mientras que el segundo, mediante prácticas del “adentro”-“afuera” que se des-lugarizan y en el que, el corregimiento de Patía se hace lugar de intercambio de prácticas, saberes y deberes.

4.3.2. Lugares de desencuentros

La descripción que hace Apolinar y don Gilberto expresan dos tipos de lecturas. En una se manifiesta como se entretajan e inscriben complejas relaciones y conflictos sociales entre los mismos negros del valle del Patía. La otra evidencia acerca de un territorio que, desde la década de los años cincuenta los colonos -y patianos también- habían empezado a consolidar las haciendas ganaderas. En este contexto, es importante tener en cuenta que en el Patía se manifiesta como espacio de poder. A partir del cual se construyen una serie de territorialidades blancas/mestizas y negras. La primera se expresa a partir del proceso de desterritorialización que hacen a cierta gente negra. La segunda se evidencia en dos ámbitos, por una parte, a partir de cierta desterritorialización que algunos patianos hicieron a la misma gente negra y, por otra parte, mediante una territorialización permanente que pudieron tener algunas familias de patianos que tuvieron el poder suficiente para no dejarse quitar la tierra. Hablar de esto en el Patía no es un asunto simple, en el trabajo de campo he podido evidenciar que alguna gente desconoce o simplemente evita comentar acerca del tema, especialmente aquellos patianos que por diversos motivos han trabajado gran parte de sus vidas como vaqueros o peones en las haciendas desde estas épocas, sostienen que nunca a nadie se le quitó la tierra.

El Patía, se descubre y expresa a través de muchas voces, éste no es un territorio homogéneo, y así como hay lugares de encuentros que son manifestados en lo festivo, escenarios de interacción social y natural como los ojos de agua, también está atravesado por múltiples contradicciones. *En este valle interandino no opera un negro vs blancos/mestizos directamente sino más bien los que tienen tierra contra los que no tienen, los cuales no siempre son blancos/mestizos.*

Los relatos Apolinar y don Gilberto muestran que desde la década de los años sesenta, con la consolidación de la ganadería extensiva, el Patía es un territorio partido en dos. La línea divisionaria de esto, son los alambres de púas, fronteras a la vez materiales y simbólicas de un control territorial ejercido por gente que no es originaria del lugar. Los

intermediarios de esta operación también son negros patianos, algunos de ellos mayordomos de las haciendas, estos tal como lo recordara Franz Fanon, cumplen el papel del colonizado. Esto es:

el colonizado lanza [...] una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: "Quieren ocupar nuestro lugar." Es verdad, no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en instalarse en el lugar del colono (Fanon, 2001: 67).

En lugar de colonizado se podría decir mayordomos, y las palabras de Fanon se adecuan perfectamente a esta situación. El valle del Patía, como se señaló, es un *lugar de desencuentros*.

Los procesos de desterritorialización a la gente negra se han evidenciado a partir de dinámicas de expoliación que detallaré a continuación, luego mostraré otra fase de esto a través de la minería ilegal. Sin embargo, los desencuentros, no solamente se dan a partir de la minería y la expoliación por ganadería extensiva. Esta se ha dado en los últimos años, por la presencia de asociaciones organizativas como la (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) ANUC que ha llevado a un territorio de gente negra, personas de otras regiones. También los consejos comunitarios de comunidades negras, por su incapacidad y los pocos liderazgos han generado dinámicas de reterritorialización por parte de algunos negros que han tomado a la fuerza la tierra, pero su mirada ha sido la de *sueños de posesión*, de aquellos que sueñan con *instalarse en el lugar del colono*. Esto es, en el lugar del dueño de las haciendas. Estas cuestiones las abordaré en el último acápite.

a) El Valle del Patía: un territorio expoliado

Durante la tercera década del siglo XX, cambios importantes empezaron a denotarse en la configuración socio-espacial del valle del Patía, cuando colonos procedentes de otras regiones del país y conscientes del potencial ganadero y agrícola y del excedente que podrían sacar de esta región, fueron comprando y delimitando con alambres de púas los terrenos a los que se habían hecho. Este proceso tuvo las siguientes características de acuerdo con la tradición oral. En primera instancia, estos hacendados compraban lotes. Estas planicies al no tener una configuración espacial en donde hubiese límites que marcaran una radical diferencia entre las tierras de una persona y otra, los colonos iban aprovechando tal situación para ampliar sus terrenos. El valle del Patía era un espacio abierto, pero territorializado por gente negra que desde la colonia se habían asentado en él. Ello, permitió en segunda instancia, que bajo diferentes estrategias las tierras de estos colonos fueran adquiriendo el carácter legal. En tercera instancia, esto fue posible gracias al poco valor que le otorgaba el negro patiano a la tierra -al ser un espacio abierto, no había necesidad de luchar por la tierra-, por lo tanto, el prestigio y la autoridad se basaban en el número de reses que la persona tuviese. Frente a estas formas de pérdida de la tenencia de la tierra, se encontró el siguiente relato:

A mí tía Anunciación le asignaron un pedazo de tierra, para ella y Meregilda (la hermana). Esto me lo dijo mí tío Benito (...) Y a Anunciación, le había dicho un rico de la Finca La Marquesa, que él le asignaba un pedazo mejor, que ella soltara el alambre y que él le daba un pedazo mejor. Ella al soltar el alambre el señor se cogió el lote y no le dio nada, porque (ella) perdía la posesión que tenía (...) Fue la forma de quitarle la tierra (Mosquera, Apolinar. Comunicación personal, corregimiento de Patía, 18 de mayo de 2019)

Ahondando en relación con este tema, una de las explicaciones se encuentra en las palabras del malgrado antropólogo Manuel Ussa:

[...] La forma de tenencia de la tierra de los Patianos, la cual les permitía extenderse casi indefinidamente, debido a la imprecisión de los linderos y debido al escaso valor monetario que se le otorgaba a la tierra, empezaron a comprar lotes y mejoras a los negros, y ante la facilidad de comprar el alambre de púas fueron cercando y desplazando poco a poco a sus antiguos propietarios [...] hasta configurar lo que hoy se constituyen grandes haciendas ganaderas (Ussa, 1987:44-45).

Lo anterior me lleva a pensar en la necesidad de un *antes* y *después*. *Antes* caracterizado por un dominio económico-político y de apropiación simbólica-cultural (Haesbaert, 2011a), por parte de la gente negra en el valle del Patía. En este *antes* la cultura, “se desenvolvía al ritmo de un calendario en el que se articulaban los ciclos anuales de la producción ganadera y agrícola con las fiestas religiosas” (Zuluaga, 1998: 120). Igualmente, en esta geografía, la cultura se cimentaba en la tradición oral en tanto productora de conciencia colectiva (Oslender, 2003) y al mismo tiempo, cumplía “el papel conservador y reproductor de cultura, las leyendas y los mitos, las manifestaciones de lo sagrado, rondan la cotidianeidad y crean un clima donde los hombres son acechados, protegidos y contratantes con los duendes, los santos y el diablo” (Zuluaga, 1998:120). De tal suerte, que “el diario vivir se veía afectado por encantamientos íntimamente relacionados con la producción” (Zuluaga, 1998:120). Sin embargo, en el *después*, y con la llegada de colonos blanco-mestizos, y la consolidación del latifundio ganadero generó un conjunto de cambios en las prácticas espaciales. Esto llevó, entre otras cosas, a:

[...] 1) la ruptura de circuitos de desplazamiento por esta geografía, 2) la desestructuración de formas de adquisición de productos para la subsistencia como el mate y/o puro ante la prohibición de los nuevos hacendados para ingresar a los predios que históricamente habían sido utilizados para tales fines y, 3) la afectación de formas solidarias individuales y colectivas que garantizaban el mantenimiento de estrategias para la re-existencia como la posibilidad de adquirir la leche del ganado cimarrón o de aquel que pastaba en los potreros abiertos (Albán, 2007: 344)

Como se logra apreciar en la cita, la primera consecuencia es una transformación del sentido del lugar, resultado de restricciones en la movilidad y en las prácticas espaciales

rutinarias (Oslender, 2008). En efecto, las restricciones a la movilidad y la desestructuración en las formas de adquisición de productos nuevos para la subsistencia se pueden evidenciar incluso hasta a la actualidad, el siguiente relato es esclarecedor en ese sentido:

A la finca donde nosotros vamos llamada Miraflores, el señor nos prohibió entrar a cosechar, él ya no quiere dejar entrar a la gente porque en esa finca hay mucho *mate*. Él nos prohíbe entrar, porque quiere cortar el puro él mismo. Él quiere poner trabajadores a que corten. Uno generalmente va y se mete sin problema en los potreros que quedan lejos de la hacienda, porque en los potreros que quedan cerca no nos deja entrar (Entrevista a Aidé González, citada en Rosas, 2014: 113, énfasis mío).

Estas restricciones en las movilidades, así como en las prácticas espaciales rutinarias y la transformación del sentido del lugar, para el caso del valle del Patía estuvo acompañada de dos procesos interrelacionados. Por un lado, la desterritorialización a la gente negra patiana y, por tanto, la territorialización de los colonos blancos-mestizos, y, por otra parte, las transformaciones en el territorio. Estas dinámicas permitieron ubicar las expoliaciones en el valle del Patía en el plano simbólico-cultural y en el ámbito material-político.

Sin embargo, antes de profundizar en ello, quiero definir a qué hago referencia con el término expoliación. Desde ciertas perspectivas de análisis en geografía humana, la expoliación es un concepto multiacentual, y “temido en algunas líneas de investigación (...) dado que cuenta con un potencial que trasciende lo meramente académico y alcanza lo político” (Hidalgo et al, 2016: 43). La expoliación implica la apropiación de algo de forma violenta o injusta. En este contexto, expoliar se puede aplicar a una multiplicidad de prácticas, que van desde procesos materiales/simbólicos de desterritorialización (Haesbaert, 2011a) hasta ciertas dinámicas de apropiación cultural (Pazos Cárdenas, 2016) de prácticas estéticas, culturales, musicales por parte de un grupo dominante a otro subalterno.

Para esta pesquisa, entiendo expoliación como procesos materiales de apropiación territorial injusta, que conllevan de manera simultánea entramados simbólicos de construcción de territorio. En este sentido, los procesos que producen las expoliaciones configuran formas más o menos violentas en las que se registran y construyen una serie de relaciones espaciales que a través de distintos discursos, prácticas y relaciones de poder elaboran una serie de rugosidades (Santos, 2000), que se inscriben, sedimentan y al mismo tiempo erosionan “en” el espacio geográfico. Es decir, que son simultáneamente fijas y móviles (Santos, 1990). Es posible referenciar aquí, por ejemplo, en la agroindustria en los territorios de las comunidades negras del norte del Cauca (Irene-Vélez et al. 2013) o en los paisajes del despojo en los Montes de María y la Sierra Nevada de Santa Marta, (Ojeda, 2016; Ojeda *et. al* 2015) como particulares formas de expoliación.

El caso que se presenta a continuación contiene nuevos controles impuestos por hacendados blancos/mestizos en sus grandes propiedades en el valle del Patía, que implican dinámicas de desterritorialización y de reterritorialización, materializadas mediante la expoliación al territorio. Para la interpretación de esto, me basé principalmente en el trabajo de Haesbaert (2011a). Según este autor, la desterritorialización “es el movimiento por el cual se abandona el territorio” (Haesbaert, 2011a:106). y la reterritorialización, “consiste en el movimiento de construcción del territorio” (Haesbaert, 2011a:106). Ambos implican movimientos, en el primero “los agenciamientos se desterritorializan y en el segundo se reterritorializan como nuevos agenciamientos maquínicos de cuerpos y colectivos de enunciación” (Haesbaert, 2011a:106).

Los movimientos de desterritorialización y reterritorialización conducen a la creación y destrucción de territorios, es decir, configuran entradas y salidas. En este contexto, los colonos blancos mestizos que se asentaron en el valle del Patía, en su proceso de territorialización, moldearon agenciamientos colectivos de enunciación y agenciamientos maquínicos de deseo (Haesbaert, 2011a). El primero, implica un régimen de signos que

se elabora mediante componentes discursivos, mientras que el segundo se inscribe dentro de componentes no discursivos o sistemas pragmáticos de acciones y pasiones (Haesbaert, 2011a), y “dentro de este movimiento mutuo de agenciamientos, un territorio se constituye” (Haesbaert, 2011a:105).

Los movimientos de territorialización de los colonos blancos/mestizos en el valle del Patía, fueron agenciados en un sentido colonizador y represivo por el deseo. El deseo de ampliar la parcela, el deseo de rozar el potrero, el deseo de acabar con las malas hierbas, el deseo de hacer una finca, el deseo de comprar o arrebatar a los habitantes nativos la tierra. El deseo de desterritorializar a los negros. “En esta concepción (...) el deseo crea territorios, ya que comprende una serie de agenciamientos” (Haesbaert, 2011a:100). Son estos agenciamientos creados a partir del deseo, los que llevaron a la desterritorialización de la gente negra y las transformaciones en el territorio. Estos agenciamientos del deseo traen consigo una serie de violencias simbólicas en las formas de territorialización, tales como el cambio de nombres de los lugares, la prohibición para acceder a cierto tipo de plantas o peces.

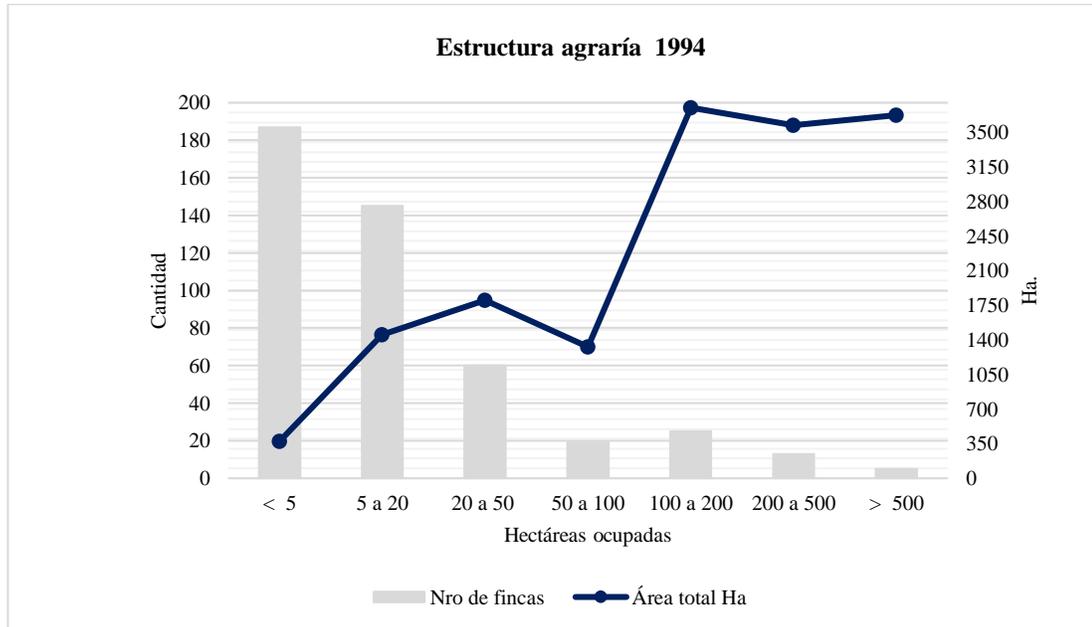
Igualmente, la deforestación para ampliar los potreros dedicados exclusivamente al ganado, significaron la pérdida no solo de flora y fauna nativa en términos de su biodiversidad, sino también de los usos medicinales asociados a ciertas plantas que complementaban la dieta alimentaria. Una mención merece los humedales que de acuerdo con la legislación colombiana son del Estado. Estos fueron apropiados por hacendados y su uso se redujo al de abrevaderos para el ganado. Lo mencionado hasta aquí, permite ver cómo la expoliación a la tierra de la gente negra configuró no solo desplazamientos físicos en el espacio, sino esencialmente movimientos que definieron imposiciones traducidos en violencias simbólicas.

Los movimientos de territorialización de los colonos blancos/mestizos generaron una serie de movimientos de desterritorialización de la gente negra en el valle del Patía. Este

proceso no debe ser entendido como una salida del territorio o desterritorialización total, sino más bien como una pérdida gradual de la tierra. Para producir una desterritorialización, se necesitan nuevos deseos, “nuevos encuentros, nuevas funciones, nuevos acuerdos” (Haesbaert, 2011a:109), que estarán acompañados de nuevas reterritorializaciones. Sin embargo, lo que se busca enfatizar es que los habitantes negros del valle del Patía han sido desterritorializados por los colonos, sin necesidad de un desplazamiento físico amplio, sino más bien, a través de la precarización de su calidad de vida, y la negación de algunas expresiones simbólicas-culturales y, por ende, espaciales (Haesbaert, 2011a), como consecuencia de la expoliación de sus tierras. Vista desde esta perspectiva, la expoliación se convierte en un campo de luchas materiales/simbólicas por otorgarle distintos significados, usos, sentidos y prácticas a un territorio en particular. En este mismo sentido, es decir, en tanto luchas cargadas de materialidad y de simbolismos complejos, que adquieren el carácter de conflictos por los significados espaciales son posibles de entender las des y reterritorializaciones.

Ofrezco como ilustración de lo sostenido hasta aquí dos censos agropecuarios, que ilustran bien la situación en relación con las des y re- territorializaciones -interpretése, apropiaciones y reapropiaciones simbólico/materiales del territorio, es decir expoliaciones- en el valle del Patía (Grafica N° 1).

Gráfica 1. Estructura agraria en el Valle del Patía en 1994



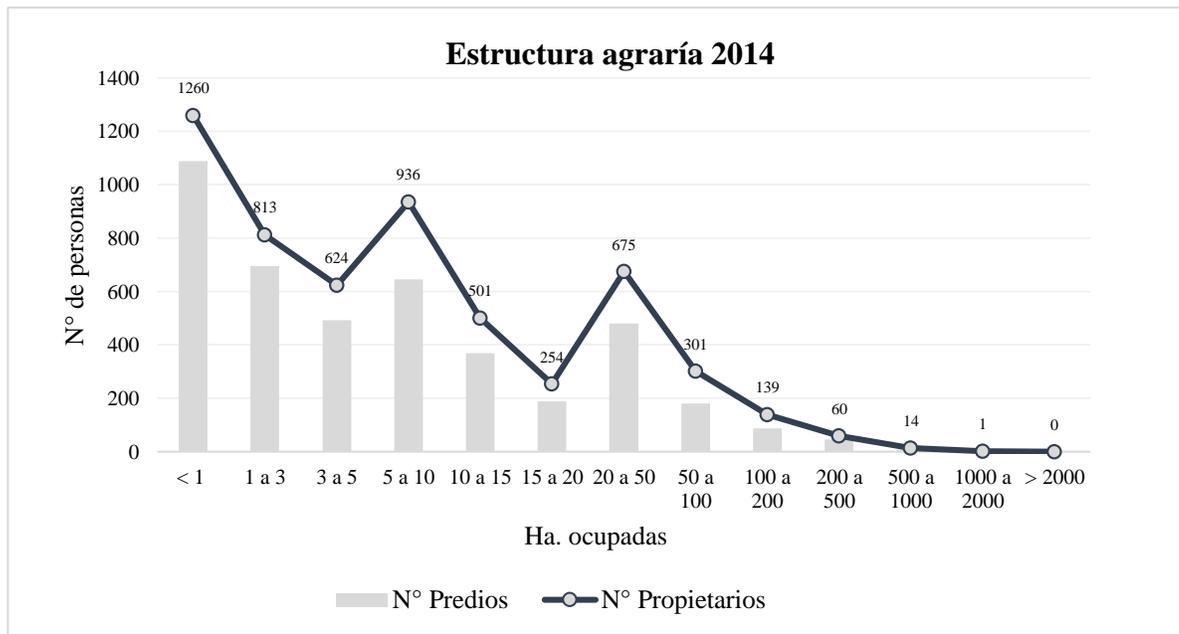
Fuente: Elaboración propia con base en Trujillo 1996.

Prueba de los movimientos de desterritorialización y reterritorialización la ofrecen el censo realizado en 1994. Una breve descripción del censo de 1994 así lo hace ver. En aquel año, 187 fincas menores de 5 has. ocupaban un total de 374 ha. En el rango entre 5 y 20 ha. el número de propietarios o fincas era equivalente a 145 y el total de ha fue de 1450. En el intervalo de 20 a 50 has, el número de fincas o propietarios correspondía a 60 mientras que el área total en ha. era de 1800. A partir de ahí, ocurre un proceso interesante, entre las 50 y 100 ha. Se tienen 19 fincas o propietarios y estas representan 1330 ha.

Ahora bien, desde el intervalo entre 100 y 200 ha. adelante se puede visualizar en el gráfico como el número de propietarios o fincas disminuye, sin embargo, el área total aumentó sustancialmente. De este modo, por ejemplo, se aprecia que el área total representó 3750 ha. distribuidas en 25 predios y/o propietarios. En el rango de 200 y 500 ha. Se tienen 13 fincas con 3575 ha. Por último, mayores de 500 ha. Existen 5 predios y representan un total de 3675 ha. Esto significa que, para el año 1994, cinco personas tenían más tierra que todos los que están en los tres primeros intervalos. Este gráfico, constituye

una evidencia de la desterritorialización a la gente negra patiana, en tanto que las fincas mayores a 100 ha. pertenecían a personas que no hacen parte de la gente negra del valle del Patía y al mismo tiempo, evidencia la reterritorialización por parte de otros agentes sociales sin vínculos con la negridad de estas planicies.

Gráfica 2 . Estructura agraria en Patía en 2014



Elaboración propia: Fuente (DANE 2014)

Veinte años después, tal como se puede visualizar en la anterior gráfica, la situación no es muy diferente. 1089 predios menores a una ha. pertenecen a 1260 propietarios. Los predios entre 1 y 3 ha. corresponden a 694, a su vez tienen 813 propietarios. Los que están en el rango entre las 3 a 5 ha. tienen 624 propietarios. De 5 a 10 se encuentran 646 predios con un número de propietarios igual a 936. Entre las 10 y 15 ha. Se poseen 189 predios, los cuales tienen 501 propietarios.

Este patrón, esto es, la tendencia a tener mayor número de propietarios que predios continua entre las 15 a 20 ha., así como en las 20 a 50 ha., 50 a 100 ha. y 100 a 200 ha. A partir de este número, la tendencia comienza a ser decreciente. Sin embargo, el porcentaje

de hectáreas aumenta. Esto es, menos gente tendría más tierra. Es una cuenta muy simple, si 1260 propietarios tienen 1089 predios, los cuales sumados en el rango más alto dan como total ese mismo valor. Es decir, 1089 ha., asumiendo que los 1260 tienen de a 1 ha., mientras que, en el rango de las 200 a 500 ha., 46 predios corresponden a 60 propietarios. En una suma bastante conservadora, asumiendo que cada una de las propiedades ubicadas en el rango de las 200 a 500 ha. están en el primer intervalo. Esto es, 200 ha. por 46 representarían 9200 ha. en total. Siendo bastante conservador con los datos. Solo 60 personas tendrían 9 veces más que aquellos con 1260 propietarios. Entre las 500 a 1000 ha. hay ocho predios con 14 propietarios y en el último rango, están las de 1000 a 2000 ha. y tienen un solo propietario. Por lo tanto, este solo propietario tiene más tierra que todos los ubicados en 1260 propietarios con predios menores de 1 ha.

Sin embargo, no sobra comentar que se encontró dos propiedades con hasta 150 ha. cada una que aun pertenecen a *familias negras*. No obstante, dos características son apreciables en estas propiedades. La primera es que están paisajes de lomeríos con pendientes de hasta 45°, lo que hace difícil mantener constantemente, segundo, son familias extensas donde todos son ganaderos y aprovechan el terreno, por lo tanto en la práctica el usufructo de cada núcleo familiar, no excede las 10 ha.

Los datos que se presentaron son producto de un contexto histórico y geográfico que como he señalado, comienza desde la década de los años sesenta para los fines de esta investigación, aunque podría situarse el inicio de la expoliación a la tierra de la gente negra desde unas décadas atrás. El siguiente relato, constituye un caso que es complementario con el análisis de la información anterior.

cuando me crié, nos criamos muy mal porque a mí papá lo mataron. Nosotros nacimos y vivimos en las Tallas, después que a él lo mataron... O sea, comienzo al derecho. Cuando mataron a mi papá, *mi papá estaba comprando un lote, un terrenito. Estaba comprando eso y entonces lo mataron.* Y como lo mataron mi mamá se fue para un pueblo llamado el Hoyo. Entonces en vista de que mi papá murió, mi mamá cogió para allá...le tocó a ella sola, le tocó guerreársela como una hormiga en un palo (...) Después que se murió mi papá a diario nos tocaba ir al pueblo de la Fonda, porque mi mamá trabajaba en la Fonda el domingo y los

días de semana donde un señor que se llamaba José Llano. Nosotros cogíamos, pilábamos maíz...cuando nos fuimos a las Tallas era una casa de bareque, de tierra con (...) no sé si era con teja (...) nos tocaba ir a buscar leña, el sábado para la Fonda y después de eso de allá (...) ¿Porque nos vinimos de allá? Porque, o sea *mi papa estaba comprando ese pedazo y él se murió entonces vinieron otra gente y le quitaron eso a mí mamá. A yo no sé qué trampa hicieron y le quitaron ese lote a ella y entonces nos sacaron de allá y nos tocó venirnos* (...) Decían que era un doctor⁴⁷ que había comprado eso. O sea que el señor que se lo vendió le vendió a otra persona (Torres Ligia, entrevista Vda. San Pedro, 1 de Julio de 2018).

Las trampas eran múltiples, según afirma la tradición oral, éstas consistían en venderles cosas baratas (cachivaches o productos de poca calidad) a la gente muy costosas, otra modalidad que usaban los *doctores* era hacerse amigos de la gente negra y comprarles algunas mejoras, es decir, terrenos pequeños y después los iban ampliando, a partir de la deforestación de las vegas. Otra forma de robo de tierra era engañar a las personas con las escrituras legales. Les hacían firmar a personas que muchas no sabían ni leer, ni escribir y les cambiaban las extensiones de los terrenos. Una última que comentaron consistía en emborrachar a los que tenían tierra y una vez borrachos les hacían firmar las escrituras. Estas modalidades se aplicaron en distintos momentos y sobre todo en diferentes veredas del Patía. El Estado, especialmente a través de lo que se llamó Caja Agraria⁴⁸, también quitó tierras a campesinos negros del Patía, tal como lo afirma don Gilberto Chantre:

A un señor Ítalo Barrientos le quitaron la finca. Alosipo Caicedo, por último, tuvo que intervenir gente vecina porque también le iban a quitar la finca. Le quitaron una parte y la otra parte tuvo que vender. Y todavía unos documentos que había hecho el señor Marco Pavón, le había añadido otra forma para quitarle la finca. (Chantre, Gilberto; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal)

⁴⁷ Doctor, paisa y un rico son los términos que en general la gente usa para referirse a aquel foráneo que tiene tierras en el valle del Patía. Doctor se refieren a un hacendado ausentista, generalmente blanco/mestizo, que seguramente es de alguna familia con dinero de Popayán. Paisa, era la forma en que se referían a cierta gente blanca/mestiza, que iba en busca de tierra al Patía, pero no era estrictamente rica. Este término, asociado en el sentido enunciado a desaparecido del lenguaje y se ha transformado para referirse a las personas originarias de los departamentos de Antioquia y el eje cafetero.

⁴⁸ La Caja Colombiana de Crédito Agrícola Industrial y Minero - Caja Agraria era una entidad creada en 1931 con el propósito de insertar al campesinado en las dinámicas de la economía de mercado.

Además de tener la tierra con escrituras, uno de los requisitos que pedían para hacer créditos que había que destinar a agricultura extensiva, consistían en una figura denominada fiador. Esto es, alguien que tiene propiedades y se compromete a pagar el dinero adeudado de la persona que hizo el crédito. En caso de que ninguno de los dos cumpliera con sus obligaciones, el Estado tenía todas las atribuciones legales para hacer un proceso de expropiación. Un habitante de Patía que fue participe de un crédito de estos dice lo siguiente:

Vea el otro día yo necesitaba plata y eso exigían un fiador, resulta que el necesitaba la plata yo tenía mi finca no es cierto. Y él me decía hombre sírvame de fiador que yo necesito la plata, y hay veces que a él no le paraban bola, sino que me quitaban era a mí. Porque yo estaba de fiador y yo tenía que hacerme cargo de esa plata. Por fiador me quitaban la finca a mí hasta se la quitaban a él también (Pedroza Eider, entrevista corregimiento de Patía, 20 de septiembre de 2018).

El proceso de pérdida de la tierra es más acentuado en ciertas áreas del Patía que en otras. Las zonas planas, cercanas al río y generalmente más fértiles fueron las que mayor interés despertaron inicialmente. De hecho, en el proceso de investigación he podido comprobar propiedades de familias de negros con más de 200 ha. en la actualidad (2017). Pero la mayoría de la tierra está situada en lomas o montañas dentro del valle del Patía. Por lo tanto, si algunas familias negras tienen bastante tierra en comparación con otros patianos, aquí valdría la pena cuestionarse acerca de qué tipo de tierra en términos de calidad poseen estas personas.

No obstante, para los patianos que tenían tierras en las zonas más planas y donde la ganadería extensiva se podía desarrollar con más facilidad, la historia fue distinta. Afirma Don Gilberto, que “*varios casos hay en Patía, que siendo propietarios los emborracharon y los llevaron a Popayán y le hicieron firmar. A otros los envenenaron les hicieron firmar y le dieron veneno para matarlos*” (Chantre, Gilberto; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal). Otra habitante del corregimiento el Vijal,

pero originaria del Juncal, una vereda localizada en el margen derecho del río Patía en la dirección norte-sur, comenta lo siguiente frente a ciertos hacendados del Patía:

esa gente fue de la más mala con los negros. Y muchos de nosotros vivíamos pegados de ellos, los que mandaban y comandaban anteriormente. Pues mire que hasta la fecha eso que es de Mosquera todo eso era de los negros de Patía. Eso que tienen ellos era de mi mamá y mi tía, de herencia que les dejó el abuelo de ellas. Y se lo dejó a David Correa que quedaba representando a ellas, o sea como eran menores. Y David Correa les hizo un documento y no lo registraron, cosa que cuando fueron que el Doctor Hormiga cogió los documentos para sacarle las escrituras ya no había nada, porque ya se habían pasado los documentos. Y eso se perdió y se lo cogieron ellos. (Rivera, Juana; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal).

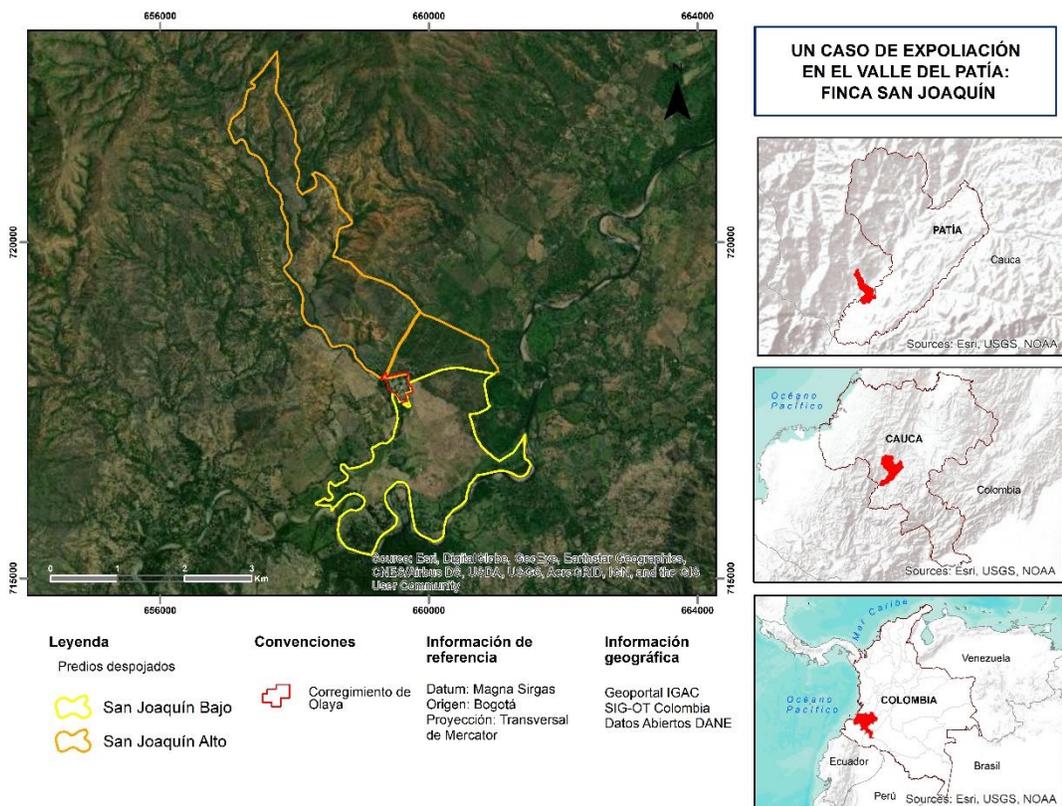
Ellos, generalmente usaban la misma lógica para tomarse la tierra de la gente negra. Según la señora Juana:

antes vendía uno un pedacito y se cogían todo. Si por ejemplo me decían haga su casa allí y cierre, pues si usted tenía con que comprar el alambre cerraba lo que usted quisiera. Pero si no tenía cerraba lo que le alcanzaba. Por eso es por lo que le dicen los palenques y todo eso, de ahí bien que la gente se cercaba con puro palo. Con la misma madera que destrozaban cercaban esos palenques. (Rivera, Juana; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal).

Una finca de estas fue objeto de complejas disputas entre su propietario negro y los que según afirma la tradición oral, se la querían quitar. Así, por ejemplo, “esa finca de San Joaquín escuche hartó que eso era de Eustasio Mina y que el pelea hasta la muerte” (Pedroza Eider, entrevista corregimiento de Patía, 20 de septiembre de 2018). A este patiano, no lo envenenaron para quitarles sus tierras. A él, “le dieron plomo (...) Él tenía *secreto (...) la policía lo mató por reclamar sus tierras*. (Chantre, Gilberto; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal). Las tierras del señor Eustasio Mina, corresponden hoy en día a dos fincas denominadas San Joaquín alto y San Joaquín bajo. La primera tiene 480 ha. La segunda, 364 ha. Ambas suman 844 ha. Esta propiedad

fue el motivo para que lo asesinaran, sin embargo, no es el único, son muchos los casos que escucharon de gente negra que ha perdido la tierra, especialmente lo que tenían propiedades más pequeñas.

Figura 10 Expoliación en el valle del Patía: caso de la finca San Joaquín



Elaboración propia con base en IGAC (2014)

Otro ejemplo de esto, lo constituye una hacienda que hasta hace relativamente poco era de un doctor de Popayán, que se la había dejado su padre como herencia. En palabras de la Señora Juana, esta es la historia:

Vea le voy a contar la historia, de cómo hizo Alejandro González para hacerse a la finca de allá de California. ¿Le digo de quien era eso? Era de Lorenzo Mosquera, Juan de Ibera, Inocencio Mina y Cirilo Rivera, *esa era la herencia*

que mi papa le dejó a Cirilo y él quedó con los hermanos menores y le vendió una plaza a Alejandro. Y de una plaza se lo cogieron todo, sacaron a Lorenzo, quien tenía plata y no quiso pelear. Sacaron a Inocencio Mina, sacaron a mi tío Pacho, y el ultimo que quedó peleando fue mí papa, y lo acompañaban unas personas (...) Y le digo que yo era pequeña y yo me acuerdo cuando a venía la policía y se lo llevaban preso y decían que lo mataban ¡y no! hasta que a lo último mi papá cuando se montaba en un caballo y se iba para Angulo. Y la misma gente negra, por eso es por lo que nosotros siempre, nos tiramos, nosotros favorecemos a la gente que viene de otra parte y ese si decimos que es bueno, pero al mismo de aquí le tiramos(...) Y ese señor Alejandro, porque mi papá había dicho que venía Alejandro González y le pisaba la tierra lo mataba. Y a ese señor le dijeron en Angulo, y como seis meses que no volvió a la finca. Cuando volvió, ya le mando a decir a mi papá que le vendiera, y lo busco fue por las buenas. Y mi papá solo allá, encerrado allá y venia la policía y le tumbaban todos los cierres y se lo llevaba, en vez de ponerse de acuerdo con él que era su tierra, y Cirilo fue el causante. El hermano, porque él fue el que le vendió y se cogió todo (Rivera, Juana; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal)

La anterior descripción articula varios elementos en los que he venido insistiendo. Las modalidades de pérdida de la tierra, así como la táctica de ciertos hermanos mayores que vendían derechos que no les correspondían, junto con esto, la práctica de estos hacendados de comprar una plaza y tomar todo para ellos, debido a la poca claridad en la definición de los linderos. En otro trabajo, hace años atrás, entrevisté a uno de los hacendados e hijo de Alejandro González del primer colono que llegó al Patía. Su historia sobre esto contenía este relato:

[...] Mi papá llegó allí al Patía [...] vio unas vacas muy chiquitas; era una raza Paturra o Patía que era la raza de gana ‘o que en ese tiempo había [...] entonces el vió esa vaca y vió un ternero [...] se despidió y se vino para acá para Popayán, volvió a los tres meses al mismo sitio [...] cuando salió un novillo y este novillo no lo vi la vez pasada le dijo mi papá [...] este novillo es el hijo de la vaca que usted vió la vez pasada y entonces mi papá se preguntó ¿qué tiene esta tierra? [...] no había garrapatas, no había nuches, mi papá se dio cuenta de que era una tierra maravillosa [...] entonces mi papá compró unos derechos de una tierra a un señor Valois Torres; allí mi papá se empezó a vincular con la ganadería. Allí empezó a llevar animalitos más mejorados, a meter alambres a hacer quemas, allí es donde empiezan a hacer unas quemas ni las verracas y allí es cuando empieza a variar el paisaje [...] de allá salía mucha cosa [...]; empezó a conseguir

pastos mejorados, lo que llamamos nosotros pastos colonizadores, como lo fue el Puntero y empezaron a quemar y a echar ese pasto encima [...] vinieron después nuevos pastos las Guineas, el Pará porque eran sitios muy húmedos y necesitaban un pasto que fuera resistente al invierno también y que se diera en verano (Alfredo González, citado en Mosquera Vallejo, 2015: 78).

