

RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD COMO DISPOSITIVOS DE RE (EX) SISTENCIA

José Rafael Rosero Morales
Grupo de Investigación Cultura y Política
Universidad del Cauca, Colombia.

RESUMEN

La sospecha de trabajo que esta comunicación pretende desarrollar, plantea que el despliegue colonial del proyecto moderno implicó, de alguna manera, la negación de la posibilidad de acceder y en consecuencia, de reivindicar autónomamente la emergencia y subsistencia de lo sagrado en el marco cosmovisiones y experiencias de vida espiritual y religiosa en otros contextos socioculturales. Es decir, asumió de una parte, la tensión dicotómica entre lo sagrado y lo profano, como la única posible vía para comprensión del mundo religioso, al establecerla como totalidad ontológica y por otra, configuró un pensamiento en-cubridor de las asimetrías de poder, basado en la gramática de los secretismos y las hibrideces. De donde se desprende que, cualquier intento por cuestionar su fundamento, es tomado como trasgresión y negación del orden simbólico y social colonial establecido.

ABSTRACT

The suspicion that this work is to develop communication, suggests that the colonial deployment of the modern project involved, somehow, the denial of the ability to access and therefore, to claim the emergence and survival autonomously of the sacred in the frame worldviews and experiences of spiritual and religious life in other sociocultural contexts. That is, took a hand, the dichotomous tension between the sacred and the profane, as the only possible way to understand the religious world as a whole to establish ontological and the other, set a thought-covereth the asymmetries of power, based on the grammar of the secrets and hybridities. From this it follows that any attempt to question its basis, is taken as a violation and negation of the colonial social order established symbolic.

INTRODUCCIÓN

En una ruta exploratoria de investigación realizada en el Valle del Patía durante el año 2007, Ana Amelia Caicedo y Rosa Ramírez se referían así, en relación a los hechos asociados a la denominación de la patrona de San Miguel de Patía y la definición del nombre de la parroquia del corregimiento del El Estrecho, éste último hecho inscrito entre la última década del siglo XX y los primeros años del siglo XXI:

Qué tal que en esa Iglesia en vez de estar la virgen del Tránsito o San Miguel Arcángel, estuviera por ejemplo, la foto o la estatua de un líder de aquí de Patía, yo creo que mejor dicho, era algo importantísimo para el pueblo, porque por ejemplo imagínese, hace cuanto paleamos porque el patrono fuera San Martín de Porres de la parroquia del Estrecho, ay... eso peleamos con el padre, allí hicimos votaciones, hicimos todo, porque nosotros queríamos que fuera San Martín de Porres y no el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, es algo pues que es[...] como un dogma será de la Iglesia católica, pero no es como un ser como tangible, que nosotros sabemos que san Martín de Porres fue un negro, fue un hombre que vivió entre nosotros, entonces eso como que nos identifica más. (Ana Amelia Caicedo, Testimonio oral: 2007).

Pues como decimos, uno por lo general tiene sus costumbres, sus tradiciones y cuando llega, que fue lo que pasó desde la conquista a la colonia, entonces todo eso, lo que uno tenía lo iban los europeos quítelo, quítelo y quítelo, [...] entonces no es rebeldía sino cuestión de que como ser humano uno tiene derecho a ser autónomo, tiene unos límites, pero tampoco es porque sea la iglesia, que porque uno sea católico, entonces tiene que hacer todo lo que la Iglesia mande. (Rosa Ramírez, Testimonio oral: 2007). Nosotros como que hemos puesto la resistencia y para hacer resistencia, hemos hecho todo esto que usted ve aquí (Organización de Reconstrucción Cultural del Patía). Lo que

hemos hecho con los santos, con los muertos, eso puede ser (Ana Amelia Caicedo, Testimonio oral: 2007).

Llama la atención cómo esas lecturas, interpretaciones e imaginarios de estas mujeres patianas, no cesan de producir significados, pues trascienden lo puramente testimonial para