La historia de Alfredo y la de Juana, hacen énfasis en cuestiones diferentes. Así, por ejemplo, la narrativa de Alfredo refleja una mirada colonial, de deseo de transformar un territorio. De hecho, en una entrevista realizada al periódico nacional El Espectador, Guillermo Alberto González, otro hijo de aquel primer colono que llegó al Patía, y que cómo resultado de ello ha logrado amasar prestigio, que, en el caso de Guillermo Alberto le ha permitido ocupar altas dignidades del Estado tales como: gobernador del Cauca, senador de la república, embajador, ministro, gerente de la otrora Caja Agraria, rector de la Universidad del Cauca, entre otros, sostenía lo siguiente:

Nuestro padre, Alejandro González Palacio, era un antioqueño emprendedor que llegó al Cauca en 1937 y se dedicó al manejo de minas. Desde entonces, vivió en este departamento hasta cuando murió. *Él descubrió el Valle del Patía y, siendo explorador, fue abriendo monte cuando esa actividad era permitida, legítima y necesaria para el desarrollo del país.* Tras él vinieron al Cauca gran cantidad de antioqueños que se quedaron a trabajar aquí y sus familias se arraigaron en esta región. Mi padre, que también se dedicaba al campo, fue quien introdujo la raza de ganado cebú Brahman a esta zona. (El espectador, entrevista, 27 de septiembre de 2014, énfasis añadido).

Hay que afirmar que su padre NO descubrió el valle del Patía en 1937, esto además de una profunda ignorancia, refleja el carácter colonial con que las elites siguen pensando ciertos territorios. De hecho, este argumento sería justificativo del porqué a determinada gente era posible quitársele la tierra, ya que prácticamente quienes habitaban este territorio no tenían según su criterio la categoría de sujetos sociales con derechos e historia, por lo tanto, podían ser objeto de conquista. Su padre descubrió un territorio en el que los negros estaban desde el siglo XVIII, pero esta presencia no es suficiente como para que se considere digna de tener en cuenta.

El abrir monte en esta descripción es la modalidad con la que iban destruyendo las vegas del Patía para hacer potreros. En palabras de su hermano, *hacer unas quemas ni las verracas*, para luego introducir nuevos pastos colonizadores y según el exgobernador introducir *raza de ganado cebú Brahman a esta zona*. Ante esto, no sobra destacar que, en esta investigación, me sitúo no solo teórica, sino también políticamente en el lado de la gente negra, pero no de todos los negros, sino de aquellos como Apolinar, quien tiene solamente 2 ha. y en estas le alcanza para sostener solamente cuatro vacas, me localizo del lado de don Gilberto Chantre quien ha sido víctima de la pérdida de la tierra, así como la señora Juana Rivera a quien le arrebataron una finca a su papá. Asimismo, tomo una posición a favor de aquellos negros que, como Eustasio Mina, murieron defendiendo aquello que les pertenecía.

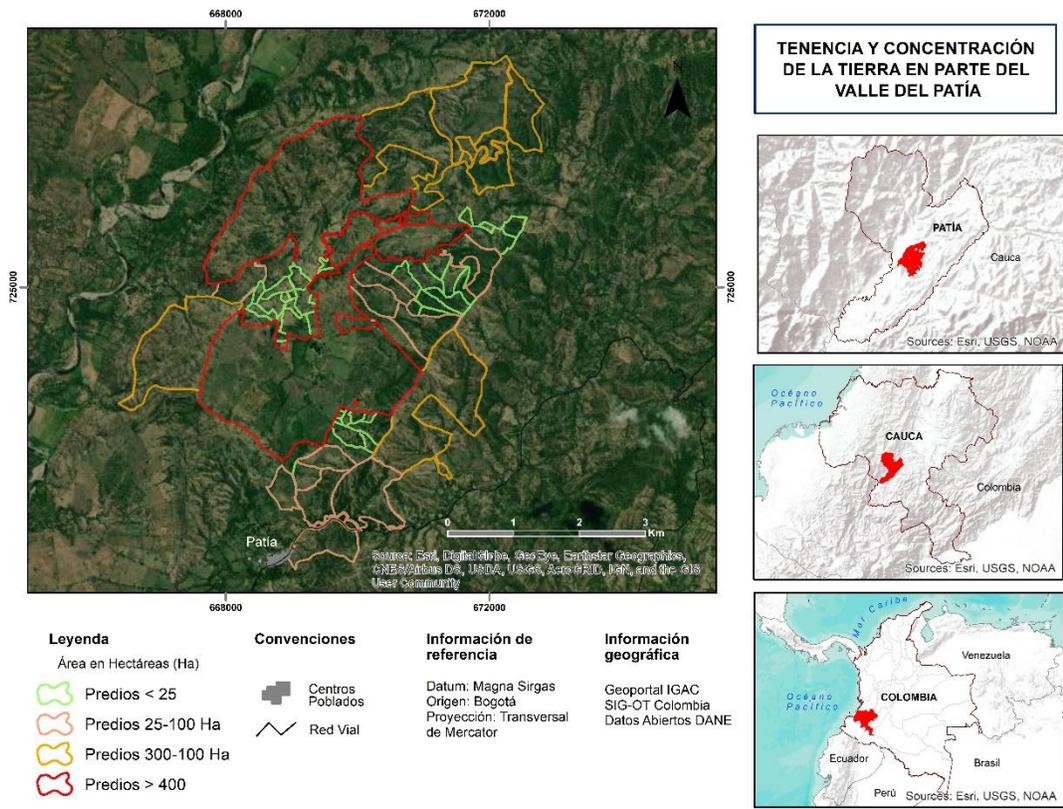
Frente a la pérdida de tierras a la gente negra, una de las explicaciones que encuentran algunas personas es que *“nuestros antepasados se dejaban comprar por nada”* (Rivera, Juana; comunicación personal, 20 de septiembre de 2018, corregimiento El Vijal). Esta frase en realidad no solo da pistas acerca del poco valor a la tierra que le asignaba el patiano, sino que deja vislumbrar sobre conflictos que se daban entre los mismos negros por tierra, pues algunos de estos, especialmente hermanos mayores, en ocasiones vendían más de la tierra que les correspondía y dejaban a sus hermanas y hermanos menores sin tierra. También en ocasiones cuando moría algún hermano, se repartían la tierra entre ellos y si este hermano tenía hijos y no habían sido reconocidos formalmente en matrimonios, lo dejaban sin herencia.

Ese es el caso de Apolinar, cuyo padre murió cuando él tenía tres meses, y toda la herencia que dejó su padre en términos de tierra y animales, él no tuvo acceso a nada de ello, ni siquiera siendo hijo único de su padre. Con esto quiero decir que los procesos de expoliación no son unidireccionales. Esto es, blancos contra negros o doctores/ricos contra pobres/negros, sino más bien, el proceso es más complejo e involucra también actores negros que basados en ciertos capitales simbólicos, como el número de personas

integrantes de su familia, el respaldo de algún otro negro con cierto prestigio o de algún doctor de Popayán o Cali, han despojado a familias negras de su tierra. Los conflictos entre hermanos han sido frecuentes y muchos de estos han pasado de generación en generación, en algunos de ellos el catalizador ha sido la tierra.

Lo señalado hasta aquí, es parte del proceso que dio lugar a dos asuntos en los que quiero enfatizar y se presentan en la actualidad. Primero, ello ha dado lugar a una configuración territorial del valle del Patía caracterizada por la presencia de grandes haciendas. Segundo, ha multiplicado los enfrentamientos entre la gente negra, pues estos generalmente tienen pequeños predios que son de más de un propietario, por lo que en los intentos de ampliarlos generalmente buscan correr su cerco hacia la tierra del vecino negro. Estas situaciones suelen desembocar en complejos enfrentamientos entre familias, que van desde enemistades para el resto de la vida, procesos judiciales e incluso muertes. En el siguiente mapa se pueden apreciar algunos elementos de lo señalado hasta aquí.

Figura 11 Tenencia y concentración de la tierra en parte del valle del Patía



Elaboración propia con base en IGAC (2014)

Del mapa anterior me interesa destacar elementos que son complementarios al análisis que se ha venido realizando. La imagen corresponde básicamente a tres veredas, El Carmelito, Miraflores, San Pedro y una parte pequeña de La Florida. Los predios de más de 400 ha. pertenecen a dos haciendas: Miraflores y Samarcanda. La hacienda de Miraflores está en lo que se podría denominar el centro del mapa, es una de las propiedades más grandes del valle del Patía. Hasta hace unos años esta hacienda pertenecía a una familia de hacendados de Popayán, pero fue vendida a otras personas y ahora pertenece a una sociedad. Los predios que componen esta finca anteriormente pertenecían a gente

negra, personas como la mamá de Apolinar, tenían parte de su tierra en esta hacienda hasta finales de los años cincuenta. Ahora bien, la hacienda de Miraflores tiene una extensión de 532 ha., su uso es agropecuario, dedicada especialmente a la ganadería. Al interior de esta propiedad se encuentran parte de los más importantes humedales del valle del Patía. Estos, no sobra comentar, son cuerpos de agua que, de acuerdo con la legislación vigente en Colombia⁴⁹, pertenecen al Estado. Evidentemente, esto no sucede así en la vida real y muchos de ellos en haciendas como la que se está describiendo, son usados como abrevaderos del ganado o para regar cultivos. Otra característica, es que estas haciendas en general solo tienen vegetación en las cercas y en los espacios que sigue el curso de algún zanjón. El resto son espacios despejados que han sido convertidos en potreros. Esto a su vez, ha tenido un efecto importante en la gente negra del Patía.

La deforestación, el secamiento de los drenajes, sumado a la alta concentración en la estructura de tenencia de la tierra mermó sustancialmente la dieta alimentaria de los patianos (Albán, 2007). De esta manera, el expolio no debe entenderse solo en el plano material de pérdida de la tierra, sino también, esto conlleva a nuevos usos y significados del territorio. La deforestación y el secamiento de las quebradas, privaba a las personas de ir a cazar animales silvestres a las vegas para complementar sus dietas alimentarias. Igualmente, se disminuyó hasta llevar a la extinción de especies de peces nativos. Este deseo de ampliar los potreros por parte de los hacendados iba produciendo que un conjunto de prácticas espaciales fuera desapareciendo, debido a que la base natural sobre la cual se sostienen había cambiado. De tal suerte, que ir a *coger juncos* para luego venderlos en el Bordo o cortar mate, eran actividades que cada día se iban haciendo más restrictivas. Lo anterior implica, ampliar el concepto de expolio y analizar este, en tanto forma de inscripción en el espacio de apropiaciones materiales y también simbólicas a un grupo social.

⁴⁹ La ley 357/1997 aprueba la Convención Ramsar en Colombia. El artículo primero de esta sostiene lo siguiente: “son humedales las extensiones de marismas, pantanos y turberas, o superficies cubiertas de aguas, sean éstas de régimen natural o artificial, permanentes o temporales, estancadas o corrientes, dulces, salobres o saladas, incluidas las extensiones de agua marina cuya profundidad en marea baja no exceda de seis metros” (Artículo 1, ley 357/1997). Esta ley obliga al Estado a la conservación y protección de los humedales.

Otra de estas grandes haciendas (en color rojo), es Samarcanda, anteriormente se llamaba Las Mercedes, sin embargo, al igual que la hacienda de Miraflores, un nuevo dueño, implica renovados nombres, mayordomos, relaciones con los vecinos e incluso hasta los propósitos productivos de las propiedades en ocasiones cambian. Esta hacienda tiene 431 ha. según la información catastral del IGAC. Y aunque es una de las más grandes del valle del Patía, parte de sus terrenos están en *loma*, en consecuencia, el espacio de aprovechamiento ganadero es menor.

Curiosamente esta hacienda es cuidada por un mayordomo negro originario de la zona. No obstante, y de acuerdo con la información de algunos vecinos, es con quien más problemas han tenido por linderos porque, él mediante su propia iniciativa busca ganar más tierra para el *patrón*, en los espacios que deja la quebrada cuando va cambiando el curso en los meandros. ¡Resuenan aquí los ecos de Fanon! Efectivamente, estos hombres negros, por mantener felices a sus jefes están dispuestos a hacer lo que sea, de hecho, sueñan con ser el jefe.

La actitud servil y genuflexa de algunos negros con estos hacendados es histórica. No pretendo aquí explicar las causas de ello, pues los teóricos poscoloniales han hecho bastante énfasis en estas problemáticas. Lo que sí me atrevería a hipotetizar, es que en una sociedad como la del valle del Patía, en la que los negros desde hace más o menos setenta años han perdido la tierra y concretamente en esta zona, rodeada de pequeñas parcelas y grandes haciendas, donde la correlación de fuerzas en términos de tamaño de los predios puede ser de doscientas veces más tierra para un hacendado, es frecuente que incluso en los tribunales de justicia cuando hay demandas de por medio, los finqueros negros declaren a favor del hacendado.

La mayoría de los pequeños predios están localizados en medio de las fincas. El caso de la finca de Apolinar es paradigmático. Su finca tiene tres ha. y media y allí sostiene un poco más de diez vacas. Sus colindantes son las dos haciendas más grandes (Samarcanda

y Miraflores) y es el afrodescendiente con menos tierra en toda la vereda. Él para sostener sus vacas tiene que dar largos recorridos por los espacios comunes situados entre una propiedad y otra, denominados *callejones*. Diariamente recorre más veinte kilómetros para que sus animales puedan alimentarse de los forrajes que se encuentran en el camino. Es una actividad que debe repetir todos los días de la semana, incluso los fines de semana, todos los meses, todo el año.

Los predios clasificados en color verde son de gente negra patiana. Estos no exceden las 25 ha. y son dedicados tanto a labores agrícolas como de ganadería. Los que están entre las 25 y 100 ha. pertenecen a colonos y también a patianos. Las propiedades de los patianos tienen la tendencia a fragmentarse cuando se heredan las tierras de padres a hijos, sin embargo, no sucede así con las de los hacendados. En amarillo y al margen izquierdo del mapa, está una propiedad que colinda entre otros, con la hacienda de Miraflores. Esta primera propiedad es de la familia Caicedo⁵⁰, quienes han sido algunos de los afrodescendientes con mayor cantidad de tierra en el valle del Patía, pues solo este lote tiene 154 ha. según la información catastral del IGAC. De hecho, durante la búsqueda en todo el valle del Patía, logré distinguir e identificar varios predios y solo dos que con estas dimensiones pertenecían a una familia de gente negra. Esto se debe, en parte, a que los predios de la gente negra pasan de padres a hijos y de estos a nietos, por lo que las propiedades se fragmentan sustancialmente como ya se había comentado.

El otro predio identificado y que tiene características más o menos similares al de la familia, se llama La María y está en la vereda de San Pedro. Esta propiedad es de la familia Mosquera de San Pedro, y tiene 140 ha. No obstante, las dos propiedades de la gente negra que he identificado tienen una característica y seguramente es este rasgo fue que hizo que las pudieran mantener hasta hoy en día (2019). Sus fincas están localizadas en zonas de altísima pendiente, por lo que tener ganado permanente allí es un riesgo tanto en las épocas

⁵⁰ Nótese que estoy usando la palabra familia, porque en la práctica son tierras de las que hacen aprovechamiento todos los integrantes de la familia. Esto significa que si se tienen 150 ha. Y son 10 hermanos, el aprovechamiento del predio les corresponde a todos.

de sequía como en la temporada de lluvias, debido a que fácilmente pueden matarse las reses.

En la parte de abajo y pintado de rojo está el pueblo de Patía, a la derecha se encuentra una propiedad llamada el Edén, junto con otra denominada El Carmelito. Ambas en un rango entre más de 25 y menos de 100 ha.. La vereda el Carmelito, está situada en estas dos fincas.

Ahora bien, para finalizar vale la pena reconocer que lo señalado hasta aquí en relación con la pérdida de la tierra a la gente negra, constituye un ejemplo en el que deseo y movimiento -para usar los términos de Haesbaert inspirado en la obra de Deleuze y Guattari- se juntan y producen un territorio cargado de significaciones nuevas. Movimiento y deseo, obra como un péndulo, no es únicamente el colono quien tiene deseos de controlar toda la tierra, la gente negra también, sin embargo, como toda sociedad, llena de contrastes y más de lugares de desencuentro que encuentro, los controles que quieren ejercer los negros son básicamente de la misma forma en que hasta ahora lo ha hecho el mundo blanco/mestizo. Sin embargo, este es un proceso largo, implica una serie de descolonizaciones que solo se podrán lograr a través de un trabajo político que interiorice en la gente la necesidad de recuperar la tierra para trabajarla comunitariamente. Sobre estas cuestiones volveré más adelante.

b) Extrahecciones en el Valle del Patía: Minería ilegal

Recientemente se ha acuñado el término extrahección para hacer referencia a conflictos socioambientales provocados por la extracción de recursos naturales, y que, en el proceso de aprovechamiento de estos, se debe apelar a la violación de derechos humanos y de la naturaleza (Gudynas, 2013). De tal suerte, que la extrahección viene a configurarse como una particular forma de esquilación. Esta última, por su parte, señalaba Karl Marx en *El Capital*, que todo progreso realizado en la agricultura capitalista no es solo un progreso

en el arte de esquilmar al obrero, sino también en *el arte de esquilmar a la tierra*. La tierra y el hombre según la tesis marxista son la fuente originaria de toda riqueza, que es socavada bajo la lógica de la producción capitalista (Marx ,1984). Sobre este arte de esquilmar a la tierra, la naturaleza y cuerpos de forma violenta me concentraré en estos párrafos.

En efecto, sí la esquilmación puede ser asumida como sinónimo de, menoscabar, empobrecer o agotar una fuente de riqueza por su extracción en exceso, en este contexto, esquilmar vendría a ser una forma más cruda y puntual de expoliación, en tanto que implica procesos socio-ecológicos más brutales y en menor tiempo. En este sentido, y ahondando en la comprensión acerca de la extrahección, es dable sostener que ella es una combinación de las formas en que el esquilmo y el expolio se inscriben simbólica y materialmente en el territorio. Sin embargo, una particularidad que resulta importante en relación con la extrahección es que va más allá del extractivismo en tanto que no se reduce a la simple extracción de un recurso natural, sino que esta incorpora la violencia y la violación de los derechos humanos y de la naturaleza como causas necesarias para llevar a cabo la apropiación del recurso. En palabras de Gudynas:

la extracción de recursos naturales no sólo desencadena impactos sociales y ambientales, sino que para que sea posible se apela a la violencia y se violan los derechos, tanto humanos como de la Naturaleza. Existen muchos ejemplos donde la extracción acarrió esas violaciones, tales como la afectación de la salud humana por contaminación, el desplazamiento forzado de comunidades, y otras, hasta llegar al asesinato de líderes ciudadanos. Por lo tanto, parece necesario contar con un término que identifique estas situaciones donde la extracción de los recursos naturales cruza límites sustantivos para violar los derechos. Esto es necesario para poner en evidencia las condiciones de violencia e imposición que rodean a algunos emprendimientos extractivos en particular (Gudynas, 2013:11).

De esta manera entonces, la extrahección viene a resultar una importante categoría para pensar en dinámicas y procesos que configuran prácticas espaciales hacia el afuera que se inscriben violentamente “en” el territorio e implican disrupciones que generalmente se manifiestan en las dinámicas de acceso, uso y control sobre los recursos naturales, es decir,

en la territorialidad, así como violaciones a marcos regulatorios de los derechos humanos de cada país, normas constitucionales de protección del medio ambiente o tratados internacionales de protección de pueblos tribales. Vistas desde esta perspectiva, se podría argumentar que los procesos de extrahección se producen en el marco de una interseccionalidad, en tanto que, en ellos se enredan diferentes actores inscritos en distintas categorías sociales con prácticas que se sedimentan *en* el territorio de forma diferenciada.

De esta forma es posible referenciar aquí como ejemplos de ello, a extractivismos como el del caucho en el Caquetá a finales del XIX y principios del XX, generados por la casa Arana⁵¹. Esto representó la esclavitud a través del sistema de endeude de miles de poblaciones indígenas en esta región (Palacios, 2006) o el extractivismo en sus diferentes planos (minero y forestal) en el Pacífico colombiano (Leal y Restrepo, 2003) y más recientemente, la extracción ilegal mecanizada de oro en las comunidades negras del norte del Cauca (Restrepo, 2017), que en efecto presenta las características que particularizan los procesos de extrahección de recursos naturales.

En este contexto, la extrahección va más allá de la extracción *in situ* del recurso natural, ya que deja una serie de efectos que se inscriben “en” el espacio a través de la reconfiguración de las prácticas socioespaciales, y a menudo las consecuencias de estas implican complejos simbolismos que se mantienen más en el espacio/tiempo que los impactos materiales generados. Igualmente, para que se presente extrahección, tiene que existir la presencia de, primero condiciones de alegalidad, es decir, “prácticas que en su apariencia formal contemplan las exigencias legales, pero sus consecuencias son claramente ilegales” (Gudynas, 2013:11). Ejemplos visibles de esto en Colombia son la extracción minera en los páramos, o de níquel en Cerromatoso (Córdoba) o de carbón en

⁵¹ La casa Arana fue una empresa criminal del empresario y político peruano Julio Cesar Arana, que a través de la actividad cauchera fue el responsable de la explotación y muerte de miles de indígenas en la región amazónica de Colombia. De hecho, este es uno de los primeros casos de extrahección, en tanto que el esquema empresarial de Arana solo era viable económicamente si mantenía una política de terror hacia los indígenas.

la costa Caribe, así como la explotación maderera en los parques nacionales naturales. Otras prácticas, menos visibles implican la violación de derechos laborales, así como la afectación a resguardos indígenas y territorios colectivos de comunidades negras, entre otros.

La segunda manifestación de las extrahecciones, es que muchas de estas claramente son ilegales. Una ilustración de ello es la tala de diferentes ecosistemas para la siembra de cultivos de uso ilícito en Colombia y lícito, dentro de áreas protegidas. Sin embargo, una de las extrahecciones que reviste mayor atención en la actualidad por su complejidad, es la minería ilegal mecanizada. En concreto, se entiende a la minería ilegal mecanizada como una forma de extrahección de un recurso natural, que operando por fuera de los límites legales y en asocio y a través de un conjunto de actores armados ilegales, produce una serie de violencias materiales y simbólicas a los habitantes locales y violaciones a derechos de la naturaleza. Este tipo de extrahección, se caracteriza, además de lo señalado, porque se desarrolla a “cielo abierto, utilizando *retros* para eliminar la capa vegetal y hurgar las entrañas de la tierra en busca de las vetas auríferas” (Restrepo, 2017:6).

Ejemplos de esto, lo constituyen la explotación minera en el norte del Cauca (Restrepo, 2017) o la realizada en El Hoyo-Patía (Melo Guzmán, 2018) o en el río Sambingo (Mosquera-Vallejo; Paulsen-Espinoza, 2020b) para mencionar tres y sin el ánimo de hacer una búsqueda exhaustiva de extracción ilegales de oro. No obstante, en este apartado, si bien me concentré con mayor hincapié en la extrahección de oro en el río Sambingo, también dialogaré con la extrahección de oro en el Hoyo-Patía, a partir del trabajo de Melo Guzmán (2018), debido a que ambos procesos ocurrieron en el mismo espacio cultural; el valle del Patía.

A finales de 2013, en el periódico de circulación nacional El Espectador, se escribía una nota periodística titulada “*Las venas rotas del río Patía*” (Bolaños, 2013), un poco más de dos años después, la revista Semana publicó otra nota que tituló “*El primer río que desaparece por completo en Colombia*” (Semana, 2016). En este intervalo de tiempo, es

decir, entre 2013 y 2016 hubo una de las mayores bonanzas mineras en el valle del Patía desde la época colonial. Ahora eran las retroexcavadoras que habían llegado con el fin de removerlo todo, y no dejar un gramo de oro en la tierra. De acuerdo con la etnografía de Melo Guzmán (2018) en el Hoyo-Patía sobre la minería, las fases en el proceso de extracción de oro con retroexcavadoras eran las siguientes:

(1) con las retroexcavadoras los mineros destruyen la capa vegetal y sacan toneladas de tierra para abrir huecos(...) Abrir un hueco se demoraba un par de días; extraer, separar el oro y recuperar, alrededor de dos semanas por cada hueco. (...) Luego (2), el material extraído por la retroexcavadora es colocado por porciones en el cajón más alto de la máquina clasificadora para separar el oro de los sedimentos. (...) Enseguida (3), se riega el mercurio o *azogue*, como lo llaman localmente para hacer la aleación. Después se hace la quema, liberando el vapor al aire y dejando solamente el oro concentrado. Por último (4), los residuos son impulsados con la ayuda de grandes cantidades de agua a presión directamente hacia el río junto con los desechos tóxicos, filtrándose también en el suelo. (Melo Guzmán, 2018: 36-37).

Como se aprecia en la anterior cita, este proceso requiere el uso de altas cantidades de compuestos químicos como el mercurio, que luego son desechados en el cauce del río. Durante estas épocas, también se acabaron los paseos al río Patía, comunes en las épocas de poca lluvia (junio, julio, agosto y septiembre), así como se vió con sospecha el uso del agua de ese drenaje. El agua del río se tornó de una coloración grisácea, como si tuviese permanentemente cenizas volcánicas. Una de las características de la explotación del oro en el Hoyo y que es perfectamente aplicable para el Sambingo, es que, en ambos territorios, la escasa presencia del Estado y de mecanismos efectivos de control, frente a la actividad minera daba lugar a que se multiplicaran otra serie de conflictos. Una muestra de ello es que:

En un primer momento, los mineros entraban a lavar solamente los *planes* [o partes planas de los lotes] de las personas que lo permitían, pero conforme encontraban el oro, iban avanzando hacia las orillas de los ríos, arrasando con los cultivos y la arborización que encontraran en el camino. Finalmente, al ver que la pinta de oro iba mejorando conforme se iban desplazando hacia el río, los

mineros entraron a lavar en los cauces de los ríos, unas veces con consentimiento y otras sin este (Melo Guzmán, 2018: 37).

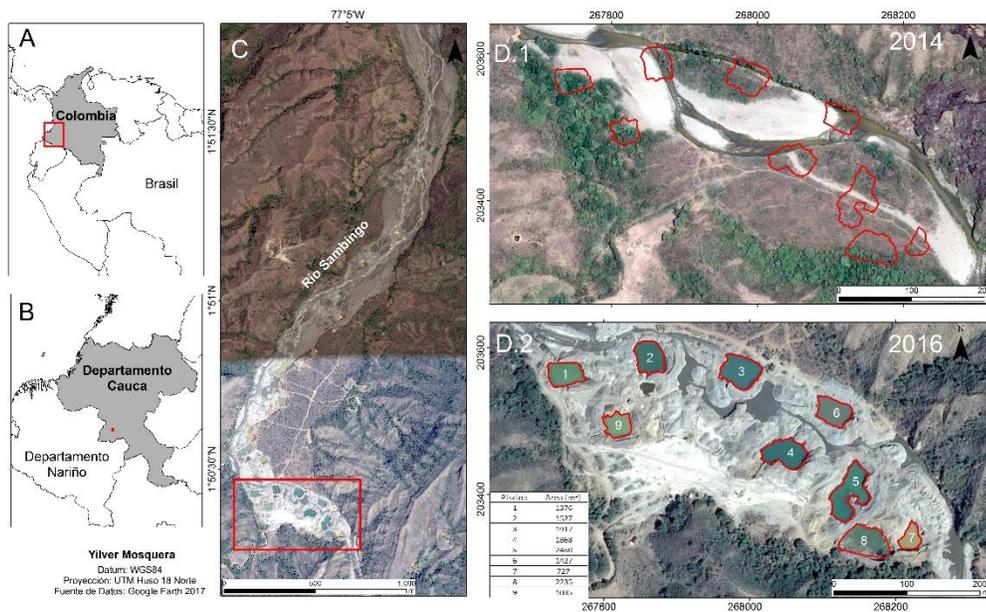
Esto generaba múltiples entramados de conflictividad, en tanto que la búsqueda de oro iba arrasando las fuentes hídricas, las capas vegetales, así como los suelos fértiles, y terminaba afectando a las comunidades negras de la parte baja del valle del Patía que se dedican a la ganadería y la agricultura. Sumado a las violaciones a los derechos a la naturaleza y hacia la gente negra por los mineros. En ambos espacios, era común debido a la llegada de cientos de barequeros de diferentes lugares del país:

la proliferación de los más disímiles negocios como bares, servicio de televisión satelital y hasta prostíbulos, en los cuales no pocos gastaban a manos llenas el dinero para regresar al otro día al corte. No todos los recién llegados derrocharon su dinero ya que algunos aprovecharon la bonanza para invertir en sus familias, tierras y viviendas (Restrepo, 2017:7).

En este contexto, la minería mecanizada se convirtió en una práctica disruptiva o lugar de desencuentro para las comunidades negras del Hoyo y del río Sambingo, y tuvo una serie de efectos ambientales y socioculturales en el resto de las poblaciones negras del valle del Patía. Las amenazas a líderes de consejos comunitarios, así como la instauración de regímenes de terror se hicieron frecuentes. En ambos espacios, se fueron inscribiendo geografías del terror (Oslender, 2008). De hecho, debido al carácter ilegal y destructivo, este tipo de minería también fue configurando entramados delictivos con actores armados ilegales que les prestaban seguridad. Incluso, en el artículo publicado en el periódico El Espectador, en noviembre del 2013, época de auge de la minería ilegal mecanizada en el Hoyo, se presentó una serie de amenazas a líderes comunitarios locales, representantes de consejos comunitarios de comunidades negras. Es más, en el manuscrito de este periódico colombiano se puede apreciar como el nombre de uno de los amenazados es cambiado por cuestiones de seguridad, y una vez se finaliza la visita periodística los líderes comunitarios son nuevamente intimidados. “No se metan con este negocio, porque la minería es una mafia” (El Espectador, 2013), fue el mensaje enviado a uno de los que fueron obligados a salir de su territorio.

De esta manera se logra apreciar como una de las particularidades que se configura en este tipo de minería, es su carácter violatorio de los derechos humanos, así como de los ecosistemas y el derecho a un ambiente sano. En este sentido, se podría pensar a la minería ilegal mecanizada como la desarrollada en diferentes ámbitos de la geografía colombiana en general, y en el valle del Patía en particular, en tanto formas de extrahección de recursos mineros que se despliega a partir de dos epistemologías o sentidos de entender el mundo de manera diferenciada, y al mismo tiempo, como dos ontologías distintas, es decir, dos formas diferentes de relacionarse con el mundo. Una prueba de lo anterior se aprecia en el siguiente mapa (Figura N° 2).

Figura 12 Efectos de la minería ilegal mecanizada en el río Sambingo



Mosquera-vallejo; Paulsen-Espinoza, (2020b)

En este mapa es posible apreciar el antes y después en estas dos formas de entender y relacionarse con el mundo. La primera representa un *lugar de encuentro*, pues esta corresponde al 2014, cuando aún no se desarrollaba en tal magnitud la minería en el

Sambingo, mientras que en el Hoyo sí. En mayor medida el caso del río Sambingo tuvo una fuerte exposición ante la opinión pública nacional, debido a la significativa atención que le otorgó la prensa nacional, informando que el río (tributario de la cuenca del río Patía) había desaparecido por completo. Ahora bien, la primera imagen, se vincula con prácticas del “adentro”, construidas por la gente negra históricamente asentada ahí, y que expresan siguiendo a Escobar (2015) *mundos u ontologías relacionales*. En palabras del académico colombiano esto se refiere a una:

(...) densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional” (...) una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo. (Escobar, 2015: 29).

En contraposición a esta primera imagen, la segunda sería configurada a partir de prácticas del “afuera” o una ontología dual, basada en la separación de espacio/tiempo, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, nosotros/ellos, oriente/occidente, lo que está llevando a la “erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos donde priman concepciones del mundo no dualistas, es decir, no basadas en las separaciones ya indicadas” (Escobar, 2015: 29). El choque entre estas dos ontologías o tipos de prácticas (“adentro” versus “afuera”) producen que el territorio devenga en lugar de desencuentro. De esta forma, los usos del territorio por parte de la gente negra del Hoyo y del río Sambingo, especialmente a partir de la pesca en contraposición con la minería ilegal, implican una serie de conflictos sociales, territoriales, ambientales que se expresan de múltiples maneras. Las extrahecciones en el valle del Patía son parte de uno de estos conflictos o desencuentros, que se configuran como radicales formas de eliminación de la diferencia territorial-cultural por parte de grupos externos a las poblaciones negras del Patía.

De esta forma el territorio deviene en un lugar de desencuentro, éste se visualiza como un componente más de un entramado de conflictividades sociales que se inscriben en él.

La minería ilegal mecanizada, representa parte de los mayores desencuentros, ya que es basada en prácticas del “afuera” cuyas consecuencias han sido inmediatas para el espacio patiano. Las transformaciones materiales de la configuración territorial en los ámbitos en los que se desarrolló la minería mecanizada han sido de altísimo impacto. Así mismo, el derecho a un ambiente sano ha sido alterado, pues la contaminación del río cambió ciclos naturales y dinámicas socioculturales, especialmente en las poblaciones negras que se asientan cerca de los ríos que fueron objeto de la minería ilegal. A pesar de todo esto fue poca la gente negra (y no negra) que tomó partido en defensa de la vida y del valle del Patía. En definitiva y para finalizar, este uso utilitarista e indolente de la naturaleza, marcado por el interés en la acumulación de privilegios materiales y simbólicos lleva a que los territorios de la negritud se conviertan en objeto y deseo de los expoliadores de la tierra y extractivistas mineros.

4.4 Consejos Comunitarios de Comunidades Negras: entre encuentros, desencuentros y nuevas reterritorializaciones

Después de múltiples procesos de territorialización, expresados en los ojos de agua, así como las festividades, y al mismo tiempo, desterritorializaciones manifestadas a través de la expoliación y las extrahecciones de la que han sido objeto los patianos como se ha demostrado en las páginas anteriores, es necesario para finalizar la interrogante ¿a través de qué dinámicas se han dado los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización de la gente negra patiana desde 1960 hasta el 2017? comenzar diciendo, que el proceso de construcción de territorio desde la década de los años 2000 ha tenido un nuevo agente. En realidad, este nuevo agente corresponde a los consejos comunitarios de las comunidades negras. Ellos fueron creados en el contexto de promulgación de la ley 70 de 1993. La historia acerca de cómo estos emergieron, y corresponden a un *modelo de territorio del Pacífico (el medio Atrato)*, que se ha buscado implementar en diferentes territorios de la negritud.

Restrepo (2013) muestra como en el contexto del medio Atrato en el departamento del Chocó, empezaron a confluír desde la década de los setenta, una serie de actores en las diferentes dinámicas organizativas, como misioneros claretianos, juntas de acción comunal y asociaciones de éstas, que fueron creando un modelo organizativo y discursivo de acuerdo con el contexto territorial e histórico de esta región (Restrepo, 2013). Situaciones como la explotación de recursos naturales, inoperancia del Estado, pobreza, concesiones a empresarios madereros⁵², dieron lugar a la emergencia de un discurso en el cual, la defensa de los recursos naturales se volvió parte de la agenda de algunas de estas organizaciones (Restrepo, 2011). Más al sur, en el departamento de Nariño, ocurrió de manera similar tal como lo sostiene Agier y Hoffman (1999). De tal suerte que, las luchas campesinas por diversas situaciones históricamente desarrolladas en estas áreas se “transformaron en los años noventa en luchas étnico-territoriales, en las que los recursos naturales fueron subsumidos en la noción de territorio y el sujeto campesino se etnizó para resaltar al sujeto de derecho constituido por las “comunidades negras” (Restrepo, 2011:54). El proceso de etnización dió como resultado un cambio de paradigma. Individuos que históricamente se habían reconocido como campesinos, pasaron a la condición étnico-territorial de comunidades negras, que a su vez, supuso un giro discursivo-conceptual- en las formas, mecanismos y estrategias en que políticamente se

⁵² En el Chocó por ejemplo, “la forma como las grandes empresas extraían los recursos madereros, sin mayor participación de los habitantes de los bosques explotados. Dado que el Gobierno central y la instancia ambiental departamental (Codechocó) actuaban con base en el supuesto de que gran parte del bajo Atrato hacía parte de la reserva forestal, entregaban permisos de explotación a los empresarios madereros y con ello desconocían la existencia de los pobladores locales” (Restrepo, 2011:52). El no reconocimiento de las personas que históricamente han vivido en esta zona desde la época colonial, no solo era un reflejo del racismo con que opera (ba) el Estado colombiano, pues espacios que tenían 300 años de ocupación, siendo manejados por poblaciones negras, eran clasificados como baldíos. Por lo tanto, desde diferentes instancias del Estado se hacían concesiones a empresarios para que explotaran estos territorios, sin ningún tipo de consideración por la gente local. Se partía de la idea de entender al habitante negro del Pacífico, bajo la noción de campesino. Esto implicaba que sus prácticas fueran entendidas bajo el paradigma desarrollista. En este contexto, se explotaba al Pacífico en nombre de, se intervenía, daba en concesión, explotaba, en nombre del desarrollo. Este espacio, se politiza inicialmente a partir de las organizaciones misionales, juntas de acción comunal, organizaciones de segundo nivel, para después ser la punta de lanza en los procesos de etnización en el país.

agenciaron los territorios en los que había vivido la gente negra. No sobra destacar que, la Ley 70/1993, en realidad:

No beneficia a la totalidad de las poblaciones negras en Colombia y las restricciones son considerables: solo concierne a las “comunidades ribereñas del Pacífico”. Quedan excluidas las poblaciones urbanas, las del interior y las de la costa atlántica, que históricamente son las más desarrolladas e integradas a la vida nacional (Hoffman, 2007: 42).

Lo sostenido por la autora es parcialmente cierto, en realidad, el espíritu de la norma fue pensada con base en el modelo de territorio colectivo del Pacífico, y su aplicabilidad inclusive. Pero, de acuerdo con el parágrafo 1º del artículo transitorio (A.T) 55 de la Constitución Política de 1991, esta ley se “aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por **comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país** y cumplan con los requisitos establecidos en esta ley”. (Parágrafo 1, A.T 55, CP 1991)⁵³. Desde esta perspectiva, territorios como el valle del Patía, que no corresponden al andén del Pacífico podían ser objeto de los procesos de etnización que se configuraban como resultado de la ley 70/1993.

En este contexto, una de las expresiones territoriales de esta nueva realidad jurídica y política fueron los consejos comunitarios de comunidades negras. El decreto Nro 1745 del 12 de octubre de 1995 reglamentó el capítulo III de la ley, que hace referencia al *reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva*. Según éste, un consejo comunitario es:

Una comunidad negra podrá constituirse en Consejo Comunitario, que como **persona jurídica ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de las Comunidades Negras**, de acuerdo con los

⁵³ El subrayado es mío

mandatos constitucionales y legales que lo rigen y los demás que le asigne el sistema de derecho propio de cada comunidad. (Art. 3, decreto 1745).⁵⁴

De esta forma, el consejo comunitario se transformó en la máxima autoridad de una comunidad negra organizada. Por lo tanto, instituciones como las juntas de acción comunal, que habían sido la célula organizativa en la Colombia rural, quedaron opacadas por los consejos. Por otra parte, en tanto modelo de organización del territorio, esta:

(...) nueva legislación está directamente calcada del modelo indígena de organización social y territorial. Supone, nunca de manera de manera explícita, la preexistencia de estructuras comunitarias -los consejos comunitarios- que bastaría con reconocer, reactivar y legitimar frente a los demás actores. La idea misma de territorio colectivo se presenta como una “práctica ancestral” y tradicional en el manejo del espacio. Los consejos comunitarios aparecen como una instancia, igualmente ancestral, cuando ni lo uno - el territorio colectivo- ni lo otro -el consejo comunitario- son unánime y sistemáticamente aceptados en el Pacífico (Hoffman, 2007:42).

Esta opinión es compartida por otros investigadores de diferentes campos, desde la investigación socio-jurídica, se sostiene que, “la Ley 70 resulta como proyección de la experiencia vivida por las poblaciones indígenas en el curso de las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado” (Romaña-Palacios, et al, 2010:122), por ende, el “Consejo Comunitario se asimila al Cabildo indígena, en tanto el territorio colectivo se funda a partir del modelo de resguardo” (Romaña-Palacios, et al, 2010:122). Una de las consecuencias de esto, determinaría que el Consejo Comunitario adquiriera “poco reconocimiento de las comunidades respecto a su papel y en consecuencia una baja gobernabilidad” (Romaña-Palacios, et al, 2010:122).

Los consejos comunitarios están conformados por la Junta del Consejo y la asamblea comunitaria. La primera es:

(...) la autoridad de dirección, coordinación, ejecución y administración interna de la comunidad que ha conformado un Consejo Comunitario para ejercer las funciones que le atribuye la Ley 70 de 1993, sus decretos reglamentarios y los demás que le asigne el sistema de derecho propio de la comunidad. Sus

⁵⁴ El subrayado es mío

integrantes son miembros del Consejo Comunitario, elegidos y reconocidos por éste (Art. 7, decreto 1745/95).

Sus funciones están consagradas en el artículo 11 del decreto 1745 de 1995. En este se establece que la junta del Consejo debe:

1. Elaborar el informe que debe acompañar la solicitud de titulación, según lo dispuesto en los artículos 8º y 9º de la Ley 70 de 1993.
2. Presentar a la Asamblea General del Consejo Comunitario, para su aprobación, la propuesta de delimitación del territorio que será solicitado en titulación colectiva.
3. Diligenciar ante el Incora la titulación colectiva de las tierras de la comunidad negra respectiva.
4. Velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva y por la integridad de los territorios titulados a la comunidad.
5. Ejercer el gobierno económico de las Tierras de las Comunidades Negras según sus sistemas de derecho propio y la legislación vigente.
6. Delimitar y asignar en usufructo áreas de uso y aprovechamiento individual, familiar y comunitario en el territorio titulado colectivamente, reconociendo las que han venido ocupando tradicionalmente y con base en el reglamento que expida la Asamblea General del Consejo Comunitario.
7. Presentar y gestionar planes de desarrollo para su comunidad, previa autorización de la Asamblea General del Consejo Comunitario.
8. Crear y conservar el archivo de la comunidad, llevar libros de actas, cuentas y de registro de las áreas asignadas y los cambios que al respecto se realicen; y hacer entrega de esta información a la siguiente Junta del Consejo Comunitario al finalizar su período.
9. Presentar a consideración de la Asamblea General del Consejo Comunitario, para su aprobación, el reglamento de administración territorial y manejo de los recursos naturales, y velar por su cumplimiento.
10. Administrar, con base en el reglamento y las normas vigentes, el uso, aprovechamiento y conservación de los recursos naturales, y concertar la investigación en las Tierras de las Comunidades Negras.
11. Presentar, concertar, ejecutar y hacer seguimiento a proyectos y programas con entidades públicas y privadas para el desarrollo económico, social y cultural de su comunidad.
12. Hacer de amigables componedores en los conflictos internos, ejercer funciones de conciliación en equidad y aplicar los métodos de control social propios de su tradición cultural.
13. Propender por el establecimiento de relaciones de entendimiento intercultural.

14. Citar a reuniones ordinarias y extraordinarias de la Asamblea General del Consejo Comunitario.
15. Determinar mecanismos de coordinación con las diferentes autoridades, con otras comunidades y con grupos organizados existentes en la comunidad.
16. Darse su propio reglamento y establecer las funciones de cada uno de sus miembros.
17. Las demás que le fije la Asamblea General del Consejo Comunitario y el reglamento interno.

Fuente: artículo, 11, decreto 1745 de 1995

La asamblea general, tiene las siguientes funciones:

1. Nombrar las personas que la presidan, las cuales deberán ser diferentes a los miembros de la Junta del Consejo Comunitario.
2. Elegir los miembros de la Junta del Consejo Comunitario y revocar su mandato de acuerdo con el reglamento que establezca la Asamblea.
3. Determinar el régimen de inhabilidades, incompatibilidades y disciplinario de la Junta del Consejo Comunitario.
4. Aprobar el reglamento de usos y trasposos del usufructo de las tierras asignadas a los individuos o a las familias, cumpliendo las condiciones previstas en el artículo 7º de la Ley 70 de 1993 y de acuerdo con el sistema de derecho propio de la comunidad.
5. Aprobar o improbar los planes de desarrollo económico, social y cultural que formule la Junta del Consejo Comunitario.
6. Decidir sobre los temas que por mandato de este decreto y los reglamentos internos de la comunidad sean de su competencia.
7. Aprobar la delimitación de las Tierras de las Comunidades Negras que serán solicitadas en propiedad colectiva, con base en la propuesta formulada por la Junta del Consejo Comunitario.
8. Proponer mecanismos y estrategias de resolución de conflictos de acuerdo con las costumbres tradicionales de la comunidad.
9. Reglamentar y velar por la aplicación de normas del sistema de derecho propio de las comunidades negras.
10. Determinar mecanismos internos que fortalezcan la identidad étnico-cultural y que promuevan la organización comunitaria.
11. Velar por el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales de conformidad con la legislación ambiental y las prácticas tradicionales de producción y demás que garanticen el manejo sustentable de los recursos naturales.
12. Elegir al representante legal de la comunidad, en cuanto persona jurídica.

13. Darse su propio reglamento.

Fuente: Artículo 6, decreto 1745 de 1995

Este panorama general da elementos para entender el modo en que ha operado la constitución de algunos consejos comunitarios, pues como bien se ha señalado, la C.P 1991, el A.T 55, la Ley 70/1993, dieron lugar al proceso de construcción de un sujeto étnico, que tal como se pudo apreciar en un párrafo del A.T 55, esto no solo involucraría a las poblaciones negras del Pacífico, sino además sería aplicado *en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras*. Y es en este contexto que la gente del valle del Patía entra en escena.

a) La etnización y reterritorialización de la patianidad⁵⁵

Adolfo Albán, que además de académico ha sido un activo participante en los procesos culturales del valle del Patía desde finales de la década de los años ochenta, comenta lo siguiente:

Antes de la Constitución de 1991, veníamos trabajando en el proceso de recuperación de tradiciones culturales desde el 88, la concepción de pertenencia de las comunidades patianas (...) todavía no se había etnizado el país, porque el país se empieza a etnizar del 91 para acá. Inclusive uno podría decir que de Ley 70 para acá (...) era una vinculación con el territorio. Es decir, aquí se hablaba, era de ser patianos. No se hablaba tanto de ser negro patiano. Era un sentido de pertenencia territorial con el valle geográfico del río Patía (...) lo geográfico jugaba un papel fundamental en la construcción identitaria y de pertenencia. No era una construcción étnica, sino territorial. Esa es la narrativa con la que yo me encuentro. ¿Qué es ser patiano? Ser del valle del Patía. Eso era lo que la gente me respondía cuando hacía esa pregunta. Luego con la Constitución del 91 y con el surgimiento de la Ley 70, (...) empieza a aparecer el discurso de lo étnico, que yo siento que para el caso del valle del Patía, ese discurso más en lo que llamo la

⁵⁵ Es importante insistir en que después de la CP de 1991, el A.T 55 que derivó en la Ley 70/1993 hubo una reterritorialización conceptual, en la medida en que se fue desplazando del lenguaje académico, político, estatal, la forma en que se entendía a las poblaciones negras en Colombia. Éstos dejaron de ser campesinos, y pasaron de un momento a otro, comunidad negra.

intelectualidad patiana, y llámense docente o cierto tipo de líderes (...) siento que ese discurso empieza a calar más hacia los años 2000 más o menos (...) Y digo esto ¿por qué? porque digerir la Ley 70 (...) creo que todavía las comunidades no la conocen suficientemente, porque no hubo la suficiente pedagogía. Estoy hablando en términos generales (Adolfo Albán, comunicación personal, corregimiento de Patía, 14 de abril de 2020)

Elaborar una historia sobre el modo en que los procesos de etnización⁵⁶ se hicieron en el valle del Patía es un relato que falta por construir. En efecto, múltiples reuniones y pedagogías se hicieron especialmente a finales de los años noventa para ir preparando el “entorno” para la llegada de lo étnico. El proceso fue lento, entre finales de los noventa y comienzos de los 2000 se formaron los primeros consejos comunitarios en el valle del Patía. Éstos fueron (son) agrupados, bajo una organización de segundo nivel, denominada CORPOAFRO (La Corporación Consejo Comunitario de Organizaciones de Base asentadas en la Cuenca Alta del Río Patía sur del Cauca), ésta representa un área que no solo incluye al valle del Patía, sino además otras zonas que ellos denominan *región afropatiana*.

Los antecedentes históricos de esta organización son expresados en el *plan de vida* de la siguiente manera:

El Plan de Vida de las comunidades afrodescendientes del alto Patía encuentra sus antecedentes históricos en los procesos de lucha, resistencia, recuperación y reivindicación de los derechos étnicos, sociales y culturales de las comunidades afrodescendientes a nivel local, regional y nacional, que se iniciaron en esta zona a finales de la década de los ochenta con la recuperación de los bienes y valores de la cultura tradicional ancestral afropatiana(...) A nivel nacional se destaca la participación de líderes y lideresas afropatianas en los procesos de lucha para que la Asamblea Nacional Constituyente incluyera en la carta magna artículos específicos que garantizaran bienestar a las comunidades afro, entre ellos, el **Telegrama Negro** que originó una movilización nacional a favor de las comunidades afro. Igualmente se logró la solidaridad de los senadores indígenas, los senadores de la alianza democrática, quienes se negaron a firmar la carta magna si no se incluía un artículo especial para el pueblo afro, lo que finalmente logró que se incluyera un artículo Transitorio (A.T. 55), que creó la Comisión Especial de Comunidades Negras, que conjuntamente con delegados del

⁵⁶ Entiendo etnización en el sentido estudiado por Restrepo (2013).

gobierno nacional participaron en la formulación de la ley 70 de 1993, ley especial para las comunidades negras que generó una nueva dinámica de los procesos organizativos Afrodescendientes en todo el país. A nivel regional se destaca el proceso desarrollado en torno a la organización y la participación político electoral como comunidad afrodescendiente, se consolida el Movimiento Comunitario Patiano y el movimiento comunal en Balboa, que en el año de 1990 establecieron alianzas estratégicas con líderes y lideresas de la parte alta de la cordillera y se lleva por primera vez un alcalde afrodescendiente a las alcaldías de los municipios de Patía y Balboa rompiendo así la tradición de que todos/as los alcaldes de la zona eran de las cabeceras municipales y mestizos, esta dinámica generó preocupación en la clase política regional tradicional que veían como una amenaza este nuevo proceso político liderado por las comunidades de la base rural en cada uno de estos municipios. En el año de 1994 delegados de las comunidades afropatianas participan activamente en la formulación del primer Plan Nacional de Desarrollo para las comunidades afrodescendientes, que generó muchas expectativas pero muy pocos resultados. Así mismo, en el año 1998 se participa nuevamente en el proceso nacional de formulación del Plan Nacional de Desarrollo para las comunidades afro por el periodo 1998-2002, pero al igual que el anterior, sólo generó expectativas y muy pocos beneficios para el pueblo afrocolombiano (CORPOAFRO, 2006: 24)⁵⁷.

Esta organización se constituyó en el año 2003 y tiene como objetivo, “representar, defender, asesorar, fortalecer y satisfacer los intereses de las comunidades afrodescendientes del alto Patía” (CORPOAFRO, 2006: 10). Los principios bajo los cuales se orienta y que ellos denominan *principios afropatianos*, son en realidad, los mismos establecidos por el Proceso de Comunidades Negras (PCN), los cuales representan, el derecho, a : I) ser negros, esto es el derecho a la identidad; II) un espacio para ser o derecho al territorio; III) al ejercicio del ser, es decir, a la autonomía, organización y participación; IV) una visión propia de futuro, o la construcción de una perspectiva propia de desarrollo para el bienestar colectivo; V) situación de las mujeres negras en relación con el disfrute de los derechos colectivos y la violencia sociopolítica (PCN, 2015). No sobra comentar que, si bien CORPOAFRO se rige por estos mismos

⁵⁷ El subrayado es mío

principios, en algunas cuestiones pareciera que su interés tiene mayor énfasis en aspectos ligados a la planificación, sostenibilidad y desarrollo.

En el plan de vida, la afropatianidad, es un concepto que tiene múltiples acepciones. En una primera instancia, lo afropatiano corresponde a una región. Es decir:

Lo afropatiano es nuestra región afropatiana que va desde el sur del Tambo, suroccidente de La Sierra y Rosas, Occidente de la Vega, Occidente de Bolívar, centro, norte y occidente de Mercaderes, oriente de Balboa, plan, meseta y cordillera del Patía, en el sur del Cauca, y el nororiente del municipio de Leiva en Nariño (CORPOAFRO, 2006: 18).

Bajo esa perspectiva, la idea de región para ellos adquiere un significado material/simbólico, pues antes que “ser un término o un concepto para nosotras y nosotros es un sentimiento que expresa VIDA en toda su acepción” (CORPOAFRO, 2006: 18). Al mismo tiempo, lo afropatiano en tanto expresión de vida articulada a un conjunto de territorios con continuidad geográfica y que ellos denominan, la región, es “una forma de ver, sentir, de comprender el mundo y vivir la vida. Es una forma de relación con Dios, la naturaleza, el otro-a y con nosotras/os mismas/os. Es compartir los saberes culturales de nuestra región” (CORPOAFRO, 2006: 18). Igualmente, lo afropatiano desde la perspectiva del *plan de vida*, “es un espacio, es nuestro territorio, nuestra cultura, donde se manifiestan las costumbres, mitos, creencias y leyendas de nuestras/os ancestros, que nos permiten diferenciarnos de otros grupos étnicos” (CORPOAFRO, 2006: 18). Lo afropatiano, es el “territorio como referente de identidad, cultura, tradición, herencia y costumbres.” (CORPOAFRO, 2006: 18). Finalmente, y para no reducir la discusión a un listado de definiciones conexas acerca de lo que ellos (los integrantes de Corpoafro) entienden por afropatianidad, esto es:

una forma de reconocernos como grupos organizados para gestionar nuestro desarrollo, fortaleciendo nuestra identidad para valorar, rescatar y exigir nuestros derechos, expresado en nuestros procesos organizativos, con nuestros 14 Consejos Comunitarios, CORPOAFRO, la Red de Mujeres Afropatianas y todas las organizaciones sociales, es la construcción e implementación de nuestro

PLAN DE VIDA, y con él, *nuestros sueños de región afropatiana* (CORPOAFRO, 2006: 19, énfasis mío).

Esta frase final, supone que sí se tiene un sueño de región afropatiana, es porque ella no es nuestra. En este contexto, el mismo plan de vida ofrece pistas para apuntar en esa dirección. En el año 2003, se empezó a hablar acerca de una situación que podría favorecer a muchas familias patianas. Una de las haciendas hasta entonces, más grandes de estas planicies sería loteada. Esto es, vendida por lotes. La gestión fue realizada por la Cooperativa de Usuarios Campesinos COAGROUSUARIOS, en ésta se inicia un “proceso de creación de un fondo económico con sus asociados para *la adquisición de tierras, se adquiere de forma colectiva* la finca Manzanillo (Las Palmas y/o Millo) se cumple así el sueño de pequeños y medianos productores de **tener tierra propia**” (CORPOAFRO, 2006: 19, énfasis mío). Ello supuestamente demostraría que, “es posible alcanzar los **sueños colectivos** cuando se le pone entusiasmo, fe y confianza” (CORPOAFRO, 2006: 19, énfasis mío).

La adquisición de fincas por parte de grupos de personas organizadas no es algo nuevo en el Patía. La hacienda la Pachuca es un buen ejemplo de ello. Esta propiedad, de 108 ha. la “compramos hace diez años a Aurelio Mosquera, un señor de Popayán que nos la entregó sin cuota inicial, con el compromiso de que se la pagáramos lo más pronto posible, y se la pagamos en tres años” (El Tiempo, 2002), decía en una entrevista Alexandra Rodríguez, una lideresa de la zona en aquella época. Esta propiedad fue comprada por un grupo de asociados de la Fundación para el Desarrollo del Bajo Patía (Fundebac). En la Pachuca, se desarrolló antes de reglamentarse la Ley 70 de 1993, algunos elementos que se incorporarían en la norma en relación con la idea de lo colectivo. Sin embargo, esta noción de lo colectivo en el Patía tuvo connotaciones diferentes que más adelante subrayaré. Como parte de ese trabajo comunitario, los socios de Fundebac “instalaron un minidistrito de riego que funciona mediante un sistema computarizado y tiene microaspersión, aspersión, goteo y otras incomprensibles ventajas técnicas que los hombres de Fundebac

detallan con orgullo. En ese predio cultivaron maíz, maracuyá y sandía” (El Tiempo. 2002).

De esta organización Albán expresa como parte de su experiencia y conocimiento sobre ella, lo siguiente:

Aparece Fundebac planteando un modelo de recuperación de tierras por la compra de la tierra, y se habla de la recuperación de la tierra (...) con el modelo Fundebac, se empieza a comprar una tierra y ese modelo, es anterior a la Ley 70, porque Fundebac se va a organizar por allá a finales de los ochenta, y ya se está planteando una adquisición colectiva de la propiedad de la tierra. Ahí los patianos se están adelantando a la Ley 70. (...) entonces, aparece ese modelo que se va a replicar en la compra de otras haciendas, ya pues mirar la efectividad que eso haya podido tener o las ventajas, eso ya es otro asunto, pero ese obedece a otro modelo de reterritorialización. Por la vía de la adquisición, a través de una organización comunitaria (Adolfo Albán, comunicación personal, corregimiento de Patía, 14 de abril de 2020)

Esta sería la primera experiencia comunitaria de compra de tierras en el valle del Patía, después estaría la señalada por CORPOAFRO, y para esas mismas épocas, otras haciendas comienzan a ser vendidas en lotes, y esta situación es aprovechada por algunos afrodescendientes y grupos de patianos. Desde la compra de la Pachuca a la parcelización de otras dos fincas pasaron probablemente más de 10 años. Ambos hechos, tienen que ver con el sueño de *tener tierra propia*. No obstante, es importante señalar que estos, son *sueños colectivos*, en la medida en que pocos negros en el valle del Patía tienen tierra, por lo tanto se hace colectiva la idea, o el anhelo de cada uno, **tener un pedazo de tierra**. No es un sueño colectivo que la tierra sea de y para todos. Estas dos experiencias, sirven para dar puntadas iniciales para comprender los consejos comunitarios en tanto modalidad de reterritorialización. Pero antes de avanzar, es necesario precisar que se entiende en términos conceptuales y prácticos por *reterritorialización*.

Entiendo reterritorializar, como un proceso, una acción, es verbo y sustantivo, y deviene en un movimiento, a partir del cual se ejerce control (Haesbaert, 2011a). Deleuze y Guattari sostenían que mientras la desterritorialización, “es el movimiento por el que “se” abandona el territorio” (Deleuze y Guattari, 2004: 513), reterritorializar es redibujar contornos, a partir de diferentes mecanismos, estrategias, códigos sociales, culturales,

económicos y políticos en un espacio/tiempo. Bajo esta perspectiva entonces, una reterritorialización, puede ser una nueva codificación, esto es, a partir de la ruptura o “corte de flujo” de códigos establecidos.

El proceso de reterritorialización se funda en el movimiento constante con la desterritorialización. Es decir, si se entiende la reterritorialización como construcción de territorios, en la medida en que se reterritorializa, es porque se desterritorializa, por lo tanto, este movimiento entre des y reterritorialización deviene en un proceso, en tanto que palimpsesto. De este modo, cada reterritorialización, “se inserta en un tejido preexistente” (Santos, 2000:40), y construye nuevos agenciamientos. En otras palabras:

no hay que confundir la reterritorialización con el retorno a una territorialidad primitiva o más antigua: la re- territorialización implica, forzosamente, un conjunto de artificios por los que un elemento, a su vez desterritorializado, sirve de nueva territorialidad al otro que también ha perdido la suya (Deleuze y Guattari, 2004: 179-180).

Estos mismos autores en el tercer teorema de la reterritorialización o proposición maquínica, sostienen que es posible, incluso concluir que “el menos desterritorializado se reterritorializa en el *más* desterritorializado. Se establece así un segundo sistema de reterritorializaciones, vertical, de abajo arriba (Deleuze y Guattari, 2004: 180 énfasis original). Este proceso de entradas y salidas de diferentes agenciamientos que generan procesos desterritorialización y reterritorialización, operan en diferentes escalas geográficas. Para el caso del Estado en tanto agente reterritorializador, éste “sobrecodifica los agenciamientos territoriales que conformaban las sociedades precapitalistas, configurando nuevos agenciamientos maquínicos de cuerpos y agenciamientos colectivos de enunciación” (Haesbaert, 2011a: 114). Podría pensarse, que el Estado moviliza reterritorializaciones verticales, en la medida en que los *agenciamientos maquínicos*, tanto de *cuerpos* y *colectivos*, producen un sistema de reterritorializaciones nuevas conectadas en cadenas.

Siguiendo la perspectiva de Deleuze y Guattari, la reterritorialización “no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado” (Deleuze y Guattari, 2004: 222). Frente a esto, valdría la pena preguntarse sí ¿son o representan los consejos comunitarios, el espacio geométrico sobrecodificado?

Para responder a este interrogante, los dos mismos autores ofrecen pistas. La posible respuesta se encuentra inscrita en la noción de espacio estriado. Para ellos,

Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. Para cualquier Estado no sólo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones, y, más generalmente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un —exterior, sobre el conjunto de flujos que atraviesan la ecúmene. (Deleuze y Guattari, 2004: 389).

Esto supone que un espacio estriado, es aquel construido bajo la *métrica*, esto es medido para ocuparlo. El espacio se estria cuando se controla en todas sus dimensiones, direcciones y localizaciones, de este modo, cuando la ley se aplica para todos, la frontera se cierra, se otorga *identidad a unos conglomerados sociales* en una nación, se está normalizando, cerrando las multiplicidades, y derivando ello, en un estriamiento del espacio.

Dicho enfáticamente, esto ha implicado “la imposición de un modelo de organización y control estatal sobre el espacio que permitiera convertirlo en *territorio*, es decir, en un espacio sujeto al imperio del *logos* y la gubernamentalidad” (Castro-Gómez, 2005:230). *Los consejos comunitarios de comunidades negras* en Colombia, en tanto que modelos de organización del espacio, agenciados a través del Estado y sus políticas enfocadas en el reconocimiento de la diferencia cultural, responden a esta lectura del espacio estriado: el “afuera”. Dicho de otra manera, **ellos responden a prácticas del “afuera”** en la medida en que están *controlados*, agenciados y creados a través de los diferentes cuerpos del Estado.

Sin embargo, la formas en que operan estos, y la aplicabilidad de estos en diferentes territorios ha sido compleja. Las *líneas de fuga* que se escapan desde los intersticios son múltiples, pues da cuenta de que las reterritorializaciones que permiten estas figuras jurídicas-territoriales en el “adentro” son traducidas, y en este proceso, adaptada de acuerdo con las lógicas del lugar. Entonces, lejos de ser una reterritorialización realizada a la propuesta desde el Estado, lo que ocurre es que dicha reterritorialización articula dinámicas de des y reterritorializaciones disidentes que se desmarcan de las lógicas estatales, y son subsumidas en el “adentro”.

Para demostrar esto, tomé como ejemplo el caso de dos consejos comunitarios en el valle del Patía.

b) Reterritorializaciones disidentes: consejo comunitario de Patía y la Florida

A comienzos de la década iniciada en el año 2010, no fueron pocas las personas que se entusiasmaron con la masificación de la información acerca de estas nuevas figuras jurídicas, y las ventajas que ofrecían para la adquisición de la tierra. Con un alto índice de concentración en la estructura de la tenencia de la tierra como se ha evidenciado y antecedentes que demostraron la parcelación de algunas haciendas, los consejos comunitarios representaron una nueva esperanza para la gente negra del valle del Patía en términos de la adquisición de tierra. Algunos de no tener absolutamente nada, soñaron con que podrían hacerse a una pequeña propiedad que les diera, no solo seguridad alimentaria, sino acumulación de capital. Sin embargo, lo que muchos no sabían es que precisamente estos consejos, respondían a modelos de organización del territorio, que no eran parte de historia territorial y por ende, no encajaba en tanto modelo de organización del espacio en el valle del Patía. De tal suerte que, algunas de las categorías descritas en el entramado de la norma, no le hacen sentido a muchos patianos. Así por ejemplo, la idea de *tierras*

baldías,⁵⁸ *prácticas tradicionales de producción*⁵⁹ u *ocupación colectiva*⁶⁰, representan categorías que en su definición olvidan las segmentaridades y son aplicadas indistintamente en diferentes territorios olvidando las multiplicidades. De acuerdo con Adolfo Albán, en el Patía ocurrió lo siguiente:

El Estado construye un modelo de organización de la gente negra para interlocutar. Y eso fue una cosa impuesta. Eso no existía, la gente no se pensaba así. Entonces, el Estado lleva a la gente a organizarse de una manera que la gente no lo había hecho, por esa la incomprensión, entre otras, de los consejos comunitarios. Ahora, las comunidades negras se ven forzadas a organizarse de una manera que nunca se habían pensado, en un espacio donde el capitalismo empezó a ingresar a principios del siglo XX, y definió de manera taxativa la propiedad privada y la delimitó entre los que tienen mucho y los que no tienen, y los intermedio por ahí (...) En ese contexto, cuando llega un modelo de organización para la adquisición de la tierra con titulación colectiva, la gente asume que eso se debe comprar para repartirlo. Es decir, **la parcela que no hemos tenido**. Está incorporado el modelo capitalista de tenencia de la tierra desde la hectárea, hasta... entonces, en el valle del Patía, ha sido muy difícil, la concepción de lo colectivo de la tierra (...) Después, aparece CORPOAFRO, que aglutina a todos estos consejos comunitarios, y ¿qué es lo que va pasando allí? Yo veo que hay una fragmentación, aquí empezaron a constituirse, en lugar de colectivizar, empezaron a fragmentarse. En cada sitio se hizo un consejo comunitario y aquí hay consejos hasta de una sola familia. Entonces, se fragmenta la concepción territorial, que lo que debería es ampliarla colectivamente, la reduce. Es el consejo comunitario de aquí y de allí y de los 500 metros de al lado, porque cada uno quiere tener su pedazo de tierra. Aquí se fueron organizando sin comprender de lo que se trataba (Adolfo Albán, comunicación personal, 12 de abril de 2020, corregimiento de Patía, énfasis mío).

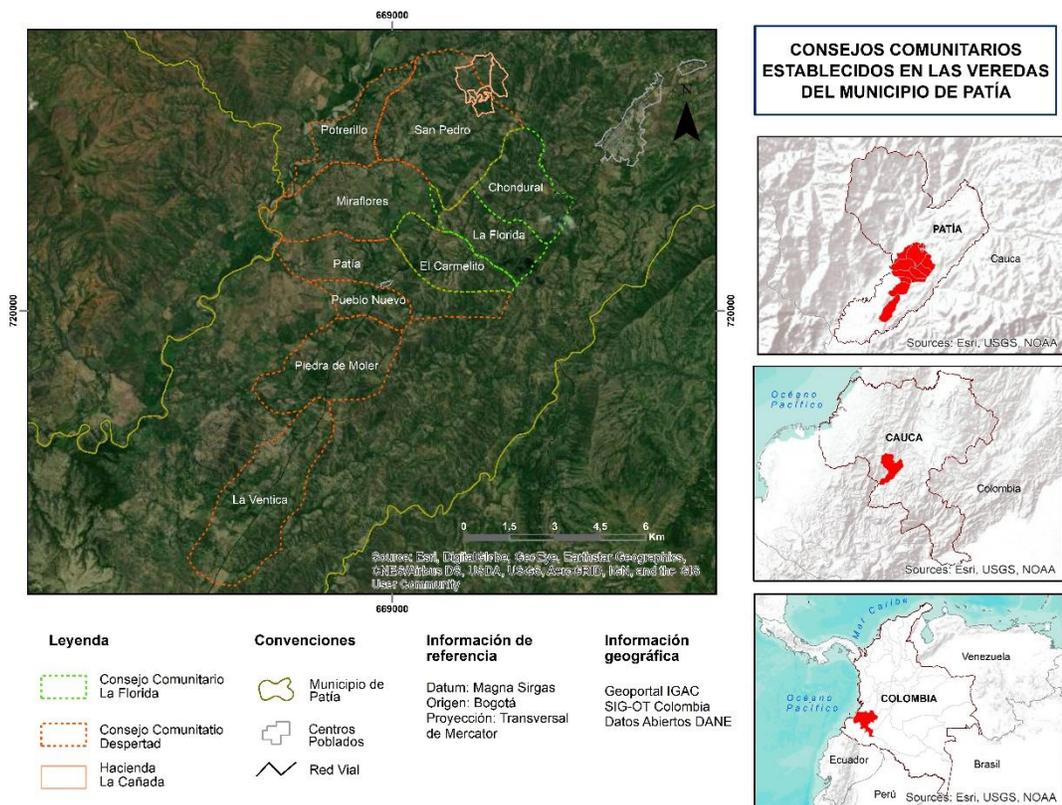
⁵⁸ Se entiende por tierras baldías a “los terrenos situados dentro de los límites del territorio nacional que pertenecen al estado y que carecen de otro dueño, y los que, habiendo sido adjudicados con ese carácter, deban volver a dominio del estado, de acuerdo con lo que dispone el artículo 56 de la Ley 110 de 1913, y las normas que lo adicionen, desarrollen o reformen” (Pgrafo.4, Art. 2 Ley 70/93).

⁵⁹ Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosostenible. (Pgrafo.7, Art. 2 Ley 70/93).

⁶⁰ Es el asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre los cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción. (Pgrafo.6, Art. 2 Ley 70/93).

El hecho de que en el Patía algunas experiencias de repartición de tierra tuvieran como principio la idea de que cada persona debe tener su pedazo de tierra y que alguna gente se rehusara para trabajar en lo *colectivo* de conformidad con la definición ofrecida por la Ley 70/93, empezó a tener consecuencias rápidamente. Debido al alto número de consejos comunitarios presentes hoy en la zona, y a una sobre utilización de esta figura, he decidido enfocarme brevemente y a manera de ejemplo en dos experiencias. La primera es en el consejo *Despertad Patianos*, y la segunda en el de *la Florida*

Figura 13 Consejos Comunitarios de Comunidades Negras: despertad patianos y la Florida



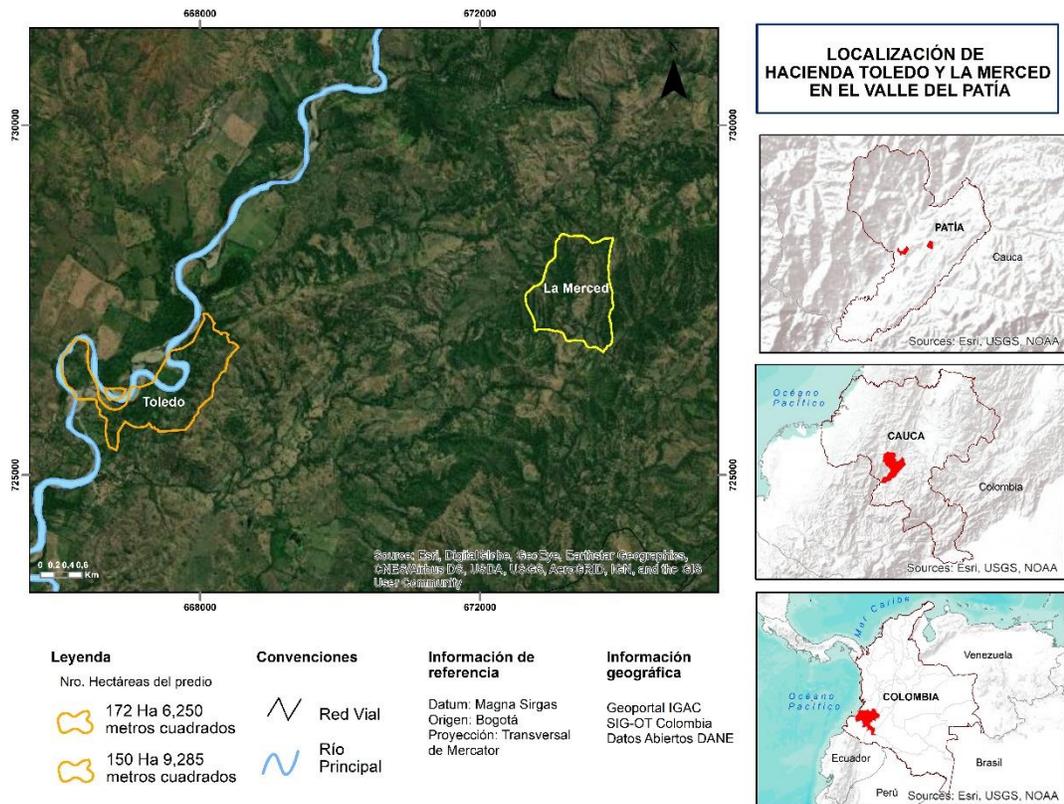
Fuente: elaboración propia con base en Geoportal IGAC (2020).

El 14 de abril del año 2013, un grupo de patianos de diferentes veredas se reunieron en asamblea con el fin de construir un consejo comunitario. El 24 de mayo de 2013, en La constancia de inscripción del consejo comunitario ante la alcaldía del municipio de Patía-Cauca, dice lo siguiente:

El suscrito alcalde del Municipio de Patía hace constar que, en el Libro de Registro de los Consejos Comunitarios, abierto conforme lo dispuesto en los artículos 9 y 20 del Decreto 1745 de 1995, reglamentario de la Ley 70 de 1993, se encuentra registrada el Acta de Constitución del Consejo Comunitario de la Comunidad Negra de las veredas: LA VENTICA, PIEDRA DE MOLDER, PUEBLO NUEVO, SAN PEDRO, POTRERILLO, MIRAFLORES Y PATÍA denominado DESPERTAD PATIANOS municipio de Patía (DAM, 2013:1).

Uno de los motivos por los que se creó el consejo fue, porque dos haciendas habían sido compradas por el Estado para las poblaciones negras del Patía. Esto motivó a la gente a organizarse en un consejo comunitario. Las haciendas asignadas a Despertad patianos, fueron dos: Toledo y La Merced. La primera con 172,6 has. y la segunda con 150,9 has. cómo se puede apreciar en la figura N° 14:

Figura 14 Localización de las haciendas Toledo y La Merced del consejo comunitario Despertad



Fuente: Elaboración propia con base en IGAC 2020

El proceso de asignación de estas fincas, de acuerdo con el representante legal del consejo comunitario Despertad Patianos, se dio de la siguiente manera:

Esas **dos fincas** fueron **adjudicadas** a unas comunidades, inicialmente ese era el objetivo. Pero parece ser, y esto lo digo porque no hay nada escrito, y es lo que uno interpreta de lo que ha visto. Entonces, parece ser que les habían prometido a ciertas comunidades, entonces para poder **entregar**, se necesitaba un consejo comunitario formado (...) Las fincas estaban para entregarlas, pero no se podían entregar si no estaban en un consejo comunitario, casualmente estaba formado el consejo comunitario. Entonces, vieron que las veredas, en este caso, Miraflores,

San Pedro y Potrerillo, hacían parte del consejo. ¡ah no! Ustedes pueden **recibir** estas fincas. Pero bajo estos parámetros, ya quedaría para el consejo comunitario (...) Esas entregas las hacía el INCODER (...) entonces, se supone que eran entregadas al consejo comunitario, pero no con **titulación colectiva**. O sea, únicamente le entregaban la finca, pero ya el proceso de titulación se iba ir dando, que hasta el momento aún no se ha dado. (Jader Caicedo, comunicación personal, corregimiento de Patía, 28 de abril de 2020, énfasis añadido).

El proceso descrito por el representante legal muestra varios elementos sobre los cuales es importante profundizar. Es válido recordar brevemente, que en el valle del Patía colonos blanco-mestizos se hicieron con la tierra que le pertenecía a través de diferentes estrategias, mecanismos y tácticas. Las haciendas Toledo y La Merced, representan aquello que he denominado: *el valle del Patía: un territorio expoliado*, en tanto que objeto de desterritorialización. Sin embargo, la compra de la tierra por parte del Estado a través del INCODER a estos hacendados, es decir, la desterritorialización voluntaria de estos hacendados permitió que mediante el consejo comunitario se catalizara una reterritorialización de la gente negra patiana, que si bien es parte del mismo espacio cultural, no ejercía ningún tipo de dominio físico sobre estas tierras, sino más bien simbólico.

El proceso de reterritorialización admite diferentes rostros, es decir, el “adentro” cambia su cara a medida que se está más en el “adentro”-“adentro”. Inicialmente, se muestra como finca adjudicada, en el segundo como finca entregada, y en el tercero en tanto titulación colectiva. En cada una de estas fases, los movimientos de construcción de territorio no son los mismos. De tal suerte que, la territorialización como fincas adjudicadas, en este contexto, se dió a través de una serie de intentos por parte de algunos de reterritorializar efectivamente para ello se hicieron desde reuniones, elaboraron actas, idearon distintos nombres para denominar al consejo hasta un censo de siete veredas. Para este primer momento, el “adentro”, se encontraba copado y confundido por el “afuera”. Debido a eso, en los censos, no sobra comentar que muchas personas no participaron porque, se partía de la premisa según la cual, si se pertenecía a alguna otra organización (por ejemplo, la ANUC), siendo comunidad negra, no se podían recibir los mismos beneficios. Lo cual,

dicho sea de paso, generaba dinámicas interesantes, porque algunas personas no se interesaban en estas distinciones, sino que asistían a todas las reuniones posibles, su objetivo era uno solo: tener un *pedazo de tierra*.

Una reterritorialización que se aprecia como entrega, y a partir de la cual, el dominio sobre las propiedades empieza a recaer en algunos líderes y personas de la junta directiva del consejo comienza a darse. Una vez el Estado dejó en manos de la gente la tierra, *nuevos contornos se empezaron a dibujar*. El “adentro”, cambió de rostro y llegó el *desencuentro*, por ello los conflictos en relación con el manejo de las fincas entre la gente se hicieron evidentes, en tanto que personas que nunca habían participado en ningún proceso organizativo, vieron la oportunidad para hacerse a un pedazo de tierra, y usaron la táctica de pertenecer al consejo comunitario para lograr ese objetivo. Su interés no era en ninguna circunstancia, reconocerse como afrocolombianos o parte de una comunidad negra, tampoco estas categorías de autoidentificación étnica les hace sentido dentro de su comunidad, y la pedagogía sobre la norma no fue suficiente como para agenciar desde “adentro” una conciencia política-territorial en nombre de la defensa de la diferencia cultural o del ser patianos.

Una vez ya estuviese bajo el control del consejo comunitario las fincas, el paso a seguir era la titulación colectiva. De hecho:

En el 2017 vinieron los de la Agencia Nacional de Tierras (ANT) a hacer todo el proceso para titulación, incluso hicimos un censo, se llenó el acta, vino un topógrafo, un social, vino el abogado encargado de la parte jurídica, y ellos llevaron los papeles de aquí para allá, y aquí nos dejaron unas actas para firmar con los colindantes. En esas actas firmaron varios, pero hay unos que viven lejos, en el departamento del Casanare. Y esa firma no se pudo conseguir, y sin eso, no recibían los papeles en el ministerio del interior para hacer la titulación colectiva. En eso el secretario del consejo, que es muy activo, en parte gracias a las gestiones que él ha hecho, el consejo está vivo. Entonces, él llevó el acta y se la rechazaron, y estamos todavía con ese problema. Porque para que el ministerio nos reconozco como consejo

comunitario, para eso, solo nos hace falta, la titulación colectiva (Jader Caicedo, comunicación personal, corregimiento de Patía, 28 de abril de 2020).

De forma paralela a la entrega de las fincas por parte del Estado al consejo, sucede lo siguiente, de acuerdo con el relato del representante legal:

Nosotros ya habíamos hecho reuniones con la alcaldía. En ese tiempo era con la UMATA. Ya nos habían asignado técnicos para un proyecto ganadero silvopastoril, un proyecto que beneficiaría a todo el consejo. Y además de eso, ya teníamos algunas propuestas para algunas unidades agrícolas familiares. Ya estaban unas propuestas establecidas ahí, y ya estaba pues que andaba. Cuando de un momento a otro, ¡no! Que esa finca se la **tomaron** (...) *nosotros como junta avisamos a todas las autoridades lo que pasó, eso está por escrito (...) Entonces, se dañó ese proceso.* Y ahí es donde yo veo la tapia o la pared, porque entrar en un conflicto, de pelea e irse allá y decirles sálganse o métanse, eso atenta contra nuestra tranquilidad (...) Y aún tenemos la posición de conciliar. Y la ventaja de que la gente que está allá es del mismo consejo (Jader Caicedo, comunicación personal, corregimiento de Patía, 28 de abril de 2020, énfasis añadido).

En el contexto de la entrega de las fincas a las directivas por parte del Estado, alguna gente de las veredas se empieza a *tomar* las fincas. Experiencias similares ya habían ocurrido en algunos otros consejos del Patía. Sin embargo, en ambas fincas personas que, si bien hacían parte, no solo de la vereda, sino también del consejo comunitario empezaron a configurar una nueva realidad territorial, es decir, del “adentro”. Inicialmente la finca Toledo se la repartieron entre algunas familias de la vereda Potrerillo, para esto, subrepticamente entre ellos fueron tomando potreros, quitando los cercos de las extensiones de tierra que colindaban con ellos. Un nuevo movimiento de reterritorialización se fue definiendo, esta vez en la hacienda la Merced, pues después de que estas familias en el área de Potrerillo se hubiesen adueñado de esos terrenos sin ningún tipo de consecuencia evidente, el siguiente paso para otras familias fue hacerse a la otra propiedad. Una disidencia, es un desacuerdo en relación con ciertas ideas, doctrinas, posiciones, opiniones, entre otras cuestiones. Aprovechar el proceso de consolidación del consejo comunitario, y tomarse las fincas por parte de aquellas familias es una forma de disidencia al interior del consejo, y de manera simultánea, se expresa como una **disidencia**

reterritorializadora, en la medida en que el “adentro” ha subsumido al “afuera” en el plano de la relación de poder territorial.

Esto si bien ha permitido un mayor acceso a la tenencia de la tierra a más gente negra, ha desdibujado el sentido del consejo comunitario, y muchos de los que se tomaron las fincas, en realidad lo que hicieron fue que miembros de su núcleo familiar adquirieran potreros, buscando ellos de esta manera, convertirse en los nuevos hacendados del valle del Patía. Franz Fanon, se preguntaba hace varias décadas, “¿Qué quiere el hombre negro?” (Fanon, 2009:41). A lo que páginas más adelante respondía “El negro quiere ser blanco” (Fanon, 2009:41). No obstante, si su deseo fue ser hacendados, ¿por qué anteriormente no se habían tomado esas tierras? Una posible respuesta a este interrogante podría pensarse como el resultado del peso de 70 años de expoliación, el miedo, y la genuflexión por parte de algunos negros, ante los doctores, hacendados blanco-mestizos que, en muchos casos, les habían quitado las tierras a sus abuelos o las habían vendido con engaños, al no conocer el verdadero valor de tener un pedazo de tierra. En conclusión: el peso del “afuera” en el “adentro” impedía que estos patianos anteriormente se tomaran la tierra.

Otro posible factor explicativo en esta misma dirección se encuentra en el propio Fanon, y es que el negro, en general y los patianos en particular, tienen dos dimensiones en su forma de comprender y relacionarse con el mundo “(...) una con su congénere, la otra con el blanco. Un negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro. Que esta bipartición sea resultado de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda” (Fanon, 2009:49).

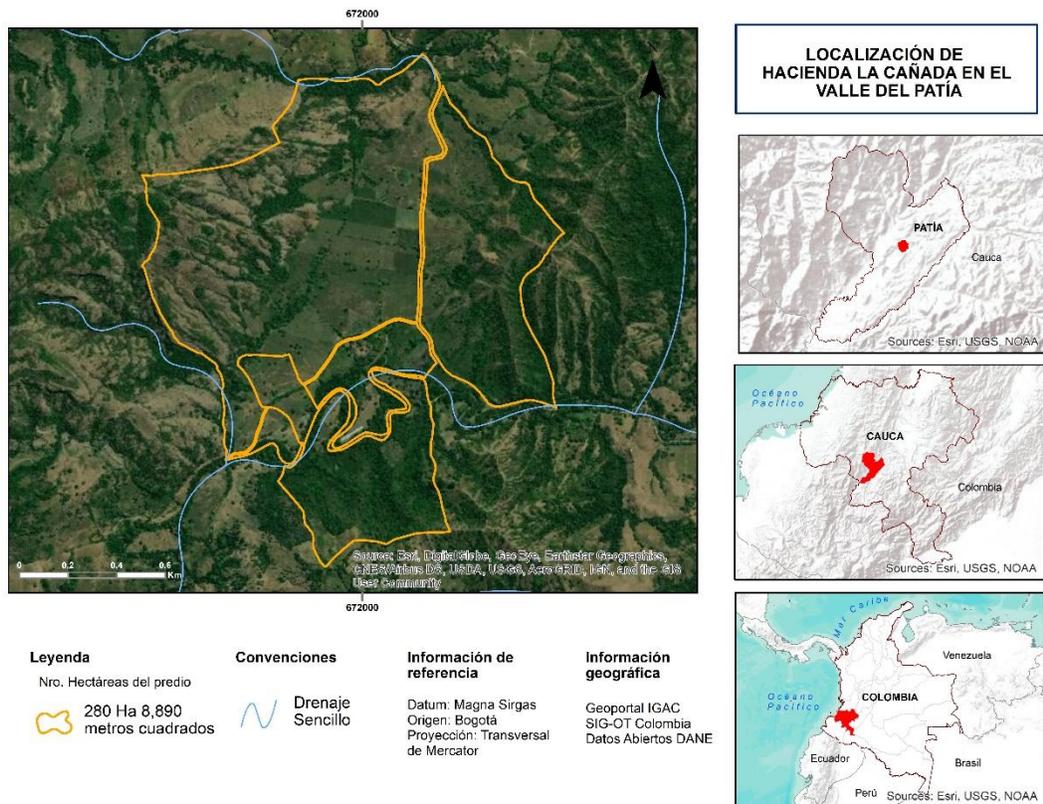
Aquello que hace que la *reterritorialización disidente* se dé en el seno del consejo comunitario, se debe a que quienes en aquel entonces estaban encargados de las fincas, eran otros patianos. Insisto en esto, porque la tierra *tomada*, no fue resultado de años de lucha por la tierra, a través de vías de hecho, u otros mecanismos, sino más bien, fue un *regalo caído del cielo*, de tal suerte que, lo que simplemente se hizo fue aprovechar la oportunidad, esperar a que la tierra, al ser del Estado no tuviese un dueño aparente, y

apropiarse de ésta. En resumen; el colonialismo, o el deseo de ser como el amo, (que aún está vivo), es uno de los coeficientes explicativos para que, este tipo de reterritorialización o creación de nuevos territorios se haya dado en este contexto y bajo las circunstancias descritas, pues esta gente quiere cambiarlo todo, para que todo siga igual.

De manera general, es necesario reconocer, (haciendo a un lado, sus mecanismos, tácticas y estrategias) que en dos espacios que correspondían a haciendas o fincas ganaderas de blancos-mestizos, a través de la compra por parte del Estado algunos negros lograron una re-distribución de la tenencia de la tierra, logrando que en este caso, ellos y sus familias se hicieran a un **pedazo de tierra**.

En el año 2014, busqué la forma de aproximarme al consejo comunitario. Mi idea era apoyar en el proceso de formación del Consejo comunitario La Florida (Figura 8), el entusiasmo no era solo producto de la juventud, sino que también había leído tiempo atrás la Ley 70 de 1993 como estudiante universitario, y notaba ventajas sustantivas para la gente negra patiana. Además, había participado en reuniones y eventos navideños, que generaban dinámicas de integración diferentes entre la gente negra de las veredas que son parte del consejo. Es decir, estos espacios de fiesta se constituían como un *lugar de encuentro*. Sin embargo, luego, solo bastó con asistir a un par de reuniones organizativas para darme cuenta de los desencuentros que se configuraban alrededor de la figura de los consejos comunitarios.

Figura 15 Localización de la hacienda La Cañada del Consejo Comunitario La Florida



Elaboración propia con base en IGAC (2020).

Los integrantes del consejo, así como la asamblea y la junta directiva, entendían en gran parte la función de estas figuras jurídico-territoriales, en relación con la tierra que les iban a otorgar. Francamente, la sensación que producía estar en aquellas reuniones era que, a la gente no le habían explicado con suficiente claridad la normatividad asociada a los consejos, y al mismo tiempo, se notaba que la gente no tenía ningún interés en conocer sobre leyes, normas y decretos.

A esto se sumaba el hecho de que el Estado, a través del INCODER, les había comprado una finca vecina a campesinos pertenecientes a la ANUC. Esta organización a su vez, con propósitos, intereses, métodos y con una larga tradición de luchas campesinas por la tierra, así como una visión de territorio y sujeto político (campesino) diferente a la de los

consejos comunitarios, había repartido de a 6 y 7 ha. a los integrantes de su organización. Por lo tanto, mucha gente comparaba, consejos comunitarios y ANUC, y al ver que, desde esta última las facilidades aparentes para obtener tierra y casa eran mayores, muchos optaron por *convertirse* en campesinos como sujetos políticos. Los que se decidieron quedar en el consejo comunitario, no lo hicieron porque creyeran que ese debía ser el campo de lucha, o porque les importara que al ser reconocidos como parte de una comunidad negra, tenían teóricamente mayor respaldo como parte de un consejo comunitario, pues al ser integrantes de uno de éstos, ya se tienen derechos reconocidos por parte del Estado. Aspecto que aun buscan los campesinos en Colombia a través de la ANUC. En realidad, quienes se quedaron en los consejos, es porque los líderes habían hecho la advertencia, de que no se podía estar en la ANUC y el consejo de forma simultánea.

Cada asamblea en la que se reunía toda la comunidad del Consejo Comunitario La Florida, la presión de algunos de sus integrantes, era para saber cuándo iban a ***repartir la tierra***. Este consejo, había adquirido una tierra de manera similar a como se describió, en relación con el consejo Despertad patianos. Sin embargo, al de La Florida, le habían asignado una hacienda de 280 ha. Durante tres años aproximadamente la dinámica organizativa se mantuvo vibrante. Un contrato de arrendamiento con jóvenes que tenían respaldo institucional y construyeron un criadero de avestruces en 0.25 ha., así como importantes áreas para reforestar y contratos de alquiler de potreros, eran parte de los recursos que le entraban al consejo. Pero durante el año 2015 muchas personas empezaron a presionar de diferentes maneras. De hecho, a mí se me acercaron para sugerirme que les ayudara en el proceso de *tomar* las riendas del consejo, debido a que quienes eran los líderes en aquel momento no tenían mucha idea según mi interlocutor. El interés de hacerse a estas tierras se volvió insistente durante el año 2015, de ese modo cambiaron junta directiva, y en octubre de ese año repartieron la tierra: el deseo reterritorializador inundó a muchos, y el “adentro” nuevamente se impuso de manera violenta.

El consejo comunitario de la Florida, a diferencia de Despertad patianos, si pudo lograr la titulación colectiva⁶¹. En la resolución número 3092 de 2018, la Agencia Nacional de Tierras, destinó un “globo de terreno perteneciente a la ANT (...) al Consejo Comunitario de la Florida, Patía” (Diario Nacional, 2018: 99). No se amplía frente a este proceso, porque desborda la temporalidad de esta investigación (el cual es 2017), y al mismo tiempo, el contenido de la resolución son generalidades sobre decretos, actas, leyes que ya se han abordado en el transcurso de estas páginas. No sobra destacar que una vez repartida la tierra, hasta ahí llegó la organización de la gente con el consejo comunitario, y nuevamente lo “colectivo” se convirtió en una simple idea que permite sostener un discurso, pero que en la vida cotidiana y en el plano del usufruto de la tierra, no opera en sentido estricto. En términos concretos, el consejo comunitario devino en una junta de acción comunal grande.

Finalmente, se logró apreciar dos casos en los cuales, el objetivo fue crear una reterritorialización disidente con lo que aparentemente establece la normativa. Este tipo de reterritorializaciones, se transforman en *líneas de fuga* al estriaje del espacio, y surgen nuevas y renovadas modalidades de construcción de territorio, que tienen como corolario cada día más vínculos entre el “afuera” en la medida que el propósito de estas pequeñas parcelaciones, es sembrar monocultivos de frutales, maíz o dedicarlos a ganadería. Esto, si bien genera -en ocasiones y en algunas personas- algún cambio en las condiciones de vida, no transforma nada estructural en el valle del Patía ante los desafíos que se vienen en el futuro cercano. Y como diría Fanon, “Todo el mundo parece conocer estas cosas; pero en verdad, nadie en lo absoluto las tiene en cuenta” (Fanon, 1955:170).

⁶¹ Para ampliar sobre esto consultar en el Diario Nacional, con fecha 6 de julio de 2018. El número de diario es 50.646 con tipo de edición ordinaria.

5 CAPITULO. EL TERRITORIO COMO DISPOSITIVO DE APRENDIZAJES: PRÁCTICAS DEL “ADENTRO” Y “AFUERA”

5.1 Introducción

La territorialidad como uso históricamente sensible del espacio y modo en que *la gente usa la tierra, organizan el espacio, y cómo ellos le dan sentido al otro* (Sack, 1986), es el eje a partir del cual resulta oportuno pensar el territorio como un potente dispositivo de aprendizaje. El uso sensible del espacio, de la tierra y la forma en que se le da sentido al otro, tiene que ver con prácticas espaciales del “adentro” y “afuera”. En este sentido, el territorio en tanto dispositivo de aprendizaje se entiende como el resultado de uso del espacio, de la tierra y de cómo se establecen prácticas de diferenciación y marcación con respecto a una otredad. Por lo tanto, el *territorio* y/o territorialidad dependiendo del nivel analítico como mecanismo a partir del cual se aprende del espacio vendría a ser un proceso activo, producido en el marco de condiciones históricas y geográficas singulares, las cuales, a su vez, derivarían de propósitos y motivaciones humanas -uso sensible del espacio-.

La territorialidad en el valle del Patía opera por medio de lo que aquí se ha denominado prácticas del “adentro” y “afuera”. Ambas, están mediadas por diferentes intensidades, pues el “adentro” en realidad está constituido por un “adentro”-“adentro”, “adentro”-“afuera”, mientras que el “afuera” está constituido por un “afuera”-“afuera”, “afuera”-“adentro”. Esto me llevó a pensar en dos cuestiones interrelacionadas: la primera es que *no se debe asumir el territorio como algo definitivo*, sino más bien, pensarlo sin garantías, esto es certezas de algo que ya viene dado, asumirlo entonces en tanto interrogante abierta, implica poder entender cómo operan en determinados momentos y lugares los procesos que permiten la construcción de territorio. La segunda, supone que las prácticas del “adentro” y “afuera” con sus *intensidades*, están articuladas con tres principios

geográficos. Esto es *la localización, extensión (distribución), la conexión o relación y el cambio histórico*, de esta forma, cada práctica espacial (“adentro” o “afuera”) de acuerdo con su rigor se podría explicar con base en un principio geográfico.

La localización es un factor explicativo para comprender ciertas prácticas espaciales del “adentro”-“adentro”, y el proceso de construcción de la práctica devendría en el componente comprensivo de la dinámica de producción de territorio. Es decir, la localización aquí la entiendo como un modo de *estar y pensar* por parte de la gente negra del valle del Patía y, por otra parte, es la cristalización en el territorio de prácticas espaciales, ya sean estas del “adentro” o “afuera”.

La extensión permite identificar y clasificar aquellos “adentros”-“afueras”, esto es, los escenarios sobre los cuales se construyen prácticas espaciales del adentro, pero están imbuidas de exterioridad, por lo que, el control territorial aquí se flexibiliza debido a que se empiezan a superponer diferentes prácticas espaciales y se multiplican las interacciones con otros actores sociales. En este sentido, los espacios de interacción socioterritorial en el valle del Patía, tales como: veredas, corregimientos, quebradas, ríos, poteros, *sitios*, entre otros representan extensiones en la medida en que son espacios medibles, y en ellos operan procesos múltiples con prácticas, saberes e intencionalidades diferentes y se superponen distintas formas de usar la tierra que implican un “adentro”-“afuera”. En este sentido, la extensión, no se reduce a una forma de cuantificar un área, sino a un proceso que implica interacción social, y dinámicas materiales/simbólicas que derivan en la ampliación o reducción del área.

La conexión o relación conecta dos aspectos en los que quiero enfatizar. Primero, el “afuera”-“afuera” corresponde a la exterioridad. Esto es, una aparente otredad que permite diferenciarnos a *nosotros* como patianos de los *no patianos*. Sin embargo, no es esto lo que me interesa principalmente, sino el “afuera”-“adentro”, el cual incorpora relaciones y nexos que configuran redes que posibilitan lugarizar y deslugarizar prácticas espaciales. En este sentido, vale la pena enfatizar que el “afuera”-“adentro”, implica un doble vínculo. Una relación territorial y al mismo tiempo, una localización, pero dicha localización, no

se refiere a un punto en el territorio, sino a un modo de pensar y construir experiencia territorial. La búsqueda de médicos tradicionales o “brujos” en la exterioridad de su territorio, cumple con este propósito. Entre más lejos del lugar de origen se encuentre, el medico será mucho mejor, y al mismo tiempo, el propósito de la visita a dicho “brujo” en el lugar lejano, en ocasiones tiene una intencionalidad que es en el valle del Patía.

La idea de las localizaciones, extensiones o distribuciones, relaciones que se configurarían a partir de las prácticas del “adentro” y “afuera” nos llevan a comprender acerca de la organización o clasificación del territorio, los usos y accesos a la tierra, así como ciertos aspectos del comportamiento espacial, los significados de las prácticas, los cuales serían algunos de los elementos -principales diría- para comprender por qué el territorio debe ser entendido como un potente dispositivo de aprendizaje. Al mismo tiempo, estos principios geográficos vistos a la luz de las prácticas en el valle del Patía representan un insumo para entender las permanencias de las prácticas del “adentro” y “afuera”. La identificación y el análisis de los cambios de estas, solo puede hacerse con un ejercicio de antes y después, es decir, incorporando la variable tiempo. En definitiva, esta lectura permitió conseguir varios propósitos. Identificar cambios y permanencias en las prácticas de la gente negra, y a partir de ello, entender primero a la territorialidad como un uso históricamente sensible del espacio y segundo, las transformaciones junto con las continuidades sirvieron de pivote para construir el territorio como un potente dispositivo de aprendizaje.

5.2. Aprendiendo desde el corazón del valle del Patía con Rosario Vallejo

Hija de inmigrantes, como ella misma se autodefine, pues su papá era un médico tradicional originario de la costa Pacífica que por los avatares de la vida llegó al Patía, y su madre, una mujer mestiza del macizo colombiano que desde niña se había ido a trabajar a las fincas del Patía como cocinera. De su padre, aprendió su madre especialmente a curar cierto tipo de enfermedades culturales, *mal de ojo*, *pujos*, *espantos*, entre otros y a su vez, su madre le enseñó a ella. En su crianza le enseñaron que a las personas mayores y menores tenían que respetarse mucho, sin embargo, y debido a las condiciones de

marginalidad y pobreza en las que se crio también aprendió que los árboles, especialmente los frutales, la quebrada, no se cortaban, todo lo contrario, estos se cultivaban de múltiples maneras.

Ellos sobrevivían de la pesca, recolección de frutos y de la caridad de los hacendados negros que siempre les daban un poco de leche. Rosario es de la vereda El Carmelito, su casa queda al pie de la carretera Panamericana y una quebrada que se llama Palobobo. Al lado izquierdo y derecho se observan grandes haciendas ganaderas. Su vínculo tanto con la quebrada como con la Panamericana es especial. Según ella, la quebrada y la carretera, nunca la dejaron morir de hambre, ni a sus hermanos e hijos. Ella tiene un vínculo especial con su territorio, pocas veces ha salido de este y a su edad ya difícilmente lo hará. La territorialidad que ha creado alrededor de él, en un proceso de aprender del territorio, a partir del uso de este, le ha llevado a saber sobre los usos de cada planta que existe a su alrededor. Ella no sabe mucho de ganadería y agricultura, solo lo suficiente para defenderse en el diario vivir, pero es capaz de establecer complejas taxonomías sobre las plantas y acerca del agua. Su conocimiento detallado sobre su entorno, le han permitido establecer que entre ella y las plantas se dan en realidad son intercambios. Al viento le pide permiso cuando va a curar un niño, al agua, a las plantas porque son dueños de la vida. De esta forma, para ella su territorio es escenario de intercambios, no solo entre humanos, sino también entre no humanos. Su historia de vida, además de hacer evidente una particular relación con su entorno, es parte de esas memorias silenciadas, pues en la investigación, generalmente se privilegia es cierto tipo de voces que son visibles a partir de los liderazgos locales que tienen y se tiende a no mostrar ciertos relatos más marginales en el contexto local.

Caminar y escuchar a Rosario es un ejemplo vivo de como aprender a través del territorio. En cada paso, ella va identificando y clasificando el territorio, estableciendo diferentes tipos de territorialidad. Su especialidad es el conocimiento y clasificación detallada de la vegetación: clasificaciones como plantas de uso medicinal, de uso maderero, cercas vivas, frutales, peligrosas, representan parte de las modalidades de organización de su territorio.

Estas plantas, además de diferentes significados culturales, se localizan y extienden en superficies del territorio distintas. Así, por ejemplo, ciertas plantas medicinales, usadas para el tratamiento de la sinusitis están en el “adentro”-“adentro”. Lo mismo sucede con algunas plantas que funcionan como cercas vivas y en general tienen dobles propósitos. El matarratón, por ejemplo, está en el “adentro”-“adentro” y se usa como cerca viva y planta medicinal. Al recorrer las planicies y lomeríos por donde Rosario ha vivido la mayor parte de su vida, es incontable el número de plantas con los respectivos usos culturales de esta. La clasificación que hace ofrece todos los elementos para entender como el territorio es un potente dispositivo de aprendizaje.

Lo aprendido por Rosario, no es producto del azar, sino más bien, ella condensa toda una memoria sociocultural, territorial e histórica. Su conocimiento detallado acerca del uso, representación y significados culturales de plantas nativas, arboles, bejucos, es consecuencia no solo de escuchar desde niña a través de la tradición oral acerca de lo señalado, sino además y principalmente, de caminar y practicar el territorio hasta hoy en día. A esto me refiero concretamente cuando sostengo que la territorialidad, corresponde a -siguiendo a Sack- un uso históricamente sensible del espacio. Aquella sensibilidad, solo es posible de obtener habitando, viviendo el territorio en las complejidades de la vida cotidiana. Durante su niñez, así transcurría parte de su día a día:

El día a día de nosotros en la niñez era coger de lo que se conseguía, de lo que mi mamá conseguía y traía ahí a la casa donde nosotros vivíamos. Y sobre eso pase una niñez muy pobre, muy humilde. No teníamos nada, un rancho solamente donde vivir y íbamos a las escuelas sin zapato. Cuando ya fue tiempo de escuela nos íbamos sin zapato, ropa remendada, un tinto, porque era la jornada continua y entonces tocaba era venir, irnos con un café porque a veces solo había pal desayuno e irnos a la escuela. Llegábamos a la casa y no había almuerzo...pero todo era sacrificio. En el tiempo de que ya pues por eso mi mamá también le tocaba muy duro, pues mi papa murió y le tocaba muy sola y entonces ya no pudimos estudiar. Ya la oportunidad de estudiar fue lo que poquito que aprendimos, ¿no? En ese transcurso de primero a segundo y a tercero. Porque ya no pudimos estudiar más porque mi mamá no pudo, ya era mamá soltera con 7 hijos. Fue muy difícil, sin un trabajo. Entonces esa era la vida de nosotros, mi mamá lo que hacía era hacer un remedio a una persona que venía, curar de espanto, ¿no? Algún niño que se enfermera mi mamá lo curaba de espanto, de

mal de ojo. Porque eso era lo que más *en esa época se usaba, las hierbas*. Eso era lo que más (...) *le hacían un agua y con eso uno se alentaba, no como en el tiempo de ahora*. Entonces pues de eso a mi mamá le daban. Pues cambiaba lo de esa curación por un racimo de plátano, por maíz, para que nosotros comiéramos. (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018, énfasis mío).

Este *coger (agarrar) de lo que se conseguía* se refiere a que tenían que ir a las casas vecinas, veredas aledañas o a los potreros de las haciendas, drenajes cercanos, entre otros, buscar y recolectar lo que les permitiera sobrevivir. Esto iba desde cazar pájaros, pescar, pedir un poco de leche o recolectar frutos silvestres. En aquel momento de su infancia, esto es década de los años setenta, su territorio era muy diferente a como es hoy en día. Rosario agrega que:

Los potreros eran llenos de muchos árboles, y había agua. Principalmente mucha agua. No sufríamos por agua, en sequia no sufríamos por agua, porque le agua la traíamos de sea de acá de este lado o sea de allá. Había nacimientos de agua, y entonces bajaba agua y entonces nosotros cogíamos el agua limpia era de las zanjas, porque esa era agua limpia que nacía...por ese lado no había contaminación de agua, había harta agua. Y había mucha arborización. En este potrero había mucho, aquí donde estamos había una vertiente donde nosotros también cogíamos agua. Por lo menos esta finca, este pedazo de tierra era de un señor Antonio Mosquera, que ese señor patiano, y ese señor su casa era ahí y nosotros veníamos de allá a donde el, y donde él nos daban rucio, nos daba para que lleváramos para comer. Y cuando llegábamos donde el, siempre se la llevaba acostado en una hamaca grande (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Una anterior configuración espacial, establece otro tipo de prácticas espaciales, tanto del “adentro”, como del “afuera”, las cuales, a su vez, configuran no solo formas de usar y percibir el territorio, sino también de nombrar. Para la época a la que se refiere la interlocutora, ya se había consolidado la hacienda como escenario económico en el valle del Patía (Mosquera Vallejo, 2015). Sin embargo, y si bien es cierto que había cambiado sustancialmente la estructura agraria en las planicies (Ussa, 1987) socioculturalmente, en muchos aspectos el valle del Patía no se había transformado sustancialmente. Esto es, el acceso a recursos naturales por parte de los menos favorecidos, un sistema de relaciones

sociales estructurado en torno a grandes propietarios y sus descendientes, por lo que la consecución de leche y sus derivados no era una tarea difícil, así como el mantenimiento de algunas tradiciones culturales hasta la década de los setenta no se había alterado sustancialmente. Para Rosario, esto ha cambiado bastante hoy en día:

En el sentido de que ahora la gente no mira como la solidaridad con el vecino, sino que ahora es como la ambición a nomas tener y tener, entonces eso ha cambiado mucho... ya que nosotros nos crecimos y empezamos a crecer nosotros la gente del pueblo con nosotros era solidaria (...) cuando empezamos a crecer, pues que ya estaba uno más grandecito, la gente del pueblo fue muy solidaria con nosotros. Muy solidaria, entonces eso no hay que desconocerlo. No lo desconozco porque si había gente que pues, le mandaban a mi mama remesita (mercado) para que cocine y les dé a sus hijitos y no aguanten hambre (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Esta vida marginal la llevó a conocer detalladamente sobre cada espacio que pudiera ofrecerle los recursos para sobrevivir. Esto me lleva a preguntarme, ¿aquellas personas que también se han criado en la misma zona, pero con sus necesidades vitales resueltas podrían conocer el territorio de la misma manera? Ante esto, inicialmente diría que no, que *el territorio en tanto dispositivo de aprendizaje es un proceso que se construye colectivamente como sociedad, pero que se inscribe territorialmente de manera individual*, por lo tanto, *el habitar un territorio, así sea este un espacio rural, no hace a una persona conocedora de los modos de usar, generar y percibir el territorio*. Es más, me atrevería a afirmar con profunda convicción, de que incluso la tradición oral en tanto modo de contar “la historia local, la ecosofía y los valores morales y formas de pensamiento” (Oslender, 2003:210) y que su ruptura podría llevar “a la pérdida de conocimientos y sabidurías” (Oslender, 2003:210) es insuficiente en tanto práctica para aprender a través del territorio o, dicho de otra forma, para construir territorialidad. Para ello se necesita *practicar el territorio, esto es, caminarlo, observarlo, usarlo, ¿dónde? arriba, abajo, adentro, a la izquierda, a la derecha, adelante, atrás*. Cuando se hace lo anterior, entonces, se establecen relaciones de intercambio, articulación o conflicto en un territorio. Mientras para Rosario, la Quebrada es parte de su vida, porque siempre han

vivido a las orillas de ésta, la otra gente de Patía les reprochaba y discriminaba porque comían pescado. En definitiva, Rosario tiene un vínculo especial con la quebrada al hacerla parte de su vida, eso hace que tenga un conocimiento detallado de esta, en contraposición a algún otro habitante del Patía, que por el rechazo a la pesca como modo de sobrevivir no ha construido los mismos vínculos con este drenaje que la interlocutora, quien agrega lo siguiente:

Cuando era niña⁶² veía la quebrada como el sustento de nosotros. Porque nosotros vivíamos de la quebrada, por la pesca porque había muchísimo pescado y por el agua, no había un acueducto. Donde más, vivíamos bañándonos en la quebrada, cogíamos agua para cocinar (...) la quebrada yo lo relaciono como parte de mi vida. Cuando la quebrada crece a mí me trae mi gran recuerdo, cuando éramos niñas que crecía y nos tocaba que mi mamá nos sacara a ese filo (pendiente alta), porque las inundaciones eran grandes. Entonces como se salía a la carretera mi mamá nos cogía cuando venía la creciente y nos pasaba al otro lado donde nos pudiéramos defender con unos plásticos, y allá esa lomita teníamos que ir a parar. Ahí teníamos que subirnos allá porque era mucha agua. Entonces para mí, por eso amo mi quebrada. Yo la amo, yo la quiero mucho, cuando esta seca me da tristeza. Pero cuando crece me da alegría a pesar de que haga daño, pero a mí me da alegría porque mi crianza fue aquí en la quebrada. Entonces mi agradecimiento es porque no nos dejó morir (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Sin la quebrada cerca, Rosario reconoce que su vida hubiese sido más compleja. Y si bien su relación es de agradecimiento hacia esta fuente de vida, sostiene que la quebrada ha cambiado mucho:

Cuando nosotros estábamos niños era caudalosa tenía mucha agua, tenía un agua limpia., no era un agua sucia de ahora. Ahora esa agua es negra, sucia. Se hacen unos charcos y ese poco de chuspas que la gente tira al agua. En la época de antes no se veía eso (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

⁶² Para Lowenthal, “Unable to organize objects in space, to envisage places out of sight, or to generalized from perceptual experience, young children are especially poor geographers. To learn that there are other people, who perceive the world from different points of view, and that a stable, communicable view of things cannot be obtained from one perspective alone, takes many years. (Lowenthal, 1961: 241).

Una de las explicaciones de esto, es que la presión demográfica era menor. Asimismo, el poblamiento estaba concentrado en su mayoría, en veredas localizadas al interior del valle del Patía. Sin embargo, todo esto fue cambiando a medida que la estructura de la tenencia de la tierra iba sufriendo modificaciones. Ahora bien, el conocimiento de la quebrada no es fragmentado, es integral. Por ejemplo, no por el hecho de ser un ecosistema lotico, esto es, aquellos en los que el movimiento del agua es permanente, tiene las mismas clasificaciones espaciales que un río. Mientras en estos se usa el vaho como espacio por donde puede pasar la gente y el ganado, en las quebradas esto no opera de la misma manera. Ellas tienen corrientes, charcos y pasos, los cuales varían con respecto al río, por su extensión. Los charcos son espacios cargados de significatividad espacial. A manera de ilustración:

cuando estaba como de unos 10 años en la casa de mi mamá ¡ahí en el charco! Ahí a las 6 de la tarde, se tiraban. Chamblum (sonido), como si alguien se tirara al charco. Y nosotros siempre lo oíamos en la casa. Mi mamá nos decía ya se tiró el ahogao, allá se tiró el que se ahogó. Porque según se había ahogado una persona ahí. Y había quedado el alma. Entonces se había tirado de una loma y nosotros Chamblum. Y nosotros si lo escuchábamos (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

El territorio se convierte en un espacio que se carga de múltiples significados. El ahogao, seguramente cumplía una función social y era evitar que desde ciertas horas los niños se acercaran a la quebrada, por los peligros que puede tener la noche. Estos mitos son claves para el sostenimiento de ideas, valores, creencias y prácticas. La alteración del drenaje, a partir del secamiento, por ejemplo, provoca no solo la pérdida de esta importante memoria espacial, sino del significado espacial inscrito en un lugar. Igualmente, cuando iban a buscar leña o hacer alguna otra actividad, su mamá les decía:

Miren las patas del duende... nosotros sentíamos miedo. atrás de la casa, por las noches siempre lloraba un niño, como un bebe, siempre lo escuchábamos, y mi mama decía que era habían enterrado un niño vivo. Y mi mama siempre nos decía que habían venido unas mujeres a enterrar a un niño vivo y lo enterraban ahí, pero si lo escuchábamos llorar. Pero lloraba un niño, un niño en determinadas épocas, como cada seis meses así. Pero si lo oíamos llorar, yo siempre lo

escuchaba (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Esta mirada ofrece una lectura con relación a lo que representa la quebrada. Aquí vale la pena insistir, que la quebrada espacial y simbólicamente se configura desde la perspectiva de esta entrevista a partir de prácticas del “adentro”-“adentro”. Esto es, unas geosofías del lugar que evidenciarían como algunos patianos describen e interpretan su espacio. Aquí la localización del charco sería un hecho empírico, pero lo que ocurre en este tendría que ver con ideas que hacen parte del sistema de creencias del pluriverso cultural patiano. La unión de estas dos cosas crearía un juego de espejos, es decir, envolvería ideas por encima de los hechos.

A cada configuración territorial, le viene dado un particular tipo de lenguaje espacial, en tanto esta cambia, a partir de diferentes prácticas espaciales, también lo hace el lenguaje. Hace no mucho tiempo, cuando Rosario era una niña y todavía estaban presentes aquellos viejos que habían conocido su territorio con la presencia de grandes propietarios negros y sin grandes haciendas de blancos/mestizos. En ellos, se conservaban algunas formas de nombrar ciertos usos del territorio que hoy en día resulta más difícil escuchar. Esto es posible de deducir en parte, gracias al trabajo de investigación del antropólogo Manuel Ussa publicado en 1987. En el análisis de la estructura agraria, él muestra como los espacios en los que se podía ejercer una territorialidad efectiva, la gente utilizaba de acuerdo con la morfología del lugar diferentes palabras para referirse a los cierros de sus lotes. Así por ejemplo, *quinchas*, “cuyo objetivo específico era servir de protección a las áreas de cultivo, impidiendo el ingreso de ganado vacuno, cerdos, chivos u otras especies animales silvestres” (Ussa, 1987:22), la *quincha´emorena*, *quincha´e caña*, *quincha´epuerco*, *quincha´epeine*, *variado* y *palenque*⁶³ (Ussa, 1987) correspondían a

⁶³ Frente a esto se podría pensar que es el cambio en una práctica del “adentro” que, si bien comienza a desaparecer en tanto práctica, se sigue rememorando a partir del lenguaje. Esto implica que hay un “adentro-adentro” que se reconfigurando y cambia, pero al mismo tiempo permanece. En este caso, cambia en el sentido de que ya no existe la práctica en sí misma, pero se mantiene la palabra que le da significado. Esto le da un carácter complejo al “adentro-adentro”, saturado de significados y, tal como lo sugiere Lindon

palabras que se referían a cercos con cierto tipo de características y en los cuales se usaban diferentes tipos de palos y modelos para su construcción. Debido a que el alambre de púas se utiliza como cerco o complemento de postas y guaduas en la mayoría de los espacios a delimitar en el valle del Patía, palabras como las subrayadas prácticamente han desaparecido del lenguaje cotidiano. A excepción de la palabra Palenque, que es parte de ese lenguaje que configura la memoria colectiva, y si bien su uso no es cotidiano, la gente bajo la categoría de palenque engloba toda la multiplicidad de prácticas y lenguajes espaciales que coreografiaban el valle del Patía. La interlocutora se refiere a los palenques en el mismo sentido que los otros patianos. Este cambio en el lenguaje espacial implica, una transformación en los sentidos y experiencias espaciales, en el caso de Rosario y como se verá a continuación, también está mediada por la presencia de la carretera panamericana.

La carretera panamericana que para las épocas en que Rosario era una niña aún se encontraba sin pavimentar, también representa parte de su vida. Ella vive a quince metros de la carretera panamericana y a esa misma distancia de la quebrada. Igualmente, no sobra comentar que Rosario en su relato, no habla solo en nombre de ella, sino también de sus hermanos, mamá, vecinos y personas con las que compartió su vida, debido a ello, habla en términos de pluralidad y no de unicidad. Frente a lo que para ella representa la carretera panamericana, comenta lo siguiente:

(...) para nosotros la carretera panamericana significaba vida. En el sentido de que en la época que vimos que esta carretera era internacional, nosotros vimos que esto era algo muy bueno porque en la época de nuestra niñez ¿qué hacíamos? *coger piñuelas, limones y salir a la carretera a ofrecerle a los choferes*. Con eso trabajábamos y también comprábamos sustento. *Mi mamá iba a buscar limón, piñuelas, papayas, que en ese tiempo todo era silvestre, eso se daba era para coger, y nosotros vendíamos en la carretera, ofrecidos a la orilla de la carretera, y nos compraban los choferes, plataito de limón, de piñuelas, una papaya, una guanaba, guayaba. Y para nosotros fue un sustento la carretera*. Muy bueno pues, en esa época cuando ya comenzaron a pavimentar la carretera, pues también, era a los maquinistas, los volqueteros. Le daban esa ropita para que mi

(2011) que “un lenguaje amplio contribuye a extender y profundizar nuestras percepciones; mientras que un lenguaje restringido, limita las percepciones del espacio en el cual estamos” (Lindon, 2011:7).

mamá la lavara en la quebrada y allí ya con eso era también nuestro sustento (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

La carretera panamericana posibilitó que esas prácticas del “adentro”-“adentro”, como ir a buscar piñuelas, que requieren de un conocimiento detallado no solo de los calendarios sacionaturales, sino también de los usos de las frutas, devinieran en prácticas del “adentro”-“afuera”. Esto es, al vender Rosario, junto con sus hermanos, frutas en la carretera estaban deslugarizando un producto, por ende, al ser este revendido o consumido en otras regiones del país, se podría argumentar que se estaban creando nuevas conexiones o interrelaciones en términos territoriales. De hecho, uno de los efectos de la construcción y/o ampliación de una vía es que genera un mayor flujo de pasajeros y vehículos. La pavimentación de la vía y el aumento en la frecuencia de rutas en las empresas de transporte terrestre hacía que pudieran vender los frutas en un puesto cerca a la panamericana y al mismo tiempo, iban a pueblos que no hacen parte del espacio cultural patiano a vender frutas.

Entonces, una práctica del “adentro”-“adentro” que consistía en ir a recolectar frutas para el consumo de la casa, paulatinamente iba adquiriendo otro sentido sociocultural. Es decir, ya no se recolectaba las frutas exclusivamente para el “adentro”-“adentro”, sino que ahora era importante venderlas en otros pueblos. De este modo, si bien la práctica se sostiene, ya no es a partir de un “adentro”-“adentro”. Es el “adentro”-“afuera”, y sobre todo lo que puede ofrecer esa exterioridad es lo que genera que en ciertas familias la recolección de frutas se mantenga. En el caso de Rosario, hasta el año 2014, época en la cual comenzaron la ampliación de la vía estuvo vendiendo a orillas de la panamericana. Sin embargo, esta actividad -que en el caso de Patía es realizada exclusivamente por mujeres- en algunas familias es complementaria con otros trabajos que puedan realizar. Ahora, me enfocaré en describir prácticas del “adentro”-“adentro” y los conocimientos asociados a este.

Figura 16 Venta de frutas a orillas de la Carretera panamericana



Fotografía del autor, vereda El Carmelito, 2014.

Figura 17 Nido de piñuelas



Fotografía del autor, corregimiento de Patía, año 2010.

Para aprender acerca de las frutas silvestres, plantas, animales del monte, Rosario lo principalmente lo escuchó y aprendió de su madre.

Aprendí a distinguir que pájaro era, porque mi mamá nos enseñaba... Este pájaro se llama tres cabezas, pone en este nido y lo hace de esta manera. Entonces tal nido que ustedes se encuentren es el nido de los tres cabezas, no vayan a comerse esos huevos ni vayan a coger ese pájaro mi mamá nos decía. Y el pájaro carpintero, mi mamá decía que pone el huevo dentro del palo podrido. Él con el pico hace el nido (...) y nosotros si mirábamos eso y el pájaro salía de ahí (...) Las azomitas, plataneras son. Ellas ponen el nido en la mata de plátano allí ponen el nido. El azulejo pone el nido donde hay palos de mango, si ellos son muy caseros, hogareños le gusta más donde hay casa (...) que el picaflor o quinde en una ramita, entonces mi mama nos encantábamos, y ella decía este es el nido del quinde no lo vayan a coger no lo vayan a matar (Rosario Vallejo, comunicación personal, vereda el Carmelito, 18 de octubre de 2018).

Este proceso de identificar los nidos de los pájaros, así como las características de estos, cuales son permitidos porque pueden ser comestibles y los que no estaría bien comérselos se los enseñaba su mamá:

cuando estábamos en el monte, cuando íbamos a traer leña siempre uno se encontraba los nidos o los pájaros, o las torcazas también, ponen el huevito en la parca del palo y entonces mi mama nos decía esta es una torcaza llamada tal (...) si veíamos un armadillo era lo mismo. Mi mama nos decía este es un armadillo, este se llama armadillo o gurre. Ese hace una cueva, no nido. Lo mismo mi mamá nos hacía identificar, vea este es el nido de una ardilla. Porque ellas si hacen el nido encima del palo. Este es el nido de la Cuacara que es el que cuelga, el Ruiseñor, el Titiriti. Todos esos pájaros (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Este proceso de conocer a las aves iba imbricado con saber los árboles en los cuales éstas anidan, pues dependiendo del tipo de ave, estas eligen para hacer sus nidos a palos con características diferentes. La cantidad de árboles que es capaz de distinguir Rosario resulta tanto acierto, que distinguen o clasifican prácticamente todos los elementos naturales de su ámbito. De los árboles, agrega que:

El samán, la leña del samán que no se puede meter al fogón que es mala para los ojos y para los pulmones, mucho humo. El nacedero, tampoco la leña. El de aliso, el palo de aliso tampoco. Cuando nosotros llegábamos con palo de aliso nos lo mandaba a botar. Mata ratón tampoco porque son balsudos, son palos que le hacían dañar la vista, y los pulmones por el humo. El palo de meter al fogón eran que hagan braza como el carbonero, el guácimo, que el arrayán, eso eran los palos de nosotros cocinar. Como la higuierilla tampoco se podía meter al fogón. En ese tiempo, de la higuierilla se manda apenas a coger era la pepa para sacar aceite. En esa época compraban la higuierilla (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

A continuación, presento una lista, aunque no es exhaustiva de un listado de árboles que Rosario clasificó durante una serie de recorridos denominados “aprendiendo a través del territorio”.

Tabla 1 Clasificación de plantas

<i>Nombre local</i>	<i>Tipo</i>	<i>Uso local</i>	<i>Localización/extensión</i>	<i>Tamaño</i>	<i>Temp.</i>
Achote	Palo	Medicinal/comestible	Vega	Alto	Caliente
Altamisa	Mata	Medicinal	Domestico/potreros	Alta	Fresco
Anamú	Mata	Medicinal	Patios/potreros	Bajita, regada	Caliente
Árnica	Mata	Medicinal	En la laja	Bajita, regada	Fresca
Bejuco del agua de la vida	Bejuco	Productor de agua	Vegas/ islas/ojos de agua	Bajito-alto	Fresco
Bejuco costilla	Bejuco	Aliar casas	Vegas	Bajito-alto	Fresco
Arrayan		Cerca viva/maderable	Vegas/potreros	Alto	Caliente
Arrayan de puerco		Cerca viva /maderable	Vegas/potreros	Alto	Caliente
Balso (Tambor)			Vega	Alto	Fresco
Barbasco	Mata	Veneno (olor fuerte)	Potrero/isla	Bajita	Caliente

Batatilla	Bejuco	Alimento para cerdos	Islas/cercos	Bajita	Fresca
Bledo	Mata	Medicinal	Humedales	Bajita	Caliente
Campana	Flor	Medicinal	Loma	Bajito	Fresca
Cáncer	Mata	Medicinal	Cocha o humedal	Bajito	Caliente
Carbonero de día	Árbol	Maderable	Loma/Vega	Alto	N/A
Carbonero de noche	Bejuco	Medicinal	Vega	Bajito	Fresco
Cargadita	Mata	Medicinal	Potreros	Bajita-regada	Fresca
Ceiba	Palo	Maderable	Potreros	Alta	N/A
Chamico	Mata	Medicinal	Orilla de la quebrada	Alto	Caliente
Chicharrón	Mata	Medicinal	Loma	Bajito	Caliente
Chirimoya	Palo	Cerca viva/frutal	Potreros	Alto	N/A
Chupana	Mata	Medicinal	Sombra de los palos	Bajita, regada	Caliente
Cilantro cimarrón	Mata	Planta medicinal	Solares/potreros	Bajito-regado	Caliente
Ciruelo	Palo	Cerca viva/medicinal	Potreros	Alto	Fresco
Coca	Planta	Medicinal	Potreros	Alta	Fresca
Caña Cuadrada	Planta	Medicinal/fiebre	Humedales	Bajita	Fresca
Cujaco	Planta	Medicinal	Potreros	Bajito	Caliente
Diente ‘e león	Planta	Medicinal/riñones	Potreros	Bajita, regada	Fresco
Dormidera	Planta	Medicinal	Potrero	Bajita, regada	Caliente
Escoba blanca	Mata	Domestico/medicinal para el ganado	Arrabales	Bajita, regada	Fresca
Escoba negra		Domestico/medicinal para el ganado	Arrabales	Bajita, regada	Fresca
Estropajo	Bejuco	Aseo personal	Cercos	Alto	N/A
Gualanday	Palo	Medicinal	Potrero	Alto	Fresco
Guamo	Palo	Frutal	Potrero	Alto	N/A
Guanábana	Palo	Frutal/medicinal	Vegas/ potreros	Alto	Fresca

Guácimo	Palo	Domestico/ medicinal/maderable/ cerca viva	Potreros/Vegas	Alto	Fresco
Guayaba	Palo	Frutal/cerca	Potreros/ Vegas	Alto	Caliente
Guayabilla	Palo	Medicinal	Potreros	Alto	Fresca
Hierba caliente	Mata	Medicinal	Loma/ potrero	Bajito	Caliente
Higuerilla	Mata	Medicinal	Al lado de la quebrada	Alto	Hojas frescas/ fruta caliente
Higuerón	Árbol	Productor de agua/ medicinal/	Ojos de agua	Alto	Caliente
Lulo e perro	Mata	Medicinal	Potreros	Bajito	Caliente
Mala madre	Mata	Medicinal	Solar de la casa	Bajito	Fresca
Mango	Árbol	Frutal	Solares	Alto	N/A
Manzanillo	Árbol	Veneno-bravo	Al lado de la quebrada	Alto	Caliente
Matarratón	Árbol	Medicinal y cerca viva	Cercas vivas	Alto	Fresco
Mortiño	Árbol	Maderable	Loma	Alto	N/A
Murupacha	Mata medicinal	Medicinal	Potrero	Bajita	Caliente
Nacedero	Palo	Medicinal/ productor de agua/cerca viva.	Al lado de la quebrada	Alto	Caliente
Pacunga	Mata	Medicinal	Potreros	Bajita	Caliente
Paico	Mata	Medicinal	Solar	Bajita	Caliente
Papaya	Mata	Frutal	Cercas vivas	Alto	N/A
Papayuelo	Palo	Cerca viva	Cercas vivas	Alto	N/A
Pendo	Árbol	Maderable/ cerca no viva	Vegas	Alto	N/A
Piñuela	Mata	Frutal/ cerca viva/	Cercas vivas/ poteros	Bajita	Fresca
Platanilla	Mata	Envolver quesos	Humedales/ orilla de la quebrada	Alto	N/A
Pichanguilla	Mata	Medicinal	Potreros	Bajita	Fresca
Piñón	Mata	Veneno-bravo	Potreros/ cerca	Alto	N/A

Pringamoza	Planta	Brava/medicinal	Loma	Alta	Caliente
Pronto alivio	Mata	Medicinal	Solar	Bajito	Caliente
Puro	Palo	Medicinal/cerca viva. Servicio doméstico.	Cerca vivas/potreros	Alto	Caliente
Quiebra puro	Bejuco Veneno	Comida para ganado	Potrero	Bajito, regada	N/A
Rabo´ e zorro	Mata	Medicinal	Potreros	Bajito	Fresco
Riñonada	Planta	Dolor de riñones	Potreros	Bajita-regada	Fresca
Salvia	Mata	Medicinal	Potreros	Bajita	Fresca
Sangregao	Palo	Medicinal/cerca viva	Vegas/cercos	Alto	Caliente
Santa María	Mata	Medicinal	A orilla de la quebrada	Bajito	Fresca
Suelda con suelda	Mata	Medicinal	Al lado de la quebrada	Bajita, regada	Caliente
Uña e gato	Palo	Medicinal/cerca viva	Cercas vivas/ potreros	Alto	Caliente
Venadillo	Mata	Medicinal	Potreros	Bajito	Caliente
Verdolaga	Planta	Parásitos de los niños/Medicinal	a orilla de la quebrada	Bajita, regada	Fresca
Yerbamora	Mata	Medicinal	a orilla de la quebrada	Bajita	Fresca
Yuca	Mata	Domestico	Roza	Bajita	N/A

Fuente: Elaboración propia con base en conversación con Rosario Vallejo

Las plantas o matas, así como los árboles o palos y bejucos que señala Rosario, tal como se puede apreciar en el anterior cuadro tienen diferentes características. La taxonomía que ella construye es flexible, pues se ajusta no solo a las características de la planta, árbol o bejuco, sino también a los usos, localizaciones y significados de este. Entonces, *aprender a través del territorio*, implica que cuando se ha recorrido y conocido el entorno, se sabe que los bejucos o lianas sirven para amarrar la leña que se lleva a la casa, pero al mismo tiempo, se debe saber dónde están localizados, cuales tienen agua, en suma, a través de qué tipo prácticas del “adentro”-“adentro” se interactúa. Es decir, se usan los bejucos.

Algo similar podría plantearse frente al Anamú, esta planta es clasificada por Rosario como medicinal, porque de acuerdo con sus conocimientos de medicina tradicional, la raíz de esta dejada unos días en un frasco de alcohol sirve para aliviar los dolores de cabeza y curar la sinusitis. Ellas presentan como característica que son bajitas, y se dan regadas. Se encuentran principalmente en los solares de las casas y en los potreros. Frente a esta planta, me gustaría agregar que, si bien para la interlocutora es vista como medicinal, para otros patianos que se dedican a actividades como la ganadería, el Anamú le resulta una hierba molesta, pues según se cree genera acidez en la leche cuando el ganado la consume.

De esta forma entonces se tiene que el “adentro”-“adentro” genera múltiples experiencias que se decantan en prácticas que son parte del pluriverso cultural, pero de manera simultánea son contradictorias en sí mismo. Mientras para un ganadero estas plantas representan una maleza a eliminar, para otras personas constituyen buenezas.

Vale la pena reiterar, las taxonomías que establece la gente son flexibles. Las formas de clasificar las plantas son múltiples y no se agotan en el cuadro anterior. Los árboles pueden ser maderables, pero también bravos, esto es venenosos, las cualidades con que se describen las plantas tienen que ver con las áreas en que estos se encuentran localizados. Así, por ejemplo, en el solar o patio trasero de la casa, generalmente no se encuentran árboles o plantas venenosas. Estas, se encuentran alejadas de los espacios domésticos de mayor proximidad. De algunas plantas se aprende desde niño que son venenosas, de hecho, su apariencia en sí y sus olores son indicadores de los peligros que tienen. Entre las plantas bravas o peligrosas hay diferentes usos y niveles de peligrosidad, por ejemplo, el piñón es una planta muy peligrosa para los seres humanos, mientras el barbasco se clasifica como una planta brava o venenosa, pero por sus efectos en los peces.

Cuando en un charco se lanza la hoja molida de esta planta, los peces generalmente mueren todos por falta de oxígeno. La pringamoza es otra planta que tiene sus peligros. En la gente produce picazones en la piel que podrían tardar un día o más en quitarse. De hecho, el efecto de esta planta es tan fuerte que ni siquiera el ganado la toca. *Aprender a través del territorio* significa que, cuando se toca una planta de pringamoza en los potreros

y vegas del Patía, la persona que lo haga nunca más lo volverá a hacer. Igualmente, plantas medicinales como el Paico, que sirven para tratar parásitos estomacales, cólicos y fiebres, especialmente en recién nacidos, en altas dosis también pueden convertirse en un poderoso veneno.

La mayoría de las plantas y árboles son endémicas de zonas de bosque seco tropical como el valle del Patía. En esto, otro aspecto que me llamó poderosamente la atención es que la mayoría de las plantas, al parecer tenían usos para las enfermedades que se dan con más frecuencia en estas planicies. Fiebres, dolor de cabeza, reumatismo, presión arterial alta, son algunas de las enfermedades que más se reiteran en la gente negra en el Patía y diferentes especies de árboles y plantas generaban los mismos efectos curativos en la gente. Algunas enfermedades culturales como el *mal de ojo o pujos* en los niños también se curan con lo que proporciona el entorno. El proceso de conocer las plantas y distinguirlas con exactitud, no es sencillo, se deben haber vivido muchos años en este territorio para conocer al menos el nombre de las matas. Generalmente, las personas no van a las vegas o potreros a conocer el nombre de una planta, ellas se dirigen a estos espacios porque van en busca de leña para cocinar. Ello a su vez, implica un conocimiento básico de ciertos árboles, pues no todos sirven como leña, los que tienen mayores propiedades calóricas generalmente tienen las cortezas muy duras.

Es un oficio que se aprende desde niños. Es en este contexto que se distingue los tipos de bejucos, y cuales pueden servir para amarrar los bloques de leña. También, este conocimiento del entorno implica tempranamente aprender a identificar los peligros que tienen los caminos. Observar la hierba y si esta se mueve, es una necesidad, lo mismo sucede cuando se va caminando por las áreas donde no hay hierba, sino hojas secas. Al respecto Rosario agrega que su mamá les había mostrado como evitar a las víboras:

La equis (Bothrops atrox) siempre nos la mostró. La víbora nosotros la encontrábamos cuando íbamos a traer leña. Mi mamá siempre nos decía, anden despacio porque la víbora está debajo de la hoja en el verano. En el verano se meten debajo de la hoja porque ellas quieren estar en lo fresco y entonces cuando nosotros íbamos a traer leña en medio de las zanjas yo me encontré muchas equis, pero las equis me la encontré grandes castrando con la cola larga. Como te

quiero decir, me las encontré jóvenes catastrando. En una ocasión me la encontré por allá, íbamos a traer leña, mi mamá nos mandó a buscar leña y cuando yo iba corriendo por el camino había dos, estaban hechas un rodete y cuando las vi pues me devolví, eran dos equis (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018, énfasis mío).

Otro de los indicadores para identificar estas víboras cuando se va caminando, es porque golpean fuertemente el piso con la cola. De este modo, si se escucha un golpeteo intenso al piso en medio de una vega, indica que una víbora está cerca. Ponerse un machete caliente en la mordedura, era uno de los métodos que usaba alguna gente, sin embargo, remedios tradicionales frente a las mordeduras de serpientes son pocos los que se escuchan en la actualidad. Posiblemente la explicación a esto es que el efecto del veneno de víboras como la equis o coral se da en pocas horas, por lo que la efectividad de los médicos tradicionales y sus hierbas que requieren de cierto tiempo de acción se reducía ante lo mortal de los venenos.⁶⁴

⁶⁴ Santiago Castro-Gómez, nos muestra el caso de Pedro Fermín Vargas, un criollo ilustrado neogranadino que relata su experiencia con una picadura de culebra. Explica, Castro-Gómez (2005) que “Los negros de la región habían observado que el guaco - un ave que se alimenta de serpientes – comía las hojas de un bejuco antes de salir a cazar su presa, protegiéndose así de su mordedura venenosa. Sobre la base de esta observación, los negros extraían el zumo de las hojas y se lo inoculaban en lugares diferentes del cuerpo, con lo cual se inmunizaban frente a toda posible mordedura. Cuando una persona había sido mordida, los curanderos aplicaban el zumo directamente sobre la herida del paciente o se lo hacían beber durante cinco o seis días continuos en pequeñas dosis (dos cucharadas diarias). El resultado, como el mismo Vargas lo testimonia, era la completa curación del enfermo” (p. 196). La descripción de Vargas es la siguiente. “La operación, pues, que se hizo conmigo fue la siguiente. *Exprimió el negro en un vaso el zumo de algunas hojas de la yerba de El Guaco*, me hizo tomar dos cucharadas de él, y pasó a inoculármelo por la piel, haciéndome seis incisiones: en cada pie una, otra entre el índice y el dedo pulgar de cada mano, y las dos últimas en los dos lados del pecho [...] Para satisfacerme de un modo indubitable de la eficacia de la yerba del Guaco, cogí yo con mis propias manos la culebra, que se manifestó un poco inquieta; pero sin apariencia de morder, y perdido una vez el miedo la volví a coger por dos veces en presencia del citado D. Joseph Mutis [...] En consecuencia de lo que me vieron hacer, los otros inoculados se determinaron también a coger la culebra; pero la dieron tales movimientos que se irritó y mordió por último a D. Francisco Matis en la mano derecha sacándole alguna sangre. Algo nos consternó este accidente y no dexabamos de recelar algún suceso funesto, pero el negro manifestó mucha serenidad, y aun el mismo mordido luego de que aquel le frotó la herida con las hojas de la yerba y le aseguró no tener riesgo. En efecto, nada se siguió de aquella picadura. Matis se desayunó inmediatamente con su apetito, trabajó todo el día en su arte de Pintor y durmió la noche sin sentir la más ligera novedad, quedando todos enteramente convencidos de la bondad del remedio, y deseosos de su propagación en beneficio del género humano” (Vargas, 1791:202-203, citado en Castro-Gómez, 2005: 196). Lo anterior me interesa mostrarlo, porque evidencia un caso de conocimiento local. La observación, la experiencia de vivir en el lugar, la relación con el entorno había posibilitado que los negros descubrieran el antídoto para las mordeduras de serpientes. No sobra comentar, que el criollo

Ahora bien, el conocimiento del entorno por parte de Rosario se sintetiza en una cuestión en concreto: la medicina tradicional. Ella, quien aprendió acerca del uso curativo de las plantas por parte de su madre, dice lo siguiente:

pues de medicina tradicional conozco muchas plantas. Conozco el Coquingo, son plantas que hay aquí. El Coquingo es una planta que ahí en la casa hay una, se da en las cercas. Uno siembra en las cercas. Pues lo trae y lo siembra porque es de aquí mismo. El Cujaco, esos siempre se usan como plantas para dolor de huesos. Son calientes, son plantas calientes. Estas se diferencian cuando uno hace un baño para sacarle el frío a la persona. (...) ¿en el tiempo de antes sabe porque le daba frío a la gente? Por el corral, el corral trae mucho frío. La boñiga [heces de ganado] trae mucho frío, como la gente ordeña y llueve en ese piso frío. El estiércol de la vaca es frío, entonces la gente se llevaba mucho de ese frío. También llegar de trabajar y beber agua acalorado también se hincha las rodillas, entonces para eso sirven esas yerbas calientes. Conozco la pepa´ e fraile que es buena para los ombligos de los niños cuando un niño, pues en la época de nosotros de nuestros hijos era ponerle en el ombligo al niño pa´ que sane rápido era ponerle la pepa´ e fraile tibia (...) la zanca´ e pava, la albahaca de la negra, servían en infusión para desinflamar el estómago (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Como se puede apreciar en la anterior cita, lo que narra Rosario, constituye una episteme del lugar o una geosofía en términos de Wright. En este contexto, las prácticas del “adentro”-“adentro” interactúan en diferentes territorios y niveles. Algunas prácticas son construidas con base en miradas dualistas, así, por ejemplo, una enfermedad fría se cura con una planta caliente, a su vez, una enfermedad caliente con una planta fría. El frío se adquiere en escenarios de interacción distintos. Uno de ellos es con animales domésticos que, si bien y dependiendo del contexto, pueden hacer parte del “adentro”-“adentro” o “adentro”-“afuera”, es decir, la ganadería como actividad económica representa un “adentro”-“afuera”, mientras que, como práctica sociocultural, es el “adentro”-“adentro”. Los señalado hasta aquí, muestra como las prácticas en sus diferentes intersecciones,

neogranadino no dio ningún crédito a los negros del Chocó que habían creado el antídoto, según este criollo era la naturaleza y su bondad quien merecía todos los honores (Castro-Gomez,2005).

extensiones (distribuciones) conexiones, relaciones coadyuvan en la inteligibilidad del lugar. Uno de los aspectos que se puede interpretar de esto, es que la gente lee y práctica su territorio de forma fragmentada. El territorio no se lee como un todo, porque se ejercen diferentes grados de territorialidad, por lo tanto, no todo individuo puede acceder fácilmente a todo espacio. Sin embargo, los fragmentos de territorio en los que algunas personas ejercen su territorialidad efectiva, si son leídos como un todo. La medicina local, es una prueba de ello. Para curar el *malviento*, Rosario cuenta lo siguiente:

Con el del Cujaco hay que coger las hojas, ponerlas a hervir, se le echa Chamico, se pone a hervir, para el malviento, se le echa Jasmín, Anamú (es caliente), se le echa para hacer los pringues (con la misma yerba se hacen los pringues). Se los ponen donde duela, donde hay un hematoma, donde hay un golpe. Esas no se toman, son solamente para poner en el pie. Sirve para sacar el frio, dolor en los huesos (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

Otra enfermedad cultural, es el mal de ojo, de la cual agrega que:

El ojo se entiende desde los antepasados que es un niño que a alguien le cae en gracia. Caer en gracia es que le gusta lo que él hace, su actitud, un gesto y esa persona dice ¡ah este niño se ríe! o le gusto por el pelo o porque es bonito, porque tiene ojos bonitos, por cualquier cosa que el niño tenga, o sea una persona adulta, también se ojea a una persona adulta. Yo sé que un niño tiene ojo o que una persona tiene ojo porque sus ojos me lo dicen, sus ojos me lo indican, cuando un niño tiene ojo ya yo sé que tiene, *tiene ojo bobo y tiene ojo fuerte*. Entre el ojo bobo es el malestar del niño o de la persona. El malestar del niño con ojo bobo es lento es cuando la persona esta lenta del dolor, es como si está boba, como mareado como si está tontito ahí. Esos son los síntomas cuando un niño tiene ojo bobo. Pero cuando un ojo es bravo, que dicen tiene ojo bravo es cuando el niño tiene mucha fiebre, y a los niños de por si cuando tienen mucha les duele la cabeza, y el cuerpo. Por eso tienen un ojo rápido, ligero que si no lo curan rápido el niño puede morir. El ojo bravo es cuando tiene mucha fiebre, el ojo bobo también le hace dar fiebre, pero es menos. El síntoma del ojo bobo es estar, así como desanimado, muchos niños les da vómito y diarrea, con el bravo también, pero le da más seguido, más bravo, no duermen y se manifiesta más fuerte. A cualquier edad puede dar ojo, hasta que tiene 8 años. (...) hay muchas niñas que les ojean el cabello, las piernas, las caderas, yo he curado niñas que la pierna les ojean. Ellas sienten que les duelen las piernas (...) el ojo uno lo cura con su oración. Tengo oraciones, que son rezadas, unas oraciones para yo curar un niño.

Yo aprendí, mi mama me enseñó, me enseñó mí suegra aprendí de eso que ella curaba. Ella no me enseñó oraciones solamente aprendí como ella curaba, como cogía un niño para curarlo. Pero cada persona tiene su oración, no se la dicen. Cada persona tiene su modo de curar a una persona. (...) Yo tengo mis yerbas. Tengo mi paico, mi verdolaga, tabaco, aguardiente, ajo, esas son mis remedios tradicionales. Hay otra gente que tiene otras cosas. *Los que yo consigo son de aquí, se dan aquí en mi monte.* Yo tengo que comprar solamente el aguardiente y el tabaco. El anamú está aquí, con anamú también se cura el espanto, el ojo. Muchas veces los baja un muerto, se entiende esto cuando alguien se muere en una casa, se entiende que ese espíritu llega ahí a molestar a los niños, la mujer. O si va por un camino uno ve que el muerto lo baja, siempre es un mito que un muero lo baja. (...) Lo puede bajar un muerto porque usted puede sentir que alguien lo toca o que usted va por un camino y siente que alguien lo toca y usted voltea y no ve a nadie, lo baja un muerto, pasa por un cementerio se llena de malviento, lo baja un muerto. *Los montes que hay aquí sirven para eso, como el chamico, como el anamú como el jazmín, eso son para sacar esos bajos de un muerto, la boñiga de la vaca.* Hay una variedad de yerbas para curar (...) por lo menos cuando alguien se muere y queda ese miedo en la casa, como cierta cosita. ¿Entonces qué se hace? Bañarse, porque hay muertos que persiguen mucho a esa persona, que se la quieren llevar (...) el mejor remedio es la boñiga seca, el humo y la verde que sea la caca recién puesta es para desleírla con ese monte ..., por lo menos la caca hay que colarla, se cierne porque la hierba tiene fibra y con eso se baña por 3 días la persona (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018, énfasis mío).

Lowenthal señaló que “anyone who inspects the world around him is in some measure a geographer” (Lowenthal, 1961:242). Para este autor, “The universe of geographical discourse, particular, is not confined to geographers; it is shared by billions of amateurs all over the globe” (Lowenthal, 1961:243). A mi juicio, ver el relato pormenorizado que ha realizado la interlocutora en estas páginas representa aquello a lo que se refiere Lowenthal, el discurso, esto es la práctica de la geografía en el mundo real, no está confinada a los geógrafos. De hecho, cuando se va a hacer algún remedio, se reza y pide permiso a la naturaleza. Esto es:

A las aguas hay que pedirle permiso, si se va a fumar un cigarro hay que pedirle permiso sea al viento a los árboles al agua (...) uno le pide permiso y le dice

madre naturaleza dame permiso⁶⁵. agua bendita tu que eres la dueña de la vida dame permiso para hacer esto, lo mismo el viento...viento tú que eres el que mueve los árboles dame permiso para hacer esto. Siempre hay que pedirle permiso porque son las que nos dan la vida (Rosario Vallejo, comunicación personal, Vereda El Carmelito, 8 de octubre 2018).

La gente como Rosario, que busca a través de diferentes mecanismos, la inteligibilidad de sus entornos construye geosofías en plural, pero tal como se puede apreciar de la anterior cita, el conocimiento tradicional *desestabiliza las fronteras entre lo vivo y no vivo*. En este contexto opera la *intersubjetividad*, la cual se “expresa mediante el discurso del alma, que trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada planta y a cada animal en un sujeto productor de sentidos” (Descola, 1988:92). De tal suerte que, pedirle permiso a la naturaleza y crear mecanismos para cuando un muerto *bajea* a una persona, es una forma de darles agencia a estos seres. En definitiva, el relato de Rosario muestra tres cosas; *cómo, dónde y por qué el territorio es un potente dispositivo de aprendizaje*. Se podría finalizar entonces, diciendo que, la:

constitución de un lugar en el territorio conocido de una persona, supone tomar contacto directo con él, por estar en el lugar, sentirlo, pensarlo, hablar sobre y acerca del lugar, y como no podía omitirse, actuar (obrar, hacer...) en el lugar, lo que siempre implica dejar alguna huella o continuar el proceso siempre inconcluso de modelar el territorio (Lindón, 2011:4).

⁶⁵ Según Daniel Ruiz-Serna, agencia es la capacidad que tienen muchas entidades no-humanas (espíritus, animales, plantas, lugares) de crear relaciones, de generar y participar en asociaciones o redes de significado a través de atributos que les son propios: intencionalidad, subjetividad, representación, sentido o lenguaje. En un lugar como el Bajo Atrato, por ejemplo, los espíritus, muchos animales, plantas y minerales, así como ciertos lugares y aun algunos objetos, poseen intencionalidad y con ello la capacidad de influir a voluntad en múltiples acontecimientos de la vida social. la narración que ofrece Rosario contiene elementos, a partir de los cuales se puede inferir que, dentro de su cosmovisión, aquellos seres no humanos tienen agencia. Esta línea denominada en los estudios antropológicos como giro ontológico, se cuestiona por aquellas ontologías-mundos diferentes a la ontología moderna-occidental. En términos generales, las ontologías-mundos, no están constituidas por una única visión de mundo, sino más bien, estas interactúan a partir de procesos pluri. De ahí que algunos autores en este eje opten por hablar en términos de pluriverso y no de universo. Esto para Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar es denominado como ontologías relacionales.

6. CAPÍTULO. TERRITORIO Y VIDA: ESPACIOS DEL “ADENTRO” Y “AFUERA”

6.1 Introducción

En este capítulo se buscó entender al territorio como configurador de espacios de vida. Esto supone el análisis de aquellos espacios que adquieren agencia y diferente significatividad material y simbólica en el valle del Patía, y a partir de ahí se producen procesos de construcción de territorio por parte de los patianos. En este sentido, se estudió en primera instancia, aquellos espacios que culturalmente son conceptualizados por los patianos como Islas, Rozas y Vegas, desde donde se argumentó que en estas áreas los patianos traducen el “adentro” y “afuera” en múltiples sentidos. Sin embargo, en este capítulo hice mayor énfasis en el “adentro”.

En este sentido, describí la importancia de las fases de la luna para que algunas prácticas puedan ser agenciadas. Estas fases no solo se conectan con la forma de construir territorio en vegas, islas y rozas, sino que atraviesan actividades que se anclan en prácticas en el “adentro” y “afuera”. Rastrear las vacas, capar los caballos, terneros, así como los cerdos, constituyen otras modalidades que suponen procesos que implican dinámicas articuladas con conexiones, localizaciones y extensiones que son inmanentes, no solo a la historia de vida territorial de los personajes entrevistados, sino porque permiten apreciar las construcciones de territorialidad cómo se elaboran en la vida cotidiana. Para esto, me he apoyado en entrevistas extensas, basadas en historias de vida a diferentes personajes del valle del Patía. En esta parte, he seguido la misma regla que en los capítulos anteriores, que ha sido la de no entrevistar a personas que hayan tenido contacto previo con procesos de investigación.

De esta manera entonces, espero demostrar como las rozas, vegas, islas, así como los espíritus, la ganadería y los espacios pesados configuran en el valle del Patía áreas con

diferente significatividad espacial, y al mismo tiempo como un espacio móvil, vivo, dinámico y en constante transformación.

6.2 El “adentro” y “afuera”: Rozas, Vegas e Islas

El “adentro” y “afuera” se decantan a partir de múltiples experiencias históricas y espaciales. En primera instancia, me interesa abordar el siguiente interrogante, ¿de qué manera se llega a conocer el “adentro”? ¿la gente traduce el “afuera” en un “adentro” o viceversa? Frente al primer interrogante, la respuesta clásica expresada sencillamente podría ser que el adentro se conoce a través de la memoria del espacio (Mosquera-Vallejo, 2019). La memoria, es como el pasado, “nos rodea y nos satura; cada escena, cada afirmación, cada acción retiene contenido residual de los tiempos anteriores” (Lowenthal, 1998:271). El adentro se sostiene en actos, lenguajes, conocimientos y percepciones territorializadas e historizadas. Las rozas, vegas e islas se inscriben en lo señalado. Ellas son parte de un “adentro” en tanto que pensamiento cristalizado. Corresponden a paisajes sublimes (Tuan, 2015) y otras geografías (Núñez et al, 2019) ya que responden a territorios contruidos desde lógicas diferentes a las establecidas por lo hegemónico. En este contexto, me interesé en primera instancia por describir las rozas, vegas e islas a partir de los principios geográficos de conexión, extensión, localización. Enseguida, interpreté el modo en que el “afuera” y “adentro” se traducen y por último establezco cómo las rozas, islas y vegas son una combinación en diferentes intensidades del “adentro” y “afuera”.

Para describir rozas en el valle del Patía, es necesario conocer acerca del calendario agrícola del maíz. Éste dependiendo del *monte* que se tenga para rozar, es decir, la edad del “monte”, se determina la época o el momento para iniciar la rocería. Después de ésta se quema, se acostumbra a ello porque la cantidad de *monte* es lo suficientemente elevada, debido a que el terreno se ha dejado descansar bastante. Cuando el *monte* es poco o pequeño, generalmente se utilizan agroquímicos. Después de quemar en el mes de agosto,

se procede a esperar la temporada de lluvias de septiembre u octubre, esto porque a veces hay una variación en las lluvias y en la actualidad no existe la suficiente certeza acerca del día en que va a llover. Una vez se quema, el lote se *limpia* o vuelve a quemar con el fin de que a este no le salgan hierbas nuevamente.

Entre septiembre y octubre se procede a sembrar. Dentro de la visión del mundo de los patianos, una de las tácticas para que el maíz salga grande consiste en sembrar durante los primeros días de lluvia. Esto, porque la “tierra está caliente, entonces cuando le caen los primeros aguaceros, la planta germina más rápido y crece más rápido (...) en cambio cuando ya han pasado los primeros aguaceros, la tierra si sigue germinando, pero el maíz crece más lento” (Apolinar Mosquera, comunicación personal, 20 de nov. de 19, corregimiento de Patía). Las plantas se demoran en promedio ocho días para germinar, si se siembra en septiembre a finales de noviembre ya se tiene *choclos*, cuando se hace en octubre, se tienen en los últimos días de diciembre. Cuando las lluvias se retrasan producto de fenómenos climáticos como el del Niño o ENSO, se siembra en noviembre, sin embargo, el maíz plantado durante esta época es muy probable que se de en espiga o el grano sea diferente. No obstante, en enero se tendría choclo. Sembrar en noviembre tiene sus riesgos, entre ellos, la posibilidad de que la cosecha se pierda y hace vulnerable al maíz a diferentes tipos de plagas.

Una vez se hayan cosechado los choclos y usados en diferentes preparaciones gastronómicas en diciembre por ejemplo (Ver Albán, 2015), el maíz endurece para finales de febrero o marzo. Se cosecha para estas épocas y queda listo para el **consumo y la venta**.

Apolinar comenta que, con el maíz en su casa hacían lo siguiente:

se vendía una parte y se dejaba para la casa, para las gallinas, lo cerdos. Nosotros comíamos mucho maíz. La parte que se vendía era en el Bordo. Ellos lo compraban y lo iban a vender más caro en Popayán. Para consumo humano, con el maíz se hacía mazamorra, arepas para el desayuno y sopa de maíz para el almuerzo. Y a veces tocaba para la comida comer zango o sopa de maíz, también le dicen cuchucho. En ese tiempo también se hacía arroz de maíz (Apolinar Mosquera, comunicación personal, 20 de nov. de 19, corregimiento de Patía).

En marzo o abril se vuelve a sembrar las “travesías” para cosechar entre junio y julio. El procedimiento era el mismo, se vendía para el mercado o se usaba para la comida. Sin embargo, la cosecha era menor. En agosto se roza y vuelve a preparar el terreno, de esta forma se cumple un año de calendario agrícola. El maíz también se combinaba con el frijol, éste se plantaba primero con el fin de que en la época de crecimiento el frijol no tapara al maíz y el uno no se convirtiera en *monte* o *maleza* para el otro, sino que fuesen complementos.

Un aspecto importante para tener en consideración son las fases de la luna. Junto con las primeras lluvias del mes, en septiembre (generalmente el 8 o día de la niña María) u octubre, se miraba la fase la luna. Se puede sembrar en cuarto creciente, cuarto menguante o luna llena, sin embargo, no se debe hacer cuando la luna tiene uno o dos días de haberse ido. Es decir, luna nueva o luna viche. Cuando el maíz se siembra en cuarto menguante, la planta tiende a mermar su crecimiento, y en creciente, indica que la planta va a crecer y la cosecha será buena. Finalmente, luna llena es la fase más utilizada, e indica que la cosecha estará óptima.

La roza entonces es el termino cultural o dicho en otro lenguaje, es la categoría espacial que los patianos utilizan para nombrar y al mismo tiempo conceptualizar un espacio dedicado a la siembra de maíz. Asimismo, tiene entre 1 y 3 ha. En efecto, la descripción anterior permite comprender dos elementos concomitantes, por una parte, explica cómo se produce el espacio del “adentro” y el modo en que este proceso, puede tener más o menos conexiones con un espacio del “afuera”. Por otra parte, evidencia que, el “afuera” y “adentro” no solo se construyen a partir de horizontalidades, sino también de verticalidades. Del cosmos al paisaje, es el sugerente título que encontró Yi Fu Tuan para describir un modelo del mundo con hincapié en un eje vertical que coincidía con una concepción cíclica del tiempo (Tuan, 2007).

Figura 18 Roza de maíz en el valle del Patía



Fuente: Elaboración propia con base en taller sobre territorio con comunidad del Carmelito, 2017.

Para el valle del Patía, se podría decir que parte de sus “adentros” y “afueras”, están profundamente articulados de la *luna a la roza*. Ellos movilizan esta particular percepción del mundo, y tienen efectos en las formas en que espacial y políticamente los patianos se relacionan y producen territorio. El termino roza, no aplica para cualquier cultivo, con sus propios ciclos y lógicas horizontales y verticales. Solamente *el maíz es la planta que*

vincula espacial e históricamente prácticas que vehiculizan esta conceptualización, y de manera simultánea, este cultivo evidencia tanto las prácticas del “adentro” como del “afuera”. Es decir, cuando la siembra y cosecha del maíz se hace con el fin de usarse para el consumo de la casa, podría pensarse que aquello corresponde al “adentro”, pues todas las prácticas, experiencias y percepciones territorializadas se hacen con el propósito de responder a lógicas de la cosmovisión patiana. Así por ejemplo, una modalidad para que el maíz dure era la siguiente:

Se cogía y se colocaba en unas lacenas o camas hechas con caña brava. Se hacían encima del fogón de leña. A dos metros de altura, donde la candela no les llegue, sino solamente el humo. Se cogía el maíz en mazorca y con la hoja, y se colocaba encima de la lacena, para que no le caiga polilla. Eso hacía que durara el maíz más, un año, dos años, a medida que la gente iba gastando en el consumo diario. Y ahí también servía para semilla, para volver a sembrar. La gente de antes, la costumbre era echar la tuza al lote donde se sembraba el maíz, porque servía de abono orgánico (Comunicación personal, Rosario Vallejo, 20 de nov. de 19, corregimiento de Patía).

Otra modalidad en la que el “adentro” se produce es a partir de la idea y práctica del *secreto*. Esta consistía en:

Cuando ya está espigando el maíz, se desgajan las hojas de maíz. Cierta cantidad, ¿no? Y se hacen unas cruces de las hojas de maíz. Se ponen al humo en fogón de leña, durante el tiempo que salga el choclo. Y de ahí ya se retiran, se echan al fogón a quemar. Porque ese es el secreto para el gusano. Con esto no le cae el gusano en el cogollo (Comunicación personal, Rosario Vallejo, 20 de nov. de 19).

La roza es una productora de paisajes, en tanto que las prácticas que la agencian permiten visualizar espacios culturalizados, sin embargo, descripciones como la anterior, ofrecen elementos para inferir que, así como ellas son paisajes, también se articulan como territorializaciones, en tanto que implican maneras de nombrar y demarcar un espacio. No obstante, el resultado de ese *paisaje sembrado* en septiembre y cuyas espigas a finales de noviembre o principios de diciembre dan un paisaje distinto, cuando sus hojas son tomadas y a partir de ellas se territorializa, con el fin de desterritorializar las plagas, evidencia como

a partir del paisaje y la territorialización, el “adentro” y “afuera” interactúan en diferentes niveles. Para ir finalizando la idea, para construir paisaje y territorializar se requiere de múltiples “adentros” anclados con distintas localizaciones o formas de entender la realidad, que adquieren materialidad en espacios como las laderas de montañas y en las áreas planas donde los patianos siembran las rozas de maíz. Sin embargo, a medida que va llegando el “afuera”, el adentro se va desterritorializando en la medida en que, el maíz ya no se siembra para el consumo de la casa, sino para la venta en el Bordo.

Las vegas corresponden a espacios con presencia de alta vegetación. Estos se localizan y distribuyen o extienden en diferentes áreas de la geografía patiana. No es únicamente al lado de los ríos donde se encuentran, también están en las orillas de los nacimientos u ojos de agua. Una vega se caracteriza por la presencia de cierto tipo de especies vegetales: samanes, guácimos, arrayanes, guaduas, bejucos, cachimbo, gualanday, jigua, mestizo, sangregados, entre otros que fueron clasificados en la tabla Nro 1. La extensión de una vega debe tener mínimo 0,25 ha. para que sea considerada como tal. Sin embargo, la presencia de especies de flora, si bien es determinante para que estas áreas sean clasificadas como tal en la cosmogonía patiana, es necesaria la presencia de elementos como, ojos de agua vivos.

Figura Nro. 19 Vega del valle del Patía



Elaboración: Fuente: Elaboración propia con base en taller sobre territorio con comunidad del Carmelito, 2017.

Figura Nro. 20 Flora y Fauna en Vegas



Fuente: Comunidad de la vereda El Carmelito, año 2017.

Estos, junto con la fauna son parte esencial para que opere empírica y analíticamente la conceptualización de las vegas. Aquí entran en juego, prácticas del “adentro-adentro” en la medida en que la vega, si bien es un espacio humanizado, al mismo tiempo se aleja de lo humano y entra en juego mundos donde entran en agencia seres no humanos: el duende, el diablo, la bruja, la viuda, el guando, entre otros elementos mitológicos son parte del engranaje discursivo. Así, por ejemplo, a don Arquímedes:

En una de las vegas que quedaban en las orillas de los potreros de la hacienda de Miraflores (...) eran como las 11 de la noche, iba hacia la finca la marquesa a caballo. En ese tiempo era la tercera puerta, y en la tercera, cuando iba hacia allá, lo cogió un teniente supuestamente, y lo cogió zanja arriba con todo y caballo, ya para llegar a la finca del señor Basilio. Lo escuchó mi hermano Florencio, y él lo escuchó pujar y se metió a la vega, y cuando ya estaba allá y lo encontró, don Arquímedes le dijo que era un teniente que lo llevaba vega arriba. Y Florencio lo sacó y lo llevó de vuelta a la casa (Comunicación personal, Apolinar Mosquera, 22 de noviembre de 2019).

Igualmente, en otra Vega, cerca de su casa en la vereda San Pedro cuando estaba niño, otro patiano expresa que:

A mí se me apareció la viuda, el duende, todos esos se me aparecían a mí. Nosotros teníamos la costumbre de que nos atravesábamos la Vega a pie, mientras que Florencio iba a dar la vuelta en el caballo, y eran como las seis de la tarde, y pasándome la vega esa que hay entre la casa y la hacienda de Miraflores, me salió una señora con un vestido largo. Yo me pegué un susto y me devolví corriendo (...) En la mata de caña, me acuerdo de que supuestamente llegó mi hermana Eugenia, y yo estaba jugando ahí en esa vega, mientras mis hermanos Florencio y Pablo trabajaban, me fui contento a decirles que había llegado Eugenia de Cali, y cuando volví, ella ya no estaba. Era el duende que quería llevarme. (Luis Gerardo Mosquera, comunicación personal, 22 de nov. de 19).

En los zanjones de las vegas, así como en los diferentes espacios que éstas tienen, suele salir el duende. Según José Antonio, a un hijo de él, se lo llevó el duende, en sus palabras, sucedió lo siguiente:

Acá abajo fue que se llevó a este niño. Se fue Ligia con la mamá a buscar unos remedios. Y entonces Leison tendría por ahí 2 añitos y había una distancia como de 40 metros. Allá había una vaca con un ternero. Bueno me levanté a las 6 de la

mañana y me fui a ver la vaca. Cuando llegué me sorprendí, el niño no estaba. El duende lo sacó y dejó la puerta cerrada. Él tenía una camiseta roja jay, pero vea compañero yo tenía el susto más grande! Y al rato yo camino arriba y nada que lo encontraba, lo buscaba a caballo. Ya llegué acá y le dije a mi papá, a feminianito y a mi mamá. Mi papá como sabía sus cosas se puso a rezar (...) Y arranco para allá abajo y me metí a un zarcero lo que más pude, porque a mí me habían dicho que el *duende se llevaba a los niños o zanja arriba o zanja abajo por las vegas*. Entonces al llevárselo por la zanja tenía que llenarse de agua (...) Allá abajo había un corralito, había llovido y estábamos para que me entienda como en el invierno. Cuando eso arranco a una zanja y ya se fueron a ayudarme... ¿sabe dónde lo hallo? En el charco el Sombrillo... cuando llegué el niño estaba hundido y ahí mismo cogimos en la barriguita y lo apretamos y vomito toda esa agua. Si lo dejamos dos minutos más se ahoga. El duende es pícaro ¿no? Ahí mismo llegué, llegó la mamá y nos fuimos para el Bordo donde un médico espiritista y me dijo que ahora en adelante tenía que dormir con el niño en medio, porque si se lo vuelve a llevar el duende ahí sí ya no lo hallamos (...) Pero al duende no le tenía miedo, yo venía en la noche a caballo y chillaba así en las zanjas de las vegas donde había un hueco (...) a veces llega por aquí, baja por ahí y sube allí. Y empieza mauuu miaaaauuuu a chillar como niño chiquito... Pero yo no le tengo miedo al duende. Vea una vez, iba a sembrar un maíz, y arranco de aquí a las 4 de la mañana. Y entonces me lloró ahí en la cocina, y a mí no me dió miedo (...) Pero ellos en todo tiempo no lloran (...) Él tiene días, pero por ejemplo llora aquí a las 8 de la noche, hasta ahí sube llorando. Pega unos gritos para embobar a los niños (...) Un niño se lo lleva y si usted no lo haya con el tiempo ya no sirve para nada. Se emboba⁶⁶. En Patía había una señora y el duende se llevó de muchacha por ahí aproximadamente de 12 años. Y cuando estaba por ahí de 18 años la entregó, (...) ese cuento me lo echo fue mi papá, y que iba el duende y ella llevaba un vestido finísimo y unos zapatos, pero le había dicho a la niña que si le silbaban no fuera a voltear pa´ninguna parte, ni pa´ atrás. La gente al verla con ese vestido finísimo empezó a silbarle y ella empezó a voltear y se dejó ver y cuando quiso voltear la dejo biringa⁶⁷. La dejó sin zapatos, sin nada, como Dios la trajo al mundo. Ah y la niña ya la llevaron y tuvo un tiempo, y con el tiempo se murió. Él la mantiene en una cueva en alguna vega, ¿y sabe que le lleva? Pan y carne cruda pero revuelta en la tierra. Y no la deja morir de hambre y la acompaña. Y ya un niño de cuatro o cinco años se muere con el tiempo. El duende roba pan y carne y como mantiene el niño embobado y el niño está ahí quieto. El duende es mala cosa (Entrevista a José Antonio Mosquera, 18 junio de 2018, vereda San Pedro, valle del Patía),.

⁶⁶ Se refiere a que la persona está en una situación mental y física que la hace falta de entendimiento.

⁶⁷ Persona desnuda

Escuchar, ver, sentir al duende requiere algo más que el uso de los sentidos. Pues, según otro patiano:

yo he pasado a cualquier hora de la noche. Una, dos, tres, cuatro, cinco de la mañana a mí no me ha salido nada por ahí. Lo que pasa es que no todas las personas tienen la virtud de que les salgan espantos. Toda persona no (Pedroza Eider, entrevista corregimiento de Patía, 20 de septiembre de 2018).

Esto significa que es necesario creer en los espantos, de tal suerte que las vegas en tanto espacios boscosos, solitarios, en donde el sonido de los animales, así como del viento, dan lugar a que la mente interprete cosas que en ocasiones son producto de la imaginación. Ahora bien, las vegas son áreas que adquieren diferente significatividad espacial dependiendo de la hora. En las noches son espacios que se alejan de lo humano, mientras que en el día son áreas en las que, entre otras cosas, se buscan las vacas, corta madera o se consigue miel para vender en el en otros lugares.

Efectivamente, los relatos enunciados son parte de realidades establecidas en las diferentes áreas del valle del Patía, sin embargo, en los últimos años este tipo de discursos han empezado a asociarse como cuestiones extrañas y alejadas del mundo patiano. Esto se puede explicar a partir de tres elementos: tiempo, paisaje y contexto. En este sentido, es importante sostener frente al primer aspecto, que las últimas cinco décadas han generado notables cambios en el valle del Patía, por una parte producto de dinámicas de modernización, que han llevado, a la potrerización del paisaje, por lo tanto, algunas vegas que daban lugar a la reproducción de mitos cohesionadores de la cultura desaparecieron, estas vegas a su vez, creaban un contexto para re-producción de estas experiencias, percepciones y creencias, en tanto que configuraba los escenarios de interacción sacionatural cotidianos que daban lugar a la aparición de duendes, brujas, entre otros.

Como se puede apreciar en los relatos, hay una constante y es la creencia en la existencia de otros seres, y la agencia de ellos. Esto no es producto del azar, por una parte, hay condiciones “objetivas” del lugar, es decir, de las vegas en cuanto a la presencia de flora y fauna que al emitir ruidos hace que la gente imagine, vea o sienta que está siendo vigilada por espíritus. Pero, junto con lo anterior, es necesario reconocer que hay un pasado experimentado y creído que se sedimenta en la memoria. Este pasado, no debe

entenderse como una reliquia, porque se renueva constantemente, es un proceso, que se moviliza a partir de la suma de diversas experiencias; esto es, memorias individuales y colectivas.

En las vegas se interactúa en múltiples “adentros”, anclados en el principio geográfico de la localización, entendido este último como un esquema para pensar y entender realidades situadas, o dicho en otras palabras como conocimiento lugarizado. Las memorias individuales y colectivas se coreografían como “adentros”, y la interacción entre ambas, permite la transición -en los “adentros”- de las memorias individuales y colectivas, a la memoria de los lugares. Es decir, a la memoria de las vegas.

De acuerdo con Lowenthal, “el pasado que se recuerda es a la vez individual y colectivo” (Lowenthal, 1998: 284), sin embargo, la memoria es intensamente personal:

Nos acordamos solo de nuestras experiencias de primera mano y el pasado que recordamos es de forma innata nuestro (...) el contenido de lo que recordamos lo hace especialmente personal: incluye detalles diminutos e íntimos de los acontecimientos, relaciones y sentimientos pasados (Lowenthal, 1998:284).

En este mismo sentido, Paul Ricoeur, sostiene que:

La memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos, no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otro. En cuanto mía, la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada, para todas las vivencias del sujeto(...) la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo, precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona y, mediante este rodeo, esa identidad cuyas dificultades y peligros hemos afrontado más arriba (...) esta continuidad me permite remontarme sin ruptura del presente vivido hasta los acontecimientos más lejanos de mi infancia (Ricoeur, 2003: 128).

Los recuerdos en tanto memoria personal son de propiedad privada. El miedo a los sonidos de los pájaros, la desconfianza a los lugares donde había muchas hojas secas por temor a pisar una culebra, la angustia de no encontrar alguna vaca o el trauma de no poder parar un caballo en marcha son recuerdos de mi infancia y juventud que forman parte de mi

memoria personal y nadie más puede tener. No se trata de tener una serie de recuerdos detallados que obliteren el ejercicio de pensar. En el cuento de Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*, “no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado” (Borges, 1944:3). En el mundo de Funes, éste “no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos (Borges, 1944:4). En contraposición a este universo lleno de detalles, las memorias personales están atiborradas de conexiones. Al nexo instrumental o funcional entre ellas, les he denominado memoria colectiva. El día que llegó la electricidad por primera vez al pueblo, el regreso de la estación de policía, aquella ocasión que las antiguas FARC-EP se tomaron el caserío, el lugar donde asustan en la noche, es parte de aquellos recuerdos que se refieren a episodios concretos convertidos en memoria colectiva. Sin embargo, individual y colectivamente los recuerdos se inscriben en un lugar. Todo lo recordado está asociado a un espacio concreto. En el valle del Patía, gran parte de los recuerdos colectivos del “adentro”, son viajes al lado o a través de las vegas.

A estos viajes podrían llamarse como el tránsito de la memoria personal y colectiva, a *la memoria de las vegas*. En esta última, si bien son importantes los actos de orientarse, desplazarse y observar, es necesario conocer que cuando se recorre una vega a determinadas horas en la noche, estas acciones deben realizarse sin garantías. Es decir, sin las certezas absolutas del conocimiento adquirido por la experiencia de habitar el lugar, debido a que, los espantos no le salen a todo el mundo, en la misma hora y al mismo tiempo nadie está exento que en algún momento lo asusten en una vega. Entonces, aquel espacio se cargaría de cualidades nuevas, creando de esta forma un vínculo entre *recuerdo* y *vega*, que se inscribiría en tres niveles; *la memoria personal*, *la colectiva* en tanto la persona comente lo sucedido en aquel espacio, y por último en *una memoria del lugar*.

Se sostiene en la pieza conceptual desarrollada en estas páginas que las vegas corresponden a un espacio ambivalente. Por un lado implica una extensión en el sentido euclidiano, y al mismo tiempo como conocimiento inscrito en ese lugar (*localización*

como conocimiento lugarizado) en forma de memoria o como medicina tradicional. Igualmente implica conexiones -no solo en forma de corredores biológicos, sino también comercial por el uso que se hace de la madera que se saca de ellas- con otras áreas del valle del Patía, así como distribuciones, porque se encuentran en diferentes zonas de la geografía patiana. De esta forma las vegas representan un espacio ambivalente en la medida en que por un lado significan una cosa y además implican otros procesos. Dicho de forma sintética: *en el día son espacios domesticados, y en la noche, adquieren agencias, que responden a lógicas y “cosas” distintas a lo humano.*

Finalmente, un elemento que se articula con las vegas y rozas corresponde a la categoría espacial de isla. Este término en geografía puede corresponder a una variada gama de lugares con diferente significatividad espacial y cultural. Así por ejemplo, una isla representaría extensiones terrestres rodeadas de agua por todos sus lados menos en su superficie. Igualmente, para los geógrafos las montañas, desiertos, bosques, son islas. Es decir, algunas áreas que concentran suficiente riqueza en términos de la diversidad de las especies, y que se encuentran condicionadas por factores geográficos (clima, corrientes de aire, tiempo, geomorfología, ríos, flora y fauna) tienen unas singularidades resultado de su relativo aislamiento, que hace que puedan ser conceptualizadas como islas. Es decir, para un geógrafo, las montañas son islas. Pero a estos procesos, ocurridos en miles de años los ecólogos le denominan biogeografía de islas. Sin embargo, mi interés gira en torno a entender cómo la gente en el valle del Patía piensa y construye aquellos espacios que denomina islas.

En la descripción de una isla patiana tiene como extensión aproximadamente 1 ha., ella va a incluir entre otras cosas, un potrero o un espacio en el que a determinadas horas se llevan a pastar a los animales que se requieren para las labores diarias. De este modo, caballos o terneros se dejan en el potrero que está en la isla. En esta área generalmente se mantiene *limpio* y privilegia cierto tipo de árboles frutales, así como otros de orientación silvopastoril. Las islas patianas son espacios localizados en las zonas de inundación de los

drenajes, precisamente esto es lo que les otorga la particularidad de isla en la conceptualización cultural. Finalmente, estas zonas reflejan el carácter ambivalente y transformador de un espacio. La isla se puede convertir en vega y roza, depende de los

Figura 21 Isla en el valle del Patía

propósitos con que la gente quiera usar el espacio o territorializar.



Fuente: Elaboración propia con base en taller sobre territorio con comunidad del Carmelito, 2017.

En ese sentido, si una isla se va a convertir en roza, adquiere sentido el “adentro” y “afuera” en la construcción de territorio de acuerdo con lo planteado en las páginas precedentes. No obstante, la isla no debe pensarse como un contenedor que recibe cosas u objetos. Ellas adquieren agencia propia, a partir de la dinámica de los drenajes y del

clima. De tal suerte que, resulta relativamente más sencillo que la isla se haga una roza a que se convierta en una vega. Para que esta se haga vega, se necesita dejar que le salga suficiente *monte* y éste a su vez crezca lo suficiente. Por último, esta descripción muestra como las islas, pueden ser espacios que son susceptibles de ser transformados, a partir de diferentes prácticas culturales, y en los que la conceptualización sobrevive al cambio en las dinámicas del área, así los cambios en los meandros de los ríos o las quebradas no implican necesariamente que un lugar deje de ser llamado isla. Lo asociado a ella sobrevive lo suficiente en la memoria espacial.

En resumen, se ha podido observar cómo las rozas, islas y vegas, corresponden no solo a formas en que se conceptualiza un espacio, sino, además, a modalidades mediante las cuales se construye territorio en el valle del Patía. En ellos se aprecia explícitamente, no únicamente, el modo en que este proceso se da, sino cómo a partir de las vegas, rozas e islas el territorio obtiene agencia, configurándose como un espacio dinámico, móvil y vivo.

6.3 Los viejos nos enseñaron y uno aprende eso: mundos y territorialidades en el “adentro-adentro”.

La ganadería como actividad económica y cultural se expresa en todos los ámbitos de la vida cotidiana en el valle del Patía. Ella articula, sitúa, mapea y construye el “adentro”-“afuera”, por ende corresponde a ambas cuestiones. En esta se enlaza la conexión, extensión y localización como principios geográficos fundamentales para entender los procesos de construcción de territorio por parte de la gente negra patiana. En este contexto, mi propósito fue evidenciar el modo en que la gente construye territorialidad en el marco de estos procesos entre el “adentro” y “afuera”, a partir de la actividad ganadera. No sobra comentar que entenderé principalmente la ganadería como un factor que influye en la construcción de territorialidad, y por lo tanto dejaré a un lado la cantidad, calidad y precio de reses que entran y salen del Patía hacia otros espacios. Sin embargo, no sobra comentar

que la actividad que históricamente han desarrollado los patianos ha sido la ganadería. Esta se expresa en sus pluriversos cosmogónicos. Mitos, anécdotas, leyendas, muchas de ellas están atravesados por historias de vacas, toros y caballos. Así, por ejemplo, un bambuco patiano en sus estrofas dice lo siguiente:

Juan Marciano tiene un macho, Juan Marciano tiene un macho, que le llaman Merenciano, que le llaman Merenciano. Le echan cincuenta vaqueros, le echan cincuenta vaqueros, merenciano está en el llano, merenciano está en el llano. Aburrido de mi suerte, aburrido de mi suerte, se pasó al camino real, se pasó al camino real. Hube vaca hube toro, hube vaca, hube toro (...) Me pescuezo no es de palo, mi pescuezo no es de palo, ni echura de carpintero, si quieren que yo les cante, demen un trago primero, demen un trago primero. (Son del tuno, bambuco el merenciano)

Como se puede apreciar, a lo que hace referencia este bambuco es a un toro llamado Merenciano, y el cual se les dificulta agarrarlo, por ello es necesario mandarle “cincuenta vaqueros”. Al mismo tiempo, su pescuezo no es de palo, ni hecho de carpintero, y si quieren que les cante, *demen un trago primero*, indica cómo las fiestas eran y siguen siendo celebradas con este tipo de mensajes que se refieren a la vida cotidiana de la gente. Esto se alimenta de la memoria del lugar, que se inscribe en prácticas del “adentro” y “afuera”. En una entrevista, un habitante de la vereda Pueblo Nuevo en el valle del Patía, me comentó acerca de su conocimiento del ganado.

La ganadería la aprendí ahí mismo en Patía, en la hacienda el Cairo, a mí me gustaba mucho la vaquería. Cuando me fui a trabajar a la hacienda Versalles, tenía 9 años. De maneador de vacas de ordeño. Maneaba ya unas vacas, me les metía y como que pensaban que era un perro y allá me tiraban de una patada. Y me le aventaba sacudiéndome, volvía y las maniataba, esas novillonas y ahí fui aprendiendo, hasta que aprendí a manejar ganado, vacunarlas ordeñar (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Lo anterior implica que la ganadería es una actividad o práctica que se va aprendiendo desde la más tierna infancia. Evidentemente, gran parte del trabajo con vacas que se realiza

desde niño no tiene nada de tierno. De hecho, gran parte de mi vida ha estado atravesada por el *ir a rodear las vacas u apartar los terneros*. Sin embargo, más allá de mis apreciaciones, a través de la ganadería se conoce, experimenta y construye territorio. Las personas que trabajan con ganado son las que, en términos de extensión, conocen más el valle. Así por ejemplo, el entrevistado, decía que él hizo vaquerías en la hacienda “Versalles y de ahí ya me fui yendo. Me fui pa la Fonda, estuve en Piedra sentada, en El Hoyo aprendiendo a vacunar” (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Esto en una ligera aproximación, podría pensarse a partir de dos elementos. En primera instancia, realizar vaquerías en diferentes haciendas del valle del Patía y al interior de las mismas lleva a identificar o distinguir los espacios que configuran al Patía, es decir, la persona posee un conocimiento así sea a vuelo de pájaro de una escala amplia de las planicies y lomas de este espacio interandino, pues distingue donde están los ríos, cochas, potreros, nombres de las veredas, haciendas, y en algunos casos, dependiendo del tiempo que se lleve trabajando en una propiedad, hasta el nombre de las reses. Y en relación con esto último, viene el segundo elemento a distinguir, y es que *aprender a vacunar*, es una forma de conocer y aproximarse a ellas, pues también implica saber qué tipo de lazos se deben usar, cual es el lugar donde se vacunará, el área del cuerpo donde se aplicará la inyección, así como el tipo de árboles en los que se debe amarrar una res para que sea vacunada. Para inicios de la década de los años sesenta, al parecer el uso de vacunas era plausible, según el siguiente relato:

Todo el tiempo se ha vacunado. Toda la vida. Lo que pasa es que el ganado, hay unos modos de vacunar. Antes se vacunaba el ganado más era con sorinan, el sorinan es en la cola. La puntica de la cola de la vaca o del animal que sea, con una navaja. Usted llega y lo corta en todo el centro, con la punta de la navaja saca usted un poquitico, lo que coja la punta de la navaja y le echa. Lo sella y ya, esa es la vacunación. Pero ahora no, ahora es muy distinto, creo que es con inyecciones... y alguna gente hasta ahora vacuna con secreto, pero como eso no lo sabe todo el mundo. Entonces unos curan con secreto, otros curamos con

especifico⁶⁸ (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

No obstante, la ganadería no se agota aquí, la actividad ganadera tiene sus jerarquías. Se inicia como vaquero, y a medida que se va aprendiendo del oficio se adquieren otras responsabilidades, vacunador, enlazador, ordeñador, cada uno con funciones específicas. Sin embargo, estos oficios se articulan entre ellos, por lo tanto, un vaquero puede ser, vacunador, enlazador y ordeñador, dependiendo de las responsabilidades que le asignen y de la experiencia adquirida. En el caso de individuos como Luis Ángel, que desde niños interactuaron con las vacas, cuando ya están jóvenes y tienen mujer e hijos, pueden ser mayordomos de alguna hacienda o finca. En este cargo:

de mayordomo cuando uno está en una hacienda, sus tareas es manejar el ganado. Manejar el personal, mandar las personas con buen trato, buen respeto. el manejo del ganado es meterlo al corral, saberlo manejar, no gritarle al ganado. Al ganado no se le puede gritar en el corral porque se altera, se asusta o se enoja. No hacer traquear perreros. En los potreros si se puede hacer traquear los perreros, pero pues para que el ganado entienda que tiene que ir al corral, pero pues en un trato. Como manejar usted un niño pues, tratarlo como usted trata una persona. Estar pendiente al corral y ahí sea para vacunarlos, sea para marcar, sea para capar, pa lo que sea. Depende pues, pa que lo mete uno. Hay varios oficios. Si usted mete un animal pa marcarlo, es pa marcarlo. Para curarlo, que tengas gusano, que tenga un rayón alguna cosa. Le echa la sal, maniarlo y tumbarlo (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Visto desde la perspectiva de alguna gente negra, el ganado representa un “adentro” más que un “afuera”, ellos tal como dice el interlocutor, tratan como si fuesen personas a las vacas en la medida en que le son asignados nombres, se evita golpearlos, y alguna gente negra incluso, procuran no venderlos para que sean pesados en el mercado del pueblo. La relación humano-no humano aquí adquiere diferentes matices, se hace de una *ambivalencia interdependiente*. La anterior cita está atravesada por esto, pues quien comparte su conocimiento con quien escribe estas líneas a través de su relato es un hombre

⁶⁸ Nombre cultural asignado a la creolina.

negro del Patía, es ganadero, ha sido vaquero y mayordomo de algunas haciendas. Por lo tanto, su relato estaba cruzado más por su experiencia personal con sus propias vacas, que con las de sus jefes o patrones como son denominados los administradores de estas propiedades. No obstante, una cosa no suprime a la otra, es decir, la diferencia entre las formas de administrar, buscar, identificar las vacas, sean propias o no, no se altera significativamente, pues los conocimientos adquiridos en un lugar se replican en el otro. Independientemente de si alguien es mayordomo en una hacienda o tiene su finca, a:

uno, si le toca madrugar. Si por lo menos dígame usted como hoy, como mañana le toca que madrugar le dicen a uno hay que ir a recoger un ganado a tales horas al corral. Entonces uno tiene que levantarse a las 4 am. Se levanta uno a las 4 am, a las 5:30 a recoger su bestia, la ensilla, toma tinto⁶⁹ y se va (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Las vacas generalmente están en potreros que tienen algunas áreas despejadas, otras con rastrojos y también vegas. En este sentido, una de las primeras cosas que debe hacer un vaquero es buscar y encontrar el número total de reses que tiene la finca. Estas actividades se hacen muy temprano en la mañana, normalmente antes de ordeñar, sin embargo, en las personas que viven de la leche, primero ordeñan y después indagan acerca del ganado que les haga falta. Los animales se buscan a partir del *rastro*, pero ¿cómo se rastrea?:

las vacas se buscan arriándolas (...) un animal, que esté en un monte espeso o enterrado como en esa loma, pues toca buscarlo desmontándose de la bestia, hay que bajarse y rastrearlas a pie (...) *A pie se rastrea mirando las huellas*, de todas maneras, los animales dejan las huellas. Si uno va rastreando, por ejemplo, que sea un solo animal, uno lo rastrea porque si esa vaca se va corriendo, ella deja el rastro o va cagando entonces ahí ve uno la mierda fresca. Y por ahí se va uno hasta que la encuentra. Entonces se va uno buscando ese animal por las huellas y lo encuentra, así haya más animales. Pero uno se va por donde el animal piso y empastó, o el animal va corriendo y va cagando. (...) ¡Ay! A mí me tocó una vez en Méndez, estaba haciéndole una vaquería a Ezequiel, y ese tenía un animal. Pero eso era una vaca grande, no lo esperaba uno. Y corra y corra ese animal por el monte, y no encontraba sino la trilla, que es el monte, por donde pasa ella, usted se va por un monte y medio tiene que quebrar una mata o algo, o hacerlo

⁶⁹ Café negro

para un lado para poder pasar. Entonces esa es la trilla. (...) Entonces pasa uno por ahí, ya ve una la trilla, busca la trilla hasta que la encuentra. Lo que pasó en Méndez es que la estábamos enlazando, buscándola pues pa' cogerla. Ella era muy arisca, alcanzamos a verla, como de aquí allá a esa casa que tiene la tubería. Allá está, y tenía que subirse una persona a los filos para mirarla, entonces estaba por acá el otro buscándola: "a donde está, por donde esta", buscaba uno hasta que la encontraba, cuando ya la encontramos ahora si atrás de ella hasta que la cogimos (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, 09 junio de 2019).

La ganadería que se desarrolla en estas planicies no es aislada, ella tiene diferentes nexos a partir de los cuales interactúan mundos, conocimientos, formas de hacer en el "adentro". En suma, lo que en este trabajo he denominado *conexión*, *localización* y *distribución* adquiere inteligibilidad en esta práctica. Como se puede interpretar de la anterior intervención: la vaca se encuentra a partir del *rastro*, lo cual implica un desplazamiento, que se hace por matorrales, montes y vegas, a pie o en caballo, esto conlleva implícitamente una *conexión*, *localización* y *distribución* en la medida en que se debe pasar de un punto X a otro Y, sugiere una serie de conocimientos lugarizados o localizados. Por último, es distribuido en tanto que, encontrar un animal configura un proceso de búsqueda en las zonas por donde va dejando huella, a partir del pasto pisoteado o la trilla.

La práctica ganadera actúa en un proceso *local* entre el individuo y el animal, y al mismo tiempo, en uno *regional* en tanto que implica que el primero tenga una serie de destrezas y experticias en el valle interandino. No obstante, el nexo entre la persona y el animal se amplía a otros aspectos de la vida cultural. Así, *castrar* o *capar* a los animales machos, supone una serie de conocimientos anclados al lugar. Pues para ello son claves las fases de la luna. Durante la luna llena:

no se puede, tiene que ser en luna cuando ella ya quiere voltear que le faltan por ahí 5 días pa cambiarse, ya cuando ella se está poniendo chiquitica por la noche 5 am o 6, usted ve que ella ya está volteando, entonces cuando ella está volteando que la ve así de chiquitica, cuando ella sale acá, ella ya viene de allá pa acá, ya uno sabe tiene 5 días, 6 días, 7 días. Entonces ya a los 5 días ya puede capar uno

ya después de que voltio, pero antes de voltear que esta grandotota tiene que dejarla que merme y que se ponga chiquitica, por ahí que le falten 5 días para irse, para voltear, también se puede capar, pero de resto no, porque se muere el animal (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

La narración de Luis Ángel es desde su experiencia como ganadero, vaquero y agricultor negro y originario del Patía. En la conversación, después de compartir desde su perspectiva la importancia de castrar a los animales machos tanto en la ganadería como en la porcicultura por los rendimientos económicos que esto ofrece, es decir, los novillos y cerdos que están castrados crecen más rápido y con mayor peso que los que no lo están, enfatiza en las fases de la luna, no solo en la ganadería, sino en la vida cotidiana de la gente. Según el entrevistado, *“la luna se usa para capar, la luna se usa para sembrar, cualquier palo que usted siembre, cualquier mata que usted siembre nosotros usamos la luna”* (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).. Es decir, la luna está íntimamente articulada con los “adentros”. Ahora bien, la luna:

(...) no solamente yo la uso, sino que la luna todo el mundo que sepa de agricultura tiene que usarla, porque hay mucha gente que dice que no: “que ¡ay! hoy está la luna biche para sembrar” y mucha gente dice que “no, yo no voy a sembrar en la luna, voy a sembrar en la tierra” le contestan a uno así. Pero eso es una ignorancia de la persona, porque si usted siembra una mata en la luna biche se le cae. La mata se cae. El uno que se cae, con cualquier vientecito ella se cae, porque no tiene buena raíz. Otra cosa que se eleva crece la mata, si es maíz no se le da nada, y eso son unos cositos chiquiticos. Si es plátano se le caen y tampoco, son 2 o 3 platanitos que da, y altísimo como una casa. En cambio, usted siembra la mata, así como le digo para capar, que este la luna buena para capar y todo, entonces si se le da bien la yuca, el plátano, la caña, lo que usted quiera sembrar. Para capar, vuelve y le repito la misma cosa (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

El anterior relato articula diferentes elementos en los que me interesa complementar algunas cosas. En anteriores entrevistas, sobre la luna se hacía hincapié en el papel de ésta en las rozas de maíz. Sin embargo, esta descripción explica que las fases lunares atraviesan otros aspectos de la vida cotidiana. De hecho, en conversaciones en mi infancia con un

anciano de mi pueblo, él decía acerca de la importancia de la luna en el momento de hacer hijos y aplicaba el mismo principio explicativo que Luis Ángel usa para las plantas. De este modo entonces, la agricultura, ganadería, conocimiento de las fases de la luna, se funden en la vida cotidiana. No pretendo con esto, establecer una visión monista de las formas en que la gente se relaciona y co-construye su entorno.

Me interesa más bien explicar y describir como el “adentro” se recrea y re-configura de maneras múltiples y a veces contradictorias. Así, por ejemplo, las fases de la luna, de acuerdo con mi interlocutor, no influyen en todo, sino más bien, con los procesos y dinámicas que implican movimientos de crecimiento de la vida y de *desmonte*, es decir, péndulos que suponen entradas y salidas. Dicho en otras palabras, las fases de la luna participan en procesos de construcción de territorialidad, a partir de prácticas como la ganadería, la agricultura y el cortar árboles, los cuales, a su vez son desarrollados por la gente negra, bajo sus propias lógicas culturales en el “adentro”.

De acuerdo con lo que puedo interpretar de la conversación con Luis, es que él le asigna una serie de criterios o valores de importancia a las actividades que implican las fases de la luna. Por eso, su descripción sobre algunas actividades fue más extensa que sobre otras. Sobre la influencia de la luna en la pesca, sostiene que *“no tiene nada que ver con esto. Con la luna no”* (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019). Pero esto último, se debe a que probablemente, él no ha sido un pescador activo, es decir, aquellos que van a los drenajes, tanto en el día como en la noche, buscan en las cuevas, meten sus manos en éstas, usan atarrayas y distintas trampas para atrapar peces. Su interés ha sido la ganadería, pero eso no necesariamente implica que no pueda decir nada acerca de la pesca en épocas pasadas:

antes llovía más que ahora. Antes crecían las quebradas, los ríos. Cuando la quebrada crecía, esa quebrada grande se crecía que salía a los potreros. Eso sí lo puede decir su mamá o cualquiera. Los pescados quedaban en el potrero. Nosotros íbamos acá a pueblo Nuevo con una costalilla y llenábamos esa costalilla. Eso era en el potrero, que ya cuando se secaba el agua ellos quedaban ahí nadando. Barbudos y sábalos. Ahora no, ya ahora no hay ese pescado. Pero antes sí, antes quedaban en los potreros, pregúntele a su mamá, eso se cogía. Allá como era plano entonces la quebrada abre (De Patía pa allá eso es plano, la

Hacienda el Cairo) Que día fue que, la semana pasada. Creció y se salió abajo ahí donde Leonardo. De la hacienda el Cairo para allá, todo es plano. Esa quebrada se salió, que le faltó un poquito, como de aquí donde estamos nosotros sentados a la central, de salirse a la carretera (...) por eso le digo, allá se abre porque allá es plano. Entonces la quebrada se abre de acá del puente donde sale un pal burro y de ahí se abre y de ahí comienza a abrirse... usted no ha escuchado que donde es el Puro, el Juncal y la Loma todo eso lo baña la quebrada, porque allá si abre. Y entre más abajo hay más zanjones-¿qué pasa? Que la quebrada crece más y coge más fuerza y los zanjones le ayudan. Por lo menos está quebrada, aquí en el cementerio, más abajito, le cae zanjón hondo, eso mantiene seco, pero en la lluvia eso se crece. Yo no sé dónde nace ese zanjón, me parece que, en Miraflores, porque ahí donde Arnubio hace dos años que yo trabajaba con él Un puente de palo que uno tiene para pasar ese zanjón, ese lo tapaba, lo tapa que uno no puede pasar. Y entre más acá abajo es peor, porque acá abajo sea hueco cae en todo el puente que pasa uno para Angulo, y ahí más abajo hay otra zanja. Y hay otras zanjitas más pequeñas, que cuando está lloviendo duro todas esas aguas de las lomas caen allí entonces por eso la quebrada coge más fuerza (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019)

Hace tres décadas Silvia Rivera Cusicanqui, llamaba la atención acerca del potencial epistemológico y teórico de la historia oral. (Rivera Cusicanqui, 1987). Lo oral en el Patía, es parte de un sistema cultural, en donde las experiencias de vida individuales y colectivas están formadas por distintos estratos, cascaras y caminos en el “adentro”. No pretendo convertir esta entrevista en una narración que siga una estructura lineal, en efecto, tal como cuando se rastrea un animal, las rutas que se deben tomar son disimiles. La anterior cita es un reflejo de ello, en donde “la interacción entre el pasado y el presente corre por diversos caminos en una sociedad” (Rivera Cusicanqui, 1987: 9). Los tópicos trazados por Luis ángel en relación con la quebrada son variados. Sin embargo, algo que me llamó poderosamente la atención es su idea o más bien principio explicativo, según la cual, la quebrada se *expande*, entre más plana es la zona, y agarra más *fuerza*, cuando recibe más agua de diferentes drenajes. Según él, esta es la razón para que algunas veredas que están situadas más abajo se inundan.

Se combina en el relato un antes y ahora, qué ha cambiado y qué se mantiene. Esto es una constante en la mayoría de las entrevistas o historias de vida compartidas, y se enfatiza en

mayor medida, en un pasado que ya no existe. En prácticas que ya no se dan, para Luis Ángel en su niñez se debía ser:

muy respetuoso, por una parte, respetaba uno a todo el mundo. Uno encontraba esos mayores por ahí y tenía que arrodillarse, de rodillas, la bendición o el nombre de dios como fuera, pero tenía uno que hincarse, fuera quien fuera, no es como ahora que es como un animal. Antes era la bendición, muy respetuoso, saludar con cariño. Sino lo hacía uno así, llegaba uno a la casa ese señor y les contaba a los papas de uno y ahí mismo le iban dando. Tenía que arrodillarse, y pedir la bendición. No es como ahora, nadie respeta ni nada ni los hijos (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Así como el Patía se re-crea constantemente, lo hace la visión de mundo de sus habitantes. Luis Ángel ha enseñado a ellos parte de lo que aprendió, lo que pasa es que no a todos les gustó. Uno de sus hijos menores:

Sabe capar, sabe marcar, de todo lo de la ganadería. Si, ellos aprenden lo que le enseñan a uno. Uno les enseña a sus hijos o que le enseñaron a uno. Y los hijos de ellos le enseñan lo que uno le enseñó y ahí se va. Ahora no es como antes, los niños de ahora tienen otra mentalidad, ya no les gusta eso. Eso era antes que uno le gustaba sus cosas y le gustaba aprender (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019)

Frente a esto vale la pena insistir que en un territorio, no solo cada generación se inventa nuevos conceptos, lenguajes espaciales, formas de transformar el territorio, entre otras, sino que entre individuos de un mismo territorio hay sustanciales diferencias, y los atributos que alguna gente es capaz de observar en un espacio, para otros corresponden a espacios vacíos y para algunos son fugaces.

En una tarde entre mediados de marzo de 2019 caminando con una colega del mismo lugar de origen, mientras recorríamos pasábamos por una carretera en la que a ambos lados había alta vegetación. Nosotros íbamos atentos a cualquier cosa que pudiéramos ver, oler y escuchar. Me llamó la atención una planta cuyo olor en sus hojas era a cebada. Para mi amiga esas plantas evidentemente no tenían el mismo olor, y le causaban cierta repulsión.

Sin embargo, mientras transitábamos y tomábamos fotografías, empezamos a encontrarnos con gente que ya salía de sus jornadas de trabajo. Ellos descendían en sus caballos desde el cerro en el que estábamos. Mirándonos atentos, algunos de ellos con miradas extrañas al ver a un hombre y una mujer *jóvenes* en aquel lugar solitario, situación por la que nos reíamos con mi colega. En uno de esos momentos otro hombre que venía a caballo nos miró y se detuvo instantáneamente, su mirada no era hacia nosotros, sino hacia el pasto. Se hizo a un lado del camino, y nos señaló que muy cerca de nosotros estaba pasando una serpiente. En tanto miramos hacia el pasto, observamos algo que se movía con rapidez en el pasto y giraba como si fuese un pedazo de palo. Ni mi amiga ni yo teníamos la suficiente destreza y experiencia en prácticas del “adentro” como para observar con detalle, las diferencias de movimientos en el pasto. Para el hombre que pasaba y nos salvó de un susto era más fácil ello, pues es vaquero y seguramente con frecuencia está buscando el rastro. Nuestra dificultad en observar y detallar lo que se movía en el pasto, se explica en el hecho de que no todas las personas experimentan y construyen el territorio de la misma manera. Éste es sujeto y objeto de una construcción material y simbólica en la cual, “un mismo fenómeno, una misma realidad, puede ser construida de diferentes formas en función de distintos puntos de vista” (Lindon, 2011: 9), pero, a la vez, de diversas experiencias.

Lo anterior me lleva a pensar que el “adentro-adentro” se construye y re-crea para los patianos a partir de diferentes viajes o desplazamientos. Éstos a su vez, siempre van impregnados de texto. Es decir, son objeto de interpretación. Del mismo modo en que cuando viajamos tomamos nota de lo que acontece en nuestro alrededor, en el Patía, se observa, identifica e interpreta rigurosamente lo que acontece en el ámbito. El ser humano es un agente geográfico, los patianos son actores que coreografían y se sostienen con destreza en el “adentro” que es construido material y simbólicamente. Por ejemplo, para Luis Ángel, “*el agua es tan bendita, y tan poderosa, que usted la golpea y se va*” (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019, énfasis añadido). Esto tiene sentido en relación con lo comentado en unas páginas atrás acerca de

la importancia de los ojos de agua, a los que Luis Ángel llama vertientes, pues “por encima de nuestra cabeza no hay un solo cielo, sino millones” (Bailly, 1989:12). En los pies como caminantes se esconde, también no un solo mundo, sino cientos. “Los pasados, presentes y los futuros se entretajan para crear un ambiente que solamente un análisis pormenorizado permitirá comprender en su sutil riqueza” (Bailly, 1989:13).

En mi familia hay gente que se dedica a la agricultura, minería, ganadería, y que tiene amplios conocimientos sobre plantas medicinales. Sin embargo, en lo que a mí respecta, nunca practiqué intensamente estos oficios. Pero siempre he sido muy atento a lo que se dice en los variados temas de conversación que tenemos, pero jamás había escuchado o leído que las aguas no deben ser golpeadas. “No puede existir una visión única de un lugar” (Bailly, 1989:13), sostiene Antonie Bailly, geógrafo francés. El individuo cuando golpea el agua y observa que esta se marcha, está otorgándole significado esa área, convirtiéndola en lugar, pero al mismo tiempo, el agua también lo está produciendo a él, en tanto que adquiere agencia y busca otra zona en la cual salir, al menos dentro del marco explicativo del “adentro” que se le asigna a este elemento. Luis Ángel comenta lo siguiente:

Usted golpea el agua, por lo menos una vertiente, pa´ que me entienda. Hay una vertiente como ese que tiene Dimas, usted lo encuentra y ve que corre el agua, entonces se le merma el agua y usted comienza a golpearlo con una vara con una pica, a darle con una pica si tiene lajas, se seca se pierde, las venas se pierden. El agua revienta aquí, y usted le golpea aquí y el agua se va de aquí y puede soltar más a arriba o más abajo (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

El “adentro” que es mediador entre la experiencia y los modos de hacer se puede apreciar de manera rigurosa en la construcción de los aljibes o reservorios de agua subterráneos. Durante el proceso de mi trabajo de campo, lo combiné con otras actividades que buscaban la recuperación del bosque seco tropical. En nuestro proyecto una de las cosas que se planteó fue la necesidad de construir un aljibe. Encontrar un maestro que supiera de eso, fue relativamente fácil. Wilder quien fue el maestro contratado para el aljibe, me explicaba

que solo a partir de la experiencia se podía identificar cual era el área idónea para elaborar el hueco de donde saldría agua. Cuando lo acompañamos a ver el lote donde se construiría el aljibe, buscó en varios lugares. Uno de sus comentarios fue que éste no podía estar muy cerca de la quebrada, pues si se hacía cerca de un drenaje se encontraría agua a poca profundidad.

Igualmente, otro de los *datos* que dijo el constructor fue que los aljibes no pueden construirse en la época de lluvia por esta misma razón: el agua se encontraría a muy poca profundidad, por lo tanto, en el verano cuando el agua se filtra más, quedaríamos sin agua. Le encontré mucha lógica a su explicación, porque el lugar en el cual se hizo la obra es un área en la que se puede observar que hubo un ojo de agua o por donde corría el agua. Esta era la clave; ubicar los huecos o zanjas por donde se identificaba que había corrido agua o por lo menos en las épocas de lluvia quedaban pozos. Según Luis Ángel, *el lugar se busca mirando*, y en las partes bajas. En las lomas también se puede hacer, pero según lo que he visto se requiere de un esfuerzo económico sustancial y el agua no sale a los 8 o 10 metros, sino a 30 metros o más. Luis, comenta y explica lo siguiente:

Allá donde Joselito, en medio de la casa de Joselito con el rancho de su mamá, hay un virtiente bravísimo. En la quebrada donde Joselito. El virtiente está en medio de Joselito con el rancho de su mamá. Ahí hay un virtiente en la quebrada, que baja de la loma y cae allí. ¡Pero bravísimo! cuando estuvieron los de INVIAS trabajando en la ampliación de la carretera panamericana, ellos tocaron esa agua, y eso no los dejaba trabajar (...) Cuando es en un sitio plano lo ubica uno en el verano no. Los aljibes siempre se buscan en el verano, entre más bravo sea el verano más ligero busca usted un aljibe porque lo va a necesitar, y le sale más agua. Porque le queda con agua. Por ahí en agosto usted hace un aljibe de 7-8-9 metros que le quede con agua, porque siempre uno hace un aljibe que le quede con agua. Porque en el invierno se le va a llenar. Porque si en el verano le queda con unos 5-6 metros de agua, tres metros de agua que le quede, en el invierno se le llena. Pero aquí en Patía ha habido que si quedan con esa cantidad (...) en el plan para buscar un virtiente de agua, usted mira un pedazo donde está verde y en las lomas siempre busca los zanjones, las zanjas. Entonces allí usted busca ese coso, y usted puede hacer eso acá abajo...coge esa agua de las venas, porque las venas bajan. Uno ve donde puede hacer un aljibe, no es que uno lo hace así a la

loca. Tiene que buscar un sitio, hay mucha gente que es muy buena para eso (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

De este comentario se puede concluir varios elementos articulados. El primero es que, esto representa el “adentro” como localización en la medida en que se responde a un conjunto de conocimientos lugarizados sobre una práctica, el significado otorgado a esta y la función que tiene en la vida cotidiana de los patianos. El segundo, es que implica una serie de movimientos o desplazamientos, siguiendo la ruta de las zanjas, para más abajo ubicar donde es el lugar más adecuado para hacer el aljibe. Es decir, implica una conexión entre montaña y plan, catalizado en el pozo y vehiculizado por el conocimiento que la gente tiene tanto de las lomas, como de las planicies. Un tercer, y último elemento es que los lugares donde se construyen los aljibes tienen diferentes distribuciones. De esta manera, el territorio se domestica a partir de la conexión, localización y distribución articuladas en el “adentro”.

Sin embargo, algunos territorios que están en el “adentro” no son fáciles de domesticar desde planos simbólicos. De esto, la gente habla, sin embargo, la mayoría son precavidos a la hora de emitir juicios. No obstante, es algo que entre patianos se habla con relativa naturalidad. Debo confesar que con Luis Ángel tengo la confianza suficiente, y claramente no me ve con ojos de investigador, sino como un patiano más. Las analogías y ejemplos son parte de su lenguaje explicativo y del cómo le enseñaron a transmitir las ideas. Me dice que, en espacios con determinadas características se dan ciertas situaciones que los hacen *pesados*. Tenía la intuición de que estos lugares para que una persona los perciba bajo esta modalidad, tenían que ser boscosos, donde hubo algún atraco o la muerte de alguna persona.

Él sostiene que generalmente dan nervios cuando se pasa por un espacio pesado, “eso viene uno en la carretera y le maneán⁷⁰ las bestias, que parece que usted se metiera por una parte como donde hay harta zarza” (Luis Ángel Vargas, comunicación personal,

⁷⁰ Atar con cuerdas a los caballos en los que vaya montado el jinete.

vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019). En este aspecto la gente reconoce que las miradas y construcciones sobre el territorio son subjetivas y dependen de la persona. Un vecino ya fallecido me contaba que cuando era niño iban a cierto charco, donde les decían que salían espantos, decía que él iba y nunca miró, ni pudo encontrar absolutamente nada. Geografía, experiencia e imaginación (Lowenthal, 1962), se articulan en el siguiente relato:

Todos nosotros no sentimos las cosas. Hay gente que no siente nada, que le da como recelo, esa vaina de pasar por la carretera. Y usted va en un camino y digamos de aquí pa´ abajo, usted va para Angulo, vamos juntos, nos vamos. Y usted siente algo, usted puede sentir algo, yo no siento. Y usted: “hay vos no viste esto, y usted no oyó tal cosa” (...) y yo: no yo no oía nada. Pero usted si ve. Pero hay personas que tienen como *sentido de ver* esas cosas, otros no las vemos. Eso ve uno le manejan las bestias, ¡claro! eso viene uno en la carretera y le manejan las bestias, que parece que usted se metiera por una parte como donde hay harta zarza(...) Comienzan las bestias como a manearse, como que no pueden caminar a brincar como a defenderse de ese monte, pero es que eso es cosa mala. ¡eso sí es cosa mala! Antes si había eso, diga usted se iba uno por esa parte así en ese camino, se encontraba uno un perro con la boca llena de candela, aquí no más, aquí en Tierra blanca yendo para Miraflores. Vea allí pasa uno a media noche, 1-2 am, si usted va a caballo se le monta un muerto en lanca⁷¹, siente usted ese peso, y la bestia como que siente ese peso (...) no sé si fue que ahí mataron a alguien o hubo un entierro, pero ahí lo espantan a uno. Se le crece a uno la cabeza grandísima (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

La variedad de experiencias en cada persona es singular. Aquí el lugar escapa a la descripción de los atributos materiales, y su performatividad se asocia con simbolismos inscritos en la memoria del lugar. Es decir, se establece un sentido del lugar móvil, en donde después de la 1 de la mañana, *siente usted ese peso* y la explicación de ello, es que seguramente ahí *mataron a alguien o hubo un entierro*. No obstante, no toda persona, tiene el *sentido de ver esas cosas*.

⁷¹Corresponde al área entre la cadera y la grupa del caballo

El hecho de que el caballo sea maniatado cuando pasa por un espacio pesado, se debe a que la gente piensa que nuestra capacidad de percibir como seres humanos tiene límites específicos. En contraposición al humano, para los caballos, y “muchas criaturas, el entorno es más audible y más fragante que para nosotros” (Lowenthal, 1962:248). Las visiones representan esos seres que se localizan en *espacios otros* o heterotopías (Foucault, 1986). Esto es, lugares que se contraponen a las lógicas hegemónicas de un área determinada. El espacio pesado entonces, no es solo un espacio simbólico, es también material, en el cual el control territorial o la territorialización, es ejercida por el descabezado, perros que echan candela, las visiones o fantasmas, es decir, por otros seres que ponen en peligro la vida de las personas. Son otros seres, en tanto que no son humanos y además adquieren agencia, al menos entre los más viejos -y algunos jóvenes-, no se duda de su existencia.

Estas visiones fueron estudiadas para el caso del Chocó por el historiador Jaime Peralta Agudelo, ellas, al igual que las del Patía, agreden a las personas y ponen en riesgo su existencia, y en el caso de espantos como el Duende, buscan descivilizar al habitante negro, y llevarlo a una naturaleza primigenia (Peralta-Agudelo, 2012). Sin embargo, los lugares en los que se manifiestan estas visiones para el Chocó son donde “el hombre no es protagonista absoluto de la relación naturaleza/sociedad y, por ende, está obligado a pensar con mayor detenimiento los términos de su interacción con el entorno biofísico” (Peralta Agudelo, 2012:125). En contraposición a esto, en los espacios pesados en el valle del Patía, el ser humano si ejerce un dominio en la interacción con su entorno. Es decir, algunos espacios pesados no son áreas cuya naturaleza biofísica no ha sido transformada. En lo que, si coincido con Peralta Agudelo, es que esos lugares concentran “la energía o fuerza primigenia de la naturaleza, se les teme y como no se pueden controlar, se indica que se deben respetar” (Peralta Agudelo, 2012:127).

Los espacios en los que sale *cosa mala* pueden ser dominados materialmente por el ser humano, sin embargo, no simbólicamente. Un espacio pesado es un lugar espantoso que

aterroriza a los patianos. Se dice, que solamente las personas que tienen las pestañas largas son capaces de ver esas visiones. Experiencias relacionadas con estos espacios son parte de mi memoria personal. Las narraciones sobre aquel descabezado que le salió a un conocido en los noventa, y se le subió atrás en el caballo, porqué se le había hecho tarde en la noche fueron y son una constante. Igualmente, un familiar ya fallecido comentaba su experiencia con un espíritu de esos. A él, un descabezado se le apareció en la carretera y lo asustó. La consecuencia de estos *encuentros* generalmente no pasa de ser un susto y una buena carrera.

Relatos sobre estos *encuentros* y *desencuentros*, se escuchan desde la infancia. Una persona cercana ya fallecida me comentó que él tenía la costumbre de ir en la noche al pueblo de Patía a ver novelas. Sin embargo, el trayecto es de unos tres kilómetros, y en una ocasión regresando hacia su casa, tarde en la noche en una de las portadas para entrar a una finca cercana, le salió un jinete en un caballo, con estribos y cadenas. Sería demasiado arriesgado decir que este tipo de visiones tengan que ver con experiencias traumáticas de la esclavitud y que están inscritas y codificadas en la memoria bajo estas lógicas que no son fáciles de explicar con las herramientas interpretativas y descriptivas que se tienen en ciencias sociales en general, geografía humana en particular hoy en día . Estas *cosas malas*, salían y salen después de las 6 de la tarde y antes de las 6 de la mañana.

En los comentarios generalmente la estructura es la misma: a un hombre o a una mujer, se le sube un espíritu atrás representado en ser humano o animal, y si bien puede matarlo o hacerle daño, parece que esto tuviese una función sociocultural, de acuerdo con lo que se puede concluir de lo que dice la gente, pues la causa es por *andar tarde en la noche o borracho*. La cualidad de ver cosas en el valle del Patía no es solamente para los patianos, también para aquellos que pasan por ese lugar. En este territorio, muchos han escuchado aquella historia del pastuso (es decir, de la ciudad de Pasto) que iba pasando en su camión y observó un gallo. El pastuso queriendo agarrar el gallo, seguramente para hacer un buen sancocho con su familia, tardó hasta las 4 de la mañana en intentar agarrarlo y cuando se hizo esta hora, los otros gallos comenzaron a cantar. La consecuencia de esto afirma la

tradicción oral, es que el gallo corrió hacia un potrero y el hombre se fue detrás de él, en tanto llegó al potrero encontró que el gallo echaba candela. No se pudo regresar, se desmayó y solo hasta cuando pasó gente ya pudo entrar en razón.

No obstante, los patianos tienen estrategias para conjurar estos lugares, algunas de ellas son las oraciones. Éstas tienen el efecto de hacer *liviano, el espacio pesado*. De tal suerte que la *oración deviene en una intermediación entre la geografía, la experiencia y la imaginación* en el contexto patiano. Los espacios pesados entonces, lo son en tanto invierten el haz de relaciones que se desenvuelven en el Patía, y se desmarcan las lógicas interpretativas de algunos patianos. Insisto en decir algunos, y no todos, porque tal como he señalado, las miradas y construcciones sobre el territorio son singulares. En este sentido, hay un intérprete o lector, que puede ser una especie de sabio o poeta, exterior al objeto que capta su intención (Descola, 1988), y logra desenmascarar al *lugar*, a través de la neutralización de los espíritus y visiones. En el Patía, esos sabios son los brujos o médicos. Ellos son capaces de leer el territorio, pasar por esos lugares a cualquier hora, sobrios o ebrios y a partir de oraciones como el justo juez, la magnífica o frases cortas que sintetizan una oración, no tendrán ningún problema a la hora de pasar.

En un lugar pesado que es un puente, yendo hacia el corregimiento de Angulo hacia el interior del valle del Patía, en donde constantemente la gente construye narraciones sobre descabezados y otras cosas por el estilo que salen en la noche, me afirmó una persona seria y respetada del Patía, que hasta hace cinco años atrás (2015) aparecía una señorita. Esta es mona (es decir, rubia o de cabello castaño) se sienta en el puente, y pide que la lleven hacia el pueblo de Patía. Un joven la llevó hace poco en su *motocicleta*, ella se subió, nunca mostró su rostro y se bajó en el antiguo basurero de Patía, (en ese sitio coincidentalmente los paramilitares hace 18 años asesinaron a un hombre a plena luz del día, pero esa es otra historia), pero cuando regresaba hacia su casa, el joven vió que la misma mujer estaba esperando a alguien en el mismo lugar donde él la había alzado. Al muchacho se le creció la cabeza, como consecuencia del miedo que le causó eso. De esta

narración, me interesa destacar el hecho de que se le subió atrás cuando él iba en una motocicleta. Es decir, *el efecto performativo que tienen ciertos espacios oblitera la llegada de cualquier atisbo de modernización, anteriormente los descabezados se subían atrás en los caballos, hoy lo hacen en las motocicletas*. En resumen, *las epistemologías y las ontologías sobre el “adentro” son tan complejas y ricas que así lleguen prácticas aparentemente modernizadoras al territorio, éstas son recibidas bajo las lógicas de éste*. Es decir, esto pareciera comprobar que las visiones o espíritus, en su agencia, también se adaptaran a los nuevos y renovados tiempos, posiblemente con el fin de seguir cumpliendo su función sociocultural, y disputando los significados y el poder sobre los espacios pesados.

A pesar de los espíritus y de todas esas cosas, vivir en el valle del Patía, me comenta Luis Ángel, es muy *sabroso*,⁷² es tan bueno que a pesar del fuerte proceso de migración de patianos hacia departamentos como el valle del Cauca (Albán, 1999), él nunca se interesó en irse. Por lo tanto, todo lo que aprendió es sobre ese territorio, ya que:

Nunca salí de Patía. No me gustó salir, porque el uno que no me gustó el valle del Cauca. como aquí tenía mi trabajo, estaría mejor, uno no sabe, pero no me gusto. ¡Uy yo tenía un hermano que ese era loco! y me decía: “camina pal valle, camina” lo que querrás vos, lo que a mí todo el tiempo me gustó fue la ganadería. Desde que mi mamá me parió me gusto fue la ganadería. Entonces a mí me dió por eso, desde muy pequeño me montaron a caballo. Entonces él me decía: “camina” yo sé que te gusta esto, yo te consigo lo que quieras de tu ganadería, mayordomo, ordeñador y yo le dijo no déjeme aquí tranquilo (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Realmente, una persona que nunca haya salido a vivir a otra región es un buen ejemplo, para identificar y comprender como se despliegan prácticas en el “adentro”. Dado lo

⁷² Para conocer sobre estas filosofías del vivir sabroso en poblaciones negras (ver Quiceno, 2016).

anterior, en mi conversación con Luis Ángel al ver su insistencia en la ganadería, le pregunté lo que significa para él esa actividad, en sus propias palabras:

la ganadería es ganancia. Porque ¿por eso se dice ganado: ganancia. Porque usted se compra una ternera, que eso mucha gente lo ha hecho y usted con una ternera se puede llenar de ganado. Hay mucha gente que lo ha hecho y eso es efectivo. Porque usted con una vaca, usted si no tiene necesidad, usted con esa vaca, esa vaca le pare hasta los 12 partos y como le parece usted 12 terneros o 12 terneras, entonces por eso le digo ganancia. (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Después de esta respuesta, enseguida me interesé por saber lo que significa para él, realizar estas vaquerías que tanto rememoran y al parecer, resultan tan importantes para afirmar su patianidad y masculinidad, de acuerdo con lo que puedo deducir del contexto: hacer vaquerías entonces “pues bueno de eso uno vive. Eso es muy bueno, porque vaqueando se gana usted su diario para vivir. Por una vaquería le pueden pagar 50 mil pesos. Entonces es muy bueno” (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019). Estas son respuestas comunes que se encuentran entre los patianos. En conversaciones cotidianas con algunas otras personas, noté como estos decían que la ganadería era ganancia, sin embargo, el asunto no se reducía a ello, otros recurrían a explicaciones de orden mitológico. De tal suerte, que se establecía que se llamaba *ganado*, no porque produjera algún tipo de ganancia, sino porque Dios había vencido en una apuesta al diablo, y la ganancia eran estos animales. Sin lugar a duda, la ganadería es una de las actividades más importantes en el universo cultural de los patianos, o más bien, de algunos patianos, pues es necesario reconocer que, durante generaciones, el cambio en la estructura de la tenencia de la tierra ha provocado que comunidades no tengan a esta actividad como parte de su acervo cultural y simbólico.

En una conversación con un patiano que lleva más de la mitad de su vida viviendo en Cali, me decía que, para él, Patía representa la biodiversidad, y esta a su vez, implica en que allá *tenemos de todo*. Le pedí que definiera al Patía en una sola palabra, seguramente mediado por sus recuerdos de niñez, me dijo que para él era un *paraíso*. Luis Ángel

también me dice que el valle del Patía es muy rico, lo cual es algo que me despierta inquietud, no por su concepción de riqueza, sino porque, para él ¿qué representa vivir en una casa a orillas de la carretera panamericana en el Patía? Su respuesta categórica fue: *sabroso*. Es decir,

Uno a orilla de la carretera vive sabroso, usted a cualquier hora que quiera coger un carro lo coge, porque está a orilla. Vive rico. Vivimos sabroso porque no hay problema con nada, no oye bulla, se acuesta tranquilo. Nadie le toca su puerta, sabroso. ¡uuuuf!. (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

En un plano más “regional”, dice más o menos lo mismo para el valle del Patía. Este territorio lo concibe como, el lugar para trabajar y vivir:

porque aquí vive uno muy sabroso, no hay por lo regular violencia, vive usted tranquilo, aquí nadie lo molesta, después de que usted trabaje y sepa trabajar, y sepa vivir, nadie lo molesta. Es un pueblo muy sabroso para vivir. Usted se encierra en su casa, nadie viene a tocarle a su puerta, nadie viene a molestarlo. En cambio, usted se va para otras partes hay mucha violencia, hay muchos muertos, peleas (Luis Ángel Vargas, comunicación personal, vereda Pueblo Nuevo, junio de 2019).

Habitar un lugar es echar raíces, es decir, establecer relaciones y redes que se entierran en un espacio, y cuando se hace esto, el lugar es domesticado. Las coordenadas de la experiencia de vida de este individuo están atravesadas por una serie de prácticas del “adentro” y su explicación, requiere de enfoques cualitativos. Me interesé primero, en explorar a partir de esta entrevista en aspectos relacionados con prácticas del “adentro” y cómo éstas se producen localizaciones, conexiones y distribuciones en los procesos de construcción de territorio. Sus aprendizajes son resultado del habitar el Patía, y trabajar en haciendas ganaderas, así como tener una pequeña finca en la que se dedica a cuidar algunos animales propios. Igualmente, las diferentes labores realizadas en el campo hicieron que conociera sobre la elaboración de aljibes, así como la observación le ha enseñado que la quebrada en las partes bajas se expande. Por último, reconoce, que al final: **los viejos nos enseñaron y uno aprende eso.**

7. REFLEXIONES FINALES...A MANERA DE CONCLUSIÓN

El valle del Patía es un espacio fundamental para entender aquello que he denominado las geografías de la negritud. Éstas a su vez, se caracterizan por estar ancladas a procesos, dinámicas y relaciones espaciales a partir de los territorios donde vive e interactúa en diferentes sentidos la gente negra. Mi interés por analizar estas planicies se justificó por la necesidad de hacer visible algunos procesos socioculturales y territoriales (Mosquera-Vallejo, 2020), en tanto modalidades de construcción de territorialidad. Hoy en día son injustificables los discursos esencialistas que simplifican las presencias y ausencias de la gente negra a ciertos ámbitos espaciales. Lamentablemente, esto no solo es reproducido desde ciertos centros de poder a partir de los cuales se nombra, enuncia, establece y determina, o para decirlo en clave lefebvriana, se “representa el espacio” de la gente negra (Lefebvre, 2013), pues lejos de ser un asunto de relaciones entre centros-periferias, la esencialización del Pacífico es algo que sigue copando la agenda incluso entre los activistas negros.

Como fue documentado en esta investigación, el valle del Patía al pensarlo como problema de investigación implicó trazar una serie de genealogías con trayectorias disímiles. La temporalidad que definí fue desde los años sesenta, debido a que es la época en la que se consolidan ciertos procesos de colonización blanco-mestiza, no obstante, la presencia de la gente negra en el valle del Patía se puede rastrear desde el cimarronaje iniciado en los siglos XVII y XVIII por parte de esclavos insurrectos.

Para la investigación se definieron tres fisuras geohistóricas que ayudaron a dibujar los contornos que delimitaron el trabajo. El primero, se vinculó con la llegada de gente negra al valle del Patía durante la época colonial, un segundo a partir de la construcción de la carretera panamericana en los años treinta del siglo XX, y el último que constituyó la bisagra que marcó la pesquisa, se inicia en los sesenta con la consolidación de las haciendas ganaderas. El argumento de estos quiebres geohistóricos se sintetiza de la siguiente manera: si bien las fisuras representan procesos que articulan diferentes

modalidades de intervención sobre el Patía, éstas lejos de representar “etapas” en realidad es necesario interpretarlas como coexistencia múltiple.

En este contexto, me interesé por comprender a partir de qué tipo de prácticas la gente negra patiana generó procesos de construcción de territorio desde la década de los años sesenta hasta el 2017. Estos se dieron a partir de dinámicas articuladas de territorialización, desterritorialización y reterritorialización por los patianos.

Analizar entonces, a partir de qué tipo de prácticas, las gentes negras del valle del Patía han generado sus procesos de construcción de territorio desde 1960 hasta 2017 fue mi propósito en esta investigación. Para esto, construí cuatro ejes de análisis, a saber: a) territorio como lugar de encuentro; b) territorio como lugar de desencuentro; c) territorio como dispositivo de aprendizaje; d) territorio como espacio de vida. En este contexto, y especialmente teniendo en cuenta que soy de esta zona de estudio, y por lo tanto, parte de mi historia de vida y la de mi familia es también la historia territorial de este valle, tuve mucho cuidado en el uso rígido de ciertas categorías de análisis. En este proceso analítico prioricé el uso de categorías espaciales, y las interpreté a la luz de las dinámicas que identifiqué para el Patía. Hice hincapié en la idea de prácticas del “adentro” y “afuera”, ambas estudiadas a la luz de procesos interrelacionales que producen de manera diferenciada modos distintos de construcción de territorio en el Patía. El “adentro” a medida que se iba avanzando en la investigación me iba dando cuenta que se convertía en una multiplicidad, inspirado en la noción de geosofía de Wright, entendí el “adentro” como parte de una memoria que lugariza una serie de conocimientos y prácticas. Dado lo anterior, el “adentro” fue una forma de representar lo que realmente hace alguna gente negra patiana.

Al mismo tiempo, comprendí que el “afuera” se re construye continuamente a partir de la profundidad (entre el valle del Patía y otros espacios) del sistema de relaciones espaciales. El “afuera” constituyó una forma de espacializar la historia de la desterritorialización, la expoliación, así como las extrahecciones en el Patía. Esto sin lugar a duda, puede ser objeto de diferentes análisis y lecturas, sin embargo, con esta noción mí propósito fue

pensar que el valle del Patía no es un enclave territorial, sino que además es producido a partir de fenómenos que vienen del “afuera”, pero al llegar a este territorio adquieren otras singularidades. El “afuera” entonces, viene a ser representado por algunos negros que históricamente han tenido tierra, y por parte de hacendados blanco/mestizos.

Llegar a plantear estas perspectivas del “adentro” y “afuera” no fue producto del azar. Sentí que para que esto tuviese sentido en términos de la legitimidad en la construcción del discurso, era necesario describir elementos sustantivos de la historia territorial del valle del Patía. Los pilares de ello comenzaron en la época colonial, en aquel momento negros huidos de minas del Pacífico y haciendas en el norte del Cauca y lo que hoy representan el valle interandino del río Cauca, se refugiaron en el Palenque del Castigo. Realmente, este no fue un proceso lineal, es decir, gente que llegó al Palenque y de éste se fueron para el valle, sino que muchos cimarrones empezaron a poblar el Patía, pero especialmente cerca de los drenajes principales.

Esto explica en parte, porque algunas extensas familias del corregimiento de Patía y de otras veredas que están en el centro del valle, tienen su origen en el corregimiento de Las Tallas, el cual queda pasando el río Patía en dirección este-oeste. A manera de ejemplo, los Torres que están en la vereda Miraflores, *son los mismos* que están en el corregimiento de Patía, porque el origen de ambos es de las Tallas. Muchas otras familias también tienen su origen en este corregimiento, por ejemplo, la familia de Apolinar, uno de los entrevistados, al igual que la del señor Fidencio Arboleda.

Lo anterior indica que hasta mediados de la década de los años sesenta, vivir cerca de los drenajes seguía siendo muy importante para las familias patianas, después de esta época, inicia un proceso de desterritorialización que llevó a muchas familias a salir no solo de las Tallas, sino también de otras veredas como Miraflores donde se habían asentado algunos para irse a vivir al corregimiento de Patía.

Igualmente, en la reconstrucción de la historia territorial se hizo énfasis en elementos que han sido importantes en la formación de la cultura patiana. Así, haciendo uso de fuentes secundarias y primarias describí el proceso de poblamiento y cimarronaje en el valle del

Patía, y los primeros procesos de territorialización que paralelamente surgieron con éstos que son; los reales de minas que luego se convertirían en haciendas ganaderas y los plataneros de los negros libres. Al mismo tiempo, se describió algunas dinámicas de insurgencia que se desarrollaron en el Patía durante los procesos de independencia. Desde el siglo XVIII, una mayoría negra en términos demográficos se había asentado en las planicies del Patía, y para el XIX, ésta se consolidaría. Los patianos en el proceso de independencia apoyarían a uno u otro bando, dependiendo de las circunstancias sociopolíticas. Mi argumento es que, el cimarronaje, así como las resistencias de los patianos durante las épocas independentistas, son procesos históricos, sociales, culturales, pero son principalmente, procesos territoriales inscritos en el Patía, a partir de las prácticas de resistencia desarrolladas por la gente negra. Finalmente, en este capítulo (2) se argumentó que, hasta la construcción de la carretera panamericana, había existido una modalidad de territorialización basada en la resistencia, y que esta a su vez, se sedimentaba en múltiples re-existencias a partir de las cuales, la gente re-crea la vida en condiciones hostiles (Albán, 2007).

En este trabajo se hizo evidente las categorías a partir de las cuales es posible pensar los discursos desde lo cual se sitúa lo negro analíticamente. Para eso dividí en dos la interpretación. En primera instancia, estudié lo negro a partir de un régimen de colombianidad que da lugar a un proceso de doble invisibilización. Esto es, una narrativa de nación en la que se busca la homogeneidad de la nación en términos del mestizaje, lo cual, a su vez, resultaba en la vida real en una forma más o menos de blanqueamiento. De hecho, esta corresponde a una de las causas para que 30 años después de la promulgación de la constitución de 1991 y del giro al multiculturalismo, algunas personas tengan dudas si en realidad su identificación étnica debe ser la de afrodescendientes o campesinos. La idea que busco defender es que para la década de los sesenta hasta 1991, Colombia era un país heredero de una Constitución política, que remitía a la idea de un nosotros, con un territorio delimitado, héroes de independencia, mitos fundacionales y al mismo tiempo, procesos de hibridación en los cuales se sostenía la idea de nación. Sin embargo, esto a su

vez, representaba el carácter ambivalente en que discursivamente se produce a la nación. Es decir, por un lado, la *homogeneización*, y por el otro, la *diferenciación*.

Un buen vehículo para ello fueron los textos escolares, que, entre otras cosas, reproducían la jerarquía (diferencia) de los Andes como espacio central en relación con las costas, valles interandinos y selvas de la Amazonia. Las distinciones que se producen en esta construcción discursiva de la nación son aprovechadas por las elites, en tanto que son ellas las que se benefician de esto, y no solo en términos raciales, sino también sociales, culturales y territoriales. En el valle del Patía esto fue reforzado en parte por profesores escolares, quienes por una parte enseñaban a los estudiantes una serie de contenidos sobre temas (por ejemplo, en geografía), que se alejaban de su realidad cotidiana, y algunos de éstos, eran expertos en la geografía e historia europeas, pero no conocían la razón del origen del nombre: Patía.

Las catedra en geografía e historia no era el único y el más poderoso lenguaje discursivo para la construcción de nación aplicado en lo local. Las clases de urbanidad, las cuales tenían un nexo con los valores y costumbres patianas, que ayudaban a construir una narrativa de una ética deontológica en los jóvenes. Por ende, los jóvenes patianos que iban a la escuela, debían ser de cierta forma y no de otra. Si alguien se salía de ese molde, era duramente castigado por sus padres y profesores. Esto no solo pasaba en el Patía, sino en toda la nación, de tal suerte que las marcadas diferencias regionales, sociales, raciales se mantenían intactas en Colombia, pero se intentaba homogenizar la construcción de sujetos morales. De esta forma, mi lectura es que la diferencia y la homogeneización se coproducían, no solo en términos de ficciones narrativas, sino en la vida cotidiana, con la gente que interactúa en territorios concretos.

Sin embargo, el segundo régimen de colombianidad se despliega a partir de la identidad y diferencia. La identidad, es un poderoso concepto que nos interpela continuamente en la vida cotidiana, pues se construye en el marco de las relaciones, tensiones, desigualdades e interacciones sociales. La identidad no es un elemento estático, aunque mucha gente lo asume como tal, sino que condensa densidades históricas y espaciales. Frente a esto

último, la idea de pertenecer a un mismo territorio, condición étnica, compartir la misma historia territorial, esto es, mitos articulados con geosímbolos, significados asociados a ciertos elementos del paisaje, como ríos, montañas, selvas, entre otros, son aspectos que configuran nuestra identidad. En este sentido, la discusión giró en torno a destacar algunos aspectos del multiculturalismo, hice énfasis en contradecir ciertos discursos que imaginan los territorios de la negritud como sinónimo del Pacífico, con sus selvas, ríos, biodiversidad y gente negra que física, emocional y estéticamente es “semejante”.

En realidad, pienso que el valle del Patía es necesario imaginarlo bajo otras categorías, sin desarrollar el concepto, he propuesto la noción de multiculturalismo reterritorializador, esto es, un conjunto de procesos políticos y estrategias que basadas en la diferencia étnica y territorial busque la recuperación de la tierra por parte de la gente negra. En gran medida esto es lo que he observado desde que se compró por parte del Estado, predios a propietarios privados bajo el modelo de consejo comunitarios de comunidades negras. Esto además de representar una política de acción afirmativa, ha tenido muchos problemas en su aplicabilidad, en gran medida por lo que se ha venido sosteniendo en esta investigación.

Gran parte de los discursos a partir de lo cual se conceptualiza e imagina histórica, territorial y culturalmente lo negro es tomando como modelo al Pacífico. En Colombia los procesos de construcción de la gente negra como sujetos étnicos por parte del Estado, se remonta a la constitución de 1991, el artículo transitorio 55 y la ley 70 de 1993. Esta última, “no es un acontecimiento derivado de un súbito acto del Estado, sino que es resultado de los más disimiles procesos y luchas que se desprenden de la Constitución de 1991” (Gutiérrez y Restrepo, 2017:13). Sin embargo, la etnización de la negritud (Restrepo, 2013), responde a dinámicas más complejas y está definida por procesos genealógicos anteriores a la Constitución de 1991. El argumento central de la etnización de la negritud se puede sintetizar de la siguiente manera: un ejercicio o proceso de representación que se enmarca en las políticas de la diferencia étnica y cultural. Esto es, “la etnización de las ‘comunidades negras’ en Colombia (...) entendida como un proceso

de construcción política que supone una economía de visibilidades, esto es, un régimen de verdad que constituyen sujeto étnico y unas específicas subjetividades” (Restrepo, 2013:24). Transformar a la gente negra de territorios rurales en “grupos étnicos” implicó una serie de entramados discursivos, así como tecnologías de creación y administración de la diferencia. Uno de los mayores resultados de la aplicabilidad de la ley 70, corresponden a los consejos comunitarios de comunidades negra.

Los procesos de etnización de lo negro, responden a dinámicas histórico-geográficos, que, en el caso colombiano, inician en el Medio Atrato, esto es en el Chocó, en donde se dio la confluencia de una serie de factores organizativos, jurídicos, políticos, entre otros, que posibilitaron la invención de la gente negra como sujeto étnico (Restrepo, 2013). Los consejos comunitarios, en tanto modelo de organización del territorio en las poblaciones negras rurales, responde a un modelo territorial que simplifica la realidad, pues su real aplicabilidad fue imaginada a partir de la espacialidad del Pacífico colombiano. Esta área es ampliamente reconocida en la academia, ONG,s multinacionales, entre otras organizaciones, por la abundante biodiversidad.

Ello en parte se produce por una serie de giros en el paradigma económico, en donde se empieza a relevar las selvas intertropicales como depositarios de vida, y con esto, de una amplitud de posibilidades económicas en los ámbitos de la ingeniería genética, el tratamiento de enfermedades, entre otras opciones, que pueden ser de interés del capitalismo.

En este contexto, emergió la categoría de territorio por su potencial analítico y su performatividad política como concepto central. La idea de territorio la inscribí en dos perspectivas, en primera instancia siguiendo la noción de poder, y en segunda instancia, la de relacionalidad. En esta última, mi estrategia fue usar territorialidad como concepto operativo. El territorio como poder, corresponde a un lenguaje de inscripción material/simbólica en el espacio, que constituye un componente en el marco de las relaciones sociales. Las relaciones de poder son intencionales, por lo tanto, el vínculo que

establece el hacendado blanco/mestizo con el valle del Patía y con la gente negra, se dan en el marco de una intencionalidad que tiene que ver con el control material del territorio por parte de los primeros. Esto lo hice evidente a partir de dos aspectos muy concretos, el primero el valle del Patía fue analizado como un espacio expoliado, especialmente por los hacendados. El segundo, corresponde a las extrahecciones, ellas representadas por agentes externos, que en este caso se dedican a la minería y que han dejado considerables consecuencias ambientales, sociales, económicas y productivas en el territorio patiano.

De esta forma, y basado en la perspectiva de poder para entender territorio en esta investigación, se estableció que éste debe ser conceptualizado como lugar de desencuentro. La evidencia empírica lo hizo ver así. El o los conflictos(s) estaban por doquier, presentes en la vida cotidiana de la gente. Frente a esto, es necesario reiterar que las conflictividades no se han dado en estricto sentido histórico, únicamente entre blancos y negros, sino entre negros que tienen conexión por múltiples razones con estos hacendados, y que en la mayoría de los casos son serviles y genuflexos ante ellos y estarán en favor del hacendado blanco, antes que del parcelero negro.

Ahora bien, desde la perspectiva de la relacionalidad, usé como categoría de análisis práctico al concepto de territorialidad, ella fue estudiada a partir de diferentes enfoques que se fueron materializando especialmente mediante entrevistas que daban cuenta de historias de vida. En éstas, es importante destacar que una de mis tácticas fue, aprovechar que soy del área, y no entrevistar a personas que ya habían sido contactadas en otras investigaciones o procesos culturales. Esta estrategia fue de gran utilidad, porque permitió ver como el territorio se construía desde el “adentro” (este término y el “afuera” merecen atención aparte), esto es, desde la vida cotidiana de los patianos. De tal suerte que, al estudiar la territorialidad, primero como uso históricamente sensible del espacio, segundo como estrategia espacial que se activa y desactiva, tercero como forma de usar y organizar el espacio, y cuarta como una forma de control sobre un espacio delimitado, me permitía ir analizando como el territorio desde otro enfoque, esto es desde la perspectiva de la gente negra, en realidad correspondía es a un lugar de encuentro.

Ello y sin hacer una exhaustiva búsqueda, lo establecí a partir de los *ojos de agua*. Estos nacimientos de agua que brotan del manantial y que articulan sistemas de vida, que son como un péndulo y coreografían formas de hacer con íntimos vínculos entre el bosque seco tropical patiano y la gente negra patiana. De hecho, y como parte del proceso de investigación, también elaboré otro proyecto sobre la conservación del bosque seco, y fue muy interesante el desplazamiento conceptual de la gente. A las áreas en las que nace el ojo de agua, culturalmente nombradas vegas, empezaron a denominarla bosque seco. Y esta re-conceptualización, implicaba un cambio en el conjunto de significados que se le otorgaba al espacio en concreto, pues la idea de bosque simplificaba su territorio de tal suerte, que se reducía a vegetales, hongos, rocas y variedades de animales. Las nociones de espíritus, demonios tan importantes en algunas conceptualizaciones de lo “natural” empezaban a tonarse ajenas a su experiencia cultural.

El otro elemento a partir del cual fue vehiculizada la idea del territorio como lugar de encuentro fue lo festivo. En él se concretizan muchos elementos que reordenan las experiencias espaciales y temporales de los patianos. Así las fiestas del 15 de agosto y la semana santa, suponen un giro en lo cotidiano, y comprimen territorial y temporalmente el Patía. En las fiestas patronales de Nuestra Señora del Tránsito el 15 de agosto, cuando se observa la programación de aquellos días festivos para los patianos, la mayoría corresponden a encuentros. Esto es, encuentro gallístico, encuentro deportivo, encuentro gastronómico, encuentro cultural, encuentro de colonias patianas, encuentros... que convierten al Patía al final en un lugar donde los encuentros tejidos por una serie de entramados histórico-espaciales que devienen en múltiples formas de construir territorio por parte de los patianos.

La premisa de que la territorialidad es un uso históricamente sensible de un espacio, como le dan sentido al otro, y al mismo tiempo una forma de organizarlo se sostiene en esta perspectiva de la relacionalidad del territorio. Aquí mi interés se desplazó hacia la lectura de éste como dispositivo de aprendizaje. Dónde, cómo y porqué fueron los ejes a partir de los cuales se estructuró el análisis. Los relatos sobre la infancia de Rosario cuando era

niña en estas planicies, me situó acerca de las áreas que recorría, mientras la forma en que iba conociendo sobre hierbas, el uso de éstas, los significados, al igual que las áreas en que se encuentran determinadas plantas, ayudaba a conocer el cómo activaba una territorialidad simbólica, en tanto que implicaba una serie de demarcaciones y delimitaciones, y de manera simultánea, su relato indicaba este *cómo*, en tanto proceso de aprendizaje, conllevando esto una singular forma de construir territorio. De esta forma, me enfoqué en evidenciar esta historia de vida en tanto modalidad de experiencia territorial.

La forma de construir territorio y ejercer territorialidad que evidenció la participante, permitió analizar como el territorio es recreado de múltiples maneras por los patianos. Esta es una de las razones por las cuales, he insistido notablemente en que la idea de geografías de la negritud debe acoger una pluralidad de improntas, historias, territorios que son representativos de lo negro en Colombia. En este trabajo se ha intentado demostrar ello. El valle del Patía que es uno de los espacios que en estricto sentido histórico ha habitado la gente negra en Colombia, es lo suficientemente diverso, para que sea construido bajo ciertas relaciones de poder, movilidad, conocimientos, relaciones sociales, por una mujer que enlaza y representa en su historia de vida un mundo de subalternos entre subalternos.

Las entrevistas dieron cuenta de parte de la historia territorial. Las narraciones de Apolinar, Don Gilberto, así como las de Don Fidencio, describieron un conjunto de dinámicas que abarcaron muchas cosas: socioculturales, económicas, históricas, pero esencialmente, territoriales. Así, por ejemplo, se logró descubrir prácticas que habían cambiado, otras que se mantenían, y esto es consecuencia de, primero el territorio se produce a partir de encuentros y desencuentros, segundo, las transformaciones son resultado de lo anterior y ello hace que éste sea un potente dispositivo de aprendizaje.

En este contexto, me interesé en comprender el modo en que se moviliza el “adentro” y “afuera” en tanto formas de conocer, hacer y usar un territorio. El “adentro” se conceptualizó como parte de un conjunto de actos, lenguajes, conocimientos y

percepciones territorializadas e historizadas. El “afuera” se interpretó a partir de relaciones espaciales con otros territorios. Esto es, agentes externos, generan un conjunto de condiciones económico-productivas que indican en las formas en que se construye, ordena, clasifica el territorio en el valle del Patía. Rozas, Vegas e Islas fueron las realidades empírico-conceptuales a partir de las cuales se movilizó la idea del “adentro” y “afuera”.

Así, por ejemplo, las rozas representaron tramas que se configuran en el “adentro” mediante verticalidades, en tanto que su materialización supone el conocimiento lugarizado de complejos calendarios lunares, manejos de plagas, conocimiento de suelos, geomorfología, entre otros elementos que se dan en el “adentro” del territorio patiano. Estas son pre-condiciones espaciales, culturales e históricas que se encuentran territorializadas y hacen posible la emergencia de las rozas en algunos lugares concretos del Patía. El “afuera” en las Rozas es factible en la medida en que, el maíz-producto agrícola principal de la roza-, se comercializa en el Bordo, Popayán y otros lugares que corresponden al “afuera” de los patianos.

Las Vegas corresponden a espacios del “adentro-adentro”, aquellos en los que el Patía es culturalmente imaginado a través de la presencia de brujas, espantos, duendes, espíritus que salen a determinadas horas y en ciertas fechas. Estos espacios boscosos, acogen al mismo tiempo, una pluralidad de especies de flora y fauna, así como ojos de agua, a partir de los cuales los patianos conceptualizan y reflexionan sobre un territorio que adquiere agencia y se constituye fundamentalmente para ellos, como un espacio de vida. Las vegas albergan las especies de plantas que sirven para curar cierto tipo de enfermedades endémicas, así como la miel que algunas personas recolectan y venden en otros lugares. Las vegas son espacios ambivalentes, en el día representan áreas humanizadas que tienen fuertes nexos con el “afuera”, mientras que, en la noche, estas zonas se alejan de lo humano, y comienzan a ser concebidas como espacios de miedo.

Las Islas están en una situación medianera o de puente, pues se encuentran en el “adentro” y “afuera” al mismo tiempo. En las islas se cultiva cierto tipo de productos frutales y puede

ser un potrero en el cual se mantiene el ganado. Ellas al pertenecer a las zonas de inundación de los drenajes, se pueden transformar en vegas, y al mismo tiempo, en rozas. Finalmente, es necesario agregar que esto no es motivo suficiente para que una isla deje de ser conceptualizada como tal. En ocasiones, es más importante en la conceptualización espacial la “geoforma” que indica que es una isla, que lo que se aprecia en ella en sí, y es indicador de ser vega o roza.

En la última parte de esta investigación me interesé en conocer esas territorialidades que se construyen en el “adentro-adentro”. Inicialmente entendí a la actividad ganadera como parte de un proceso que incide en la producción de territorio por parte de los patianos. Sin embargo, esta actividad no solo genera territorio a partir de dinámicas materiales, sino a través de elementos simbólicos. Algunas de las agrupaciones musicales de bambuco patiano que han nacido en el valle del Patía, una parte considerable de sus canciones están atravesadas por anécdotas, situaciones o mensajes que dejan ver que la ganadería, no es solo una actividad productiva, sino que es fundamentalmente parte del universo cultural de gran parte de los patianos.

La construcción de aljibes o reservorios de agua fue otro tópico que abordé en este capítulo, ya que este implica singulares formas de territorialización mediadas por el conocimiento local. Saber cuál es el área indicada, fijarse en las geoformas y establecer que de ese lugar va a salir agua a cierta profundidad lo pensé basado en los principios geográficos de localización, conexión y extensión. Definí realmente que el nexo entre estos principios, materializados en la construcción de elementos como reservorios de agua, son parte de un proceso de domesticación del espacio, que a su vez es un componente de la construcción de territorio por parte de la gente negra del Patía.

Finalmente, el espacio pesado fue el último elemento que destacué en este capítulo. Estas áreas, generalmente escapan a la colonización total por parte de los patianos. No son zonas boscosas, también son pesados los lugares despejados, y en estricto sentido un mayor grado de artificialización del paisaje, no supone mayor liviandad. Estas áreas son importantes porque ellas articulan procesos simbólicos en el “adentro”, que representan

modalidades de territorialización articuladas no solo por los patianos, sino también por los espíritus, duendes y brujas del Patía. Estos elementos son parte de las geografías de la negritud y de la construcción de territorio en poblaciones negras, no solo en el valle del Patía, sino en Colombia. ¿Mi aporte? Espero que esta investigación constituya un insumo para pensar y articular los procesos sociales, culturales, territoriales de estas comunidades y que desde allí se proyecten nuevas dignidades, así como la reivindicación de las historias y geografías de la gente negra.

8. BIBLIOGRAFÍA

Agier, M. & Hoffmann, O. (1999). “Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d’acteurs”. *Problèmes d’Amérique Latine*, pp.17-42.

Agnew, J. & Oslender, U. (2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, (13), 191-213.

Albán, A. (1999). Patianos allá y acá; Migraciones y Adaptaciones Culturales 1950-1997. *Fundación Pintáp Mawá. Popayán.*

Albán, A. (2004). La sociedad afropatiana: ¿habitus cimarrón y proyecto hegemónico anticolonial? Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos: *Visualizando nuevas identidades, territorios y conocimientos.* Universidad del Cauca, Popayán.

Albán, A. (2007). “*Tiempos de zango y guampín; transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia sociocultural en comunidades Afrodescendientes de los Valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX.*” Trabajo de disertación. Doctorado En Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.

Albán, A. (2009). El bambuco viejo: el pensamiento cotidiano afropatiano. *Ponencia en el seminario Presencias afrodescendientes. Pensadores y pensamientos afrodescendientes.* Universidad del Valle, Cali.

Albán, A. (2011). Comida y colonialidad. tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar. *Calle 14 Revista De Investigación En El Campo Del Arte*, 4(5), 10-23.

Albán, Adolfo. (2015). *Sabor, poder y saber. Comida y tiempo en los valles afroandinos del Patía y Chota-Mira*. Universidad del Cauca, Popayán.

André, É. (1982) [1875]. *América equinoccial*, T III. Ed. Carvajal, Santiago de Cali.

Angulo Balanta, D. (2013). *Etnicidad, actores y territorio: luchas de los afrodescendientes de Patía y el Valle del Chota por el acceso a tierra y agua, 1990-2010*. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo Local y Territorial; FLACSO Sede Ecuador, Quito

Arboleda, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. (Tesis Doctorado En Estudios Culturales Latinoamericano). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Albet, A. & Benach, N. (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*. Colección Espacios Críticos: 2, Editorial Icaria, Barcelona.

Bailly, A. (1989). Lo imaginario espacial y la geografía en defensa de la geografía de las representaciones. *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, (Nº 9, pp 11-20).

Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. *Territorio, Lugar, Paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. Coordinado por Patricia Souto, pp. 11-82. Ed. Col. Libros de Cátedra, FFyL, Buenos Aires, Argentina.

Bhabha, H. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones manantiales. Buenos Aires.

Boussingault, J. B. (2005) [1831]. Memorias. Banco de la Republica. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/singleitem/collection/p17054coll10/id/2484>

Bula, J. I. (1994). John Rawls y la teoría de la modernización. Una retrospectiva analítica. *Revista Cuadernos de Economía*, 14(21), 67-83.

Bocarejo, D. & Restrepo, E. (2011). Introducción. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 07-13.

Borges, J. L. (1944). Funes el memorioso. Consultado online [14 de marzo de 2020]. Recuperado de http://users.clas.ufl.edu/burt/spaceshotsairheads/borges-funes_el_memorioso.pdf

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires.

Brotton, J. (2014). *Historia del mundo en 12 mapas*. Editorial debate, Barcelona.

Caldas, F. J. (1808) [1942] “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Tomo I. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.

Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: "con Bourdieu y contra Bourdieu" *Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (10), 31-46.

Castro-Gómez, S. & Restrepo, E. (2008). *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá/Popayán.

Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 – 1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, (6), 153-172.

Castro-Gómez, S. (2011). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del hombre editores/instituto pensar, Bogotá

Cieza de León, P. (1962). *Primera Crónica del Perú*. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid.

Corredor, C. (2015). *Identidad maciceña, territorio y vida digna: el “lugar” del Comité de Integración del Macizo colombiano-CIMA*. Trabajo de disertación. Doctorado En Antropología. Universidad Cauca. Popayán.

CORPORA FRO. (2006). *Plan De Vida De Las comunidades Afrodescendientes de la cuenca Del Alto Patía*. Inédito

Cruz, V. C. (2007). Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: Araújo, F.G. B. & Haesbaert, R. (Org.). *Identidades e Territórios: questões e Olhares Contemporâneos*. Rio de Janeiro.

Cunin, E. (2003). Identidades a flor de piel. *Lo ‘negro’ entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano

Cunin, E. (2003). El negro, de una invisibilidad a otra: permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Revista Palabra*. 5: 1-12.

Dardel, É. (1990). *L’Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*. Éditions du CTHS, París.

De Friedemann N. (1993). Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*. N.º 3, 25-35.

De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana. México.

De Santa Gertrudis, J. (1956). *Maravillas de la naturaleza*. Tomo II. Tercera y cuarta parte. Biblioteca de la presidencia de Colombia, Bogotá.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires.

Deleuze, G. & Guatarri, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-textos, Valencia.

Descola, P. (1988) La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.

Escalante, A. (1981) "Palenques en Colombia", en: Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, 72-78. Siglo Veintiuno, México D.F

Escobar, A. (1999) *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. ICAN, Bogotá.

Escobar, A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.

Escobar, A. (2005). Depois da Natureza – Passos para uma Ecologia Política antiessencialista. En *Políticas Públicas Ambientais Latinoamericanas*, (eds) Clélia Parreira y Héctor Alimonda, 17-55. Abaré/Flacso, Brasilia.

Escobar, A. (2010). Territórios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes. Enviõn editores, Popayán.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*: 25-38.

Esperón, J. P. (2016). Heidegger, Deleuze y la diferencia: Aportes para pensar la irrupción de la novedad. *Asisteis*, (59), 143-156.

Fajardo, D. (2018). *Agricultura, campesinos y alimentos*. Trabajo de disertación. Doctorado en Estudios Sociales. Universidad Externado, Bogotá.

Fanon, F. (1966). Antillanos y africanos. *Revista Casa de las Américas*. 6(36), 169-174.

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal. Madrid, España.

Figueroa, J. A. (2007). *Realismo mágico, vallenato y violencia en el caribe colombiano*. Doctoral dissertation. Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences. Doctor of Philosophy in Spanish. Georgetown University, Washington.

Foucault, M. (1986). Of other Spaces. *Diacritics*, 16, 22-27.

Hernández, F. G. (2015). “Estar en el mundo de los blancos”: Las tensiones entre clase y raza en las experiencias de personas racializadas como negras en sectores medios en Bogotá D.C. *Revista De Antropología*, 58(2), 263-287.

Hidalgo, R., Alvarado, V., & Santana, D. (2016). Los expulsados de la metrópoli: expolio y esquilmo en la locación de la vivienda social en la ciudad neoliberal. Una perspectiva de Santiago y Valparaíso. *Estudios socio-territoriales. Revista de geografía*, (20), 41-55.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, N° 16, 79-102

Guimarães, G. (2020). Geo-grafias negras & geografías negras. *Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)*, 12 (Ed. Especial), 292-311

Gupta, A. & Ferguson, J. (1997). « Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology » In: Gupta, Akhil y Ferguson, James, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, 1-46. University of California Press, Berkeley.

Gutiérrez, A. & Restrepo, E. (2017), *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó*. Editorial Uniclairetiana, Quibdó/Medellín..

Guzmán, D. (2007). El ethos Filosófico. *Praxis Filosófica*, (24), 137-146.

Haesbaert, R. (1997). Território, poesia e identidade. *Revista espaço e cultura*, 0(3), 20-32.

Haesbaert, R. (2011). *El Miro De La Desterritorialización Del "Fin De Los Territorios" A La Multiterritorialidad*. México: Siglo XXI Editora Iberoamericana.

Haesbaert, R. (2011). "Viviendo en el límite: los dilemas del hibridismo y de la multi/transterritorialidad". *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Coord. Perla Zusman, Hortensia Castro, Susana B. Adamo, 49-76. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Hall, E. (2003). *La dimensión oculta*. Siglo XXI editores, Buenos Aires/México D.F

Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad? En Hall, Stuart y Garay, Paul. (comps.) *cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Bogotá, Popayán, Lima y Quito: Instituto Pensar, Envió Editores, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Andina Simón Bolívar

Herrera, M. C., Pinilla D. A., & Suaza, L. M. (2003). *La identidad nacional en los textos escolares de ciencias sociales: Colombia 1900 – 1950*. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

Hoffmann, O. (2007). *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito. Ediciones Abya-Yala.

Hurtado-Saa, T. (2008). Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento "propio". *Revista CS*, (2), 75-99.

Hurtado-Saa, T. (2008). Movilidades, identidades y sexualidades en mujeres afrocolombianas migrantes en Europa: el caso de las italianas. En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp 343-375), editado por Wade, Peter; Urrea, Fernando; Viveros, Mara. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas - Centro de Estudios Sociales – Centro de Estudios de Género, Bogotá.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi. (2009). *Estudio General de Suelos y Zonificación de Tierras del Departamento del Cauca*. Subdirección de Agrología/ El Instituto. Imprenta Nacional de Colombia, Bogotá.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial, Buenos Aires.

Leal, C. & Restrepo, E. (2003). *Unos bosques sembrados de aserríos. Historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano*. Medellín: Colciencias – ICANH,

Colección Clío, Convenio Universidad de Antioquia - Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Lindón, A. (2006). Geografías de la vida cotidiana. En: “*Tratado de geografía humana*”, editado por Lindón, Alicia. y Hiernaux, Daniel, 301-345. Barcelona: Anthropos- UAM- Iztapalapa

Lindón, A. (2011). La educación geográfica: Del transitar los espacios de proximidad a la socialización espacial. *Anekumene*, 1(1), 14-27.

Loomba, A. (1998). *Colonialism/postcolonialism*. Routledge, London/Nueva York

Lozano, B. R. (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. (Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Lowenthal, D. (1961). Geography, Experience, and Imagination: Towards a Geographical Epistemology. *Annals of the Association of American Geographers*, 51(3), 241-260.

Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Akal editores, Madrid

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), pp 127-167. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Maldonado-Torres, N. (2017). El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial. Iberoamérica Social. *Revista-red de estudios sociales* VIII, pp. 26 – 28.

Marx, K. (1984). *El capital*. Orbis, Barcelona

Massey, D. (2004). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs de la Societat catalana de Geografia*, vol.54, pp (77-84).

Massey, D. (2008). Geometrías internacionales del poder y la política de una «ciudad global»: pensamientos desde Londres. *Cuadernos del Cendes*, 25(68), 117-124.

Massey, D. (2012). *Pelo espaço: por uma nova política da espacialidade*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

Mcfarlane, A. (1991). Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII. *Revista Historia y Espacio*, 14, 53–78.

Melo Guzmán, J. (2018). *Lavando el oro del Patía: conflicto, despojo y resistencia en la comunidad negra de El Hoyo (Cauca, Colombia)*. Tesis de Maestría, Programa de Antropología. Brasilia: Universidad de Brasilia.

Mesa-Urdaneta, V. (2017). *Imposible violar a una mujer tan viciosa: régimen de victimidad en la atención a la violencia sexual en Bogotá*. Tesis de maestría. Programa de Maestría en Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el Valle del río Cauca*. Publicaciones de la Rosca, Cali.

Montañez, G. & Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región. conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía. Revista colombiana de Geografía*. Vol 7(1-2), 120-134.

Mosquera, R., León, D. C., & Ruby, E. (2009.) *Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas*. En: *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las Independencias y constitución Política de 1991* (pp I-XXVI). Investigaciones CES-Universidad Nacional, Bogotá.

Mosquera-Vallejo, Y. (2015). *La memoria del espacio: hacia un análisis de las transformaciones ambientales en el valle del Patía en los últimos 50 años*. Tesis de grado. Programa de Geografía, Universidad del Cauca, Popayán.

Mosquera-Vallejo, Y. (2018). Escalas geográficas e identidades territoriales: trayectorias desde las comunidades negras del valle del Patía. *Geographia Meridionalis*. V 4, (2), 126-144.

Mosquera-Vallejo, Y. (2019). Espacios expoliados, paisajes esquilados: cambios en el paisaje del valle del Patía (1964-2014). En; *Las geografías del neoliberalismo en América del Sur. Ensayos descriptivos, críticos y necesarios* (pp. 90-123), editado por Daniel Santana-Rivas; Voltaire Alvarado-Peterson; Rodrigo Hidalgo-Dattwyler. Serie Geolibros, Santiago de Chile

Mosquera-Vallejo, Y. (2020). Escala geográfica: visibilidades e invisibilidades en procesos culturales afrodescendientes (suroccidente de Colombia). *CS*, (30), 251-276.

Mosquera-Vallejo, Y., & Paulsen-Espinoza, A. (2020). Geografía del extractivismo: conflicto socioambiental en el río Sambingo. Reflexiones desde la ética ambiental. *Estudios Socioterritoriales. Revista de geografía*, (27), 1-19.

Moraes, R. (2014). *Territorio en la geografía de Milton Santos*. Editorial Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Ancora Editores Bogotá

Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y la geografía en el siglo XIX colombiano*. Editorial Planeta, Bogotá

González, D. M. (2013), "Nietzsche y los filósofos de la diferencia", *Franciscanum*, 55(159), pp. 17-56.

- Cruz, B. N. (2011). Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Coherencia*, 8(14), 209-229
- Navarrete, M. C. (2001). Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII. *Revista Fronteras de la Historia*, 6, 97-126.
- Navarrete, M. C. (2003). Los palenques. Reductos libertarios en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII. *Memoria y Sociedad*, 7(14), 77-96.
- Núñez, A., Bello, A., & Aliste, E. (2014): “El discurso del desarrollo en Patagonia-Aysén: la conservación y la protección de la naturaleza como dispositivos de una renovada colonización. Chile, siglos XX-XXI”. *Scripta Nova - Revista Electrónica De Geografía y Ciencias Sociales*. XVIII (493). 1-13. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-493/493-46.pdf>
- Núñez, A., & Aliste, E. (2017). “Discursos Ambientales y Procesos de Fronterización en Patagonia-Aysén (Chile): de los paisajes de la mala hierba a los del bosque sagrado”. *Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science*. Universidad Evangélica de Brasil. 6(1), 198-218
- Núñez, A., Aliste, E., & Molina, R. (2019). *Las otras geografías en Chile. Perspectivas sociales y enfoques críticos*. LOM ediciones, Santiago de Chile
- Obeso, C. (2016). *Cantos populares de mi tierra*. Universidad del Norte Editorial, Barranquilla.
- Ojeda, D., Petzl, J., Quiroga, C., Rodríguez, A. C. & Rojas, J. G. (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (54), 107-119.
- Oslender, U. (1998). Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. Perspectivas desde la costa caucana. *Cuadernos de geografía*. 7(1-2). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Oslender, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 6(115). Disponible en internet: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>

Oslender, U. (2003). "Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 203-235.

Oslender, U. (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. ICANH/Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá

Oslender, U. (2010). La búsqueda de un contra-espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación por el poder dominante?. *Geopolítica(s). Revista De Estudios Sobre Espacio Y Poder*, 1(1), 95 – 114.

Oslender, U. (2013). De fracaso y frustración en el trabajo de campo: cómo asumir la ética de la representación en la investigación participativa. *Tabula Rasa*, (19), 355-371.

Palacio, G. (2006). *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. 1 ed. ILSA, Bogotá.

Patiño, D. & Gnecco, C. (1983). *Reconocimiento Arqueológico del Valle del Patía*. Tesis de Antropología. Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

Pazos-Cárdenas, M. (2016). Industrias culturales "afropacíficas": encrucijadas del multiculturalismo en la ciudad de Cali, Colombia. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, (24), 75-90.

Peralta Agudelo, J. A. (2012). De lo "doméstico/manso" a lo "lejano/arisco". un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro de Chocó. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (14), 113-137

Pissoat, O. & Hoffmann, O. (1999). "Aproximación a la diferenciación espacial en el Pacífico, un ensayo metodológico". Documentos de Trabajo - CIDSE 004171, Universidad del Valle – CIDSE, Cali.

Prado Arellano, L. E. (2012) El jefe natural: poder y autoridad en el Valle del Patía, 1810-1850. *Historia y Sociedad*, (23), 243-265.

Quiceno, N. (2016). *Vivir Sabroso: luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Universidad del Rosario, Bogotá

Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*. El Colegio de Michoacán, Zamora de Hidalgo.

Randle, P. (2003). Algunas tendencias culturales del pensamiento geográfico actual. *Verbo*, (419-420), 837-852.

Restrepo, E. (S. F.). Elaboración de un proyecto de investigación. Consultado online en <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/elaboracion-proyecto.pdf>

Restrepo, E. (1998). Avatares del negro en la antropología colombiana. *Nómadas*, (9), 191-200.

Restrepo, E. (2005a). De instauranda æthiopum saludo: sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval. *Tabula Rasa*, (3), 13-26

Restrepo, E. (2005b). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *JANGWA PANA*, No 5, pp 24-35. Santa Marta.

Restrepo, E., & Rojas, A. (2008). *Afrodescendientes en Colombia: Compilación bibliográfica*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, E., & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos, cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Popayán/ Bogotá

Restrepo, E. (2011). Modernidad y diferencia. *Tabula rasa*. (14), 125-154.

Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negridad: la invención de las “comunidades negras” como grupo étnico*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Restrepo, E. (2016). Espacialidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano. En: Rojas, Axel; Dos Santos Gomes, Flavio; Liberac, Antonio. (orgs). *Territorios de gente: procesos, transformaciones y adaptaciones: ensayos sobre Colombia y Brasil*. Pp. 189-213. EDUFRB, Belo Horizonte

Restrepo, E. (2017). Afrodescendientes y minería: tradicionalidades, conflictos y luchas en el Norte del Cauca, Colombia. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 14(2), 225-239.

Restrepo, J. M. (1827). *Historia de la revolución de la república de Colombia*. Librería Americana, calle del temple, Nro 69. París.

Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Trotta, Madrid.

Rivera -Cusicanqui. S. (1987). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas sociales*, N° 11, 49-64. Disponible en <https://www.desdeabajo.info/images/docs/rivera-cusicanqui-silvia.pdf>

Rojas, A. (2004). *Presentación*. En Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte. Universidad del Cauca, Popayán.

Romaña, P. N., Geovo, B. C., Paz, Z. F., & Banguero, G. E. (2010). *Titulación colectiva para comunidades negras en Colombia*. Disponible online en <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2018/08/Titulacio%CC%81n-Colectiva-para-comunidades-negras-en-Colombia.pdf>

Ruiz-Serna, D. (2017). El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 85-113.

Sack, R. (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge University Press, Cambridge

Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa Universidad, Madrid.

Santos, M. (2000). *La Naturaleza Del Espacio: Técnica y Tiempo: Razón y Emoción*. Ariel, Barcelona.

Sauer, C. [1925] (2018). La morfología del paisaje. *Polis Revista Latinoamericana*, 0(15). doi:<http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2006-N15-478>

Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes, Centro de estudios socioculturales e internacionales-Ceso, Bogotá.

Tobar, J. (2014). *La fiesta es una obligación: artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

Tossounian, L. (2007). Reflexiones sobre una Antropología «Nativa» », *Amnis* [En ligne], mis en ligne le 01 septembre 2007, consulté le 17 juin 2020.

- Tuan, Yi. Fu. (2007). *Topofilias*. Melusina. Tenerife.
- Tuan, Yi Fu. (2015). *Geografía romántica. En busca del paisaje sublime*. Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid.
- Trouillot, M. R. (2011). *Transformaciones globales. La Antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca/Universidad de los Andes, Bogotá/Popayán.
- Trujillo, R. S. (1996). *Patía. Memoria y desafío. Aproximación a la concepción de territorio*. Tesis de grado. Programa de Antropología. Popayán. Universidad del Cauca.
- Ulloa, A. (2004) *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. ICANH, Bogotá.
- Ussa, M. (1987). *El descarne: tierra, ganado y cultura del negro patiano*. Tesis de Grado. Programa de Antropología. Universidad del Cauca, Popayán.
- Ussa, C. (1989). *De los empautao's a 1930*. Tesis de grado. Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.
- Valderrama, R. C. (2018). El arte literario y la construcción oral del territorio. Pensamiento crítico afrocolombiano. *Revista Colombiana De Antropología*, 54(2), 93-117. <https://doi.org/10.22380/2539472X.463>
- Velandia, P., & Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*, (27), 161-197. <https://dx.doi.org/10.25058/20112742.448>
- Vélez, T. I., Varela, C. D., Rátiva, G. S., & Salcedo, F. A. (2013). Agroindustria y extractivismo en el alto Cauca: impactos sobre los sistemas de subsistencia afrocampesinos y resistencias (1950-2011). *Revista CS*, (12), 157-188.

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Siglo hombre editores, Bogotá/Medellín.

Wade, P. (2002a). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la república de Colombia, Bogotá.

Wade, P. (2002b). "Identidad". En: Margarita Serje, María Cristina Suaza y Roberto Pineda (eds.), *Palabras para desarmar*. pp. 255- 264. ICANH, Bogotá.

Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 273-296.

Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En: Restrepo, E. & Rojas, A: *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. 247-268. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

West, R. (2000). *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Editorial ICANH, Bogotá

Wright, J. (2014). *Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia / Terrae incognitae: the place of the imagination in geography*. *Geograficidade*, 4(2), 4-18

Zuluaga, F. (1993). *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Editorial Facultad de Humanidades. Universidad del Valle, Cali

Zuluaga, F. (1998). Los hombres históricos del Patía o los héroes del tiempo encantado. En: *Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, Bogotá.

Zuluaga, F. (2010). La resistencia afrodescendiente en la Gobernación de Popayán. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, (15), 91-112.

Zusman, P. (2011). La tradición del trabajo de campo en Geografía. *Geografizando* Vol. 7. 15-32.

Zusman, P. (2013). La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. *Revista de geografía Norte Grande*, (54), 51-66

8.1 Otras Fuentes

a) Normativa

Congreso de Colombia. 27 de agosto de 1993. Ley por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política”. (Ley 70 de 1993). Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica>

Presidencia de la Republica. 12 de octubre de 1995. “Por el cual se reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 de 1993, se adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva de las "Tierras de las Comunidades Negras" y se dictan otras disposiciones". (Decreto 1745). Recuperado de <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Decretos/Decreto%20No.%201745%20de1995.pdf>

b) Prensa

Bolaños, Edinson. (2013). Las venas rotas del río Patía. *El Espectador*, Bogotá, 4 nov. 2013. Recuperado de www.elespectador.com

Orozco-Tascón, Cecilia. “Estamos devastados con la noticia”, Bogotá, 27 de sept. 2014. Recuperado online <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/estamos-devastados-noticia-articulo-519281>

SEMANA. (2016). El primer río en Colombia que desaparece por completo, [18 -11-2018]. Disponible en internet: <https://www.semana.com/nacion/articulo/fenomeno-de-el-nino-se-seca-el-primer-rio-en-colombia/458485>

c) Entrevistas semiestructuradas

- Adolfo Albán, corregimiento de Patía.
- Apolinar Mosquera, vereda de San Pedro
- Eider Pedroza, corregimiento de Patía
- Gilberto Chantre, corregimiento del Vijal
- Juana Rivera, corregimiento el Vijal
- Fidencio Arboleda, Corregimiento de Patía
- José Antonio Mosquera, vereda San Pedro
- Ligia Torres, vereda de San Pedro
- Luis Ángel Vargas, vereda Pueblo Nuevo.
- Luis Gerardo Mosquera, Cali
- María del Rosario Vallejo, vereda El Carmelito

8.2. Glosario de términos

- a) Abrevaderos: espacios donde las reses y las bestias toman agua.
- b) Bestias: se entiende con este término a los animales de carga. Esto es, yeguas, caballos, burros y mulas.
- c) Chancuco: Aguardiente tradicional hecho a base de panela.
- d) Descarne: consistía en un tipo de abigeato o hurto de ganado.
- e) Mate: producto final obtenido de un proceso de transformación del fruto del totumo, el cual es utilizado como recipiente para distintos usos

- f) Moler caña: desmenuzar la caña para la elaboración de panela o bebidas fermentadas.
- g) Pringues: echarse gotas de agua medicinal a alta temperatura en el cuerpo.
- h) Puro: árbol de crescentia cujete. De su fruto resulta el mate.
- i) Tremendo: una actividad o situación que es muy difícil o compleja de realizar
- j) Sitio: es un espacio abierto grande donde se meten lotes muy grandes de ganado.
- k) Surco: un conjunto de huecos longitudinales que se hacen en la tierra, para los cultivos en el campo.
- l) Rancho: casa hecha en bahareque. Esto es, una combinación entre barro, boñiga de vaca, lianas, y postas de arrayan.
- m) Un rico: se refiere a hacendados blanco/mestizos que no son originarios de la zona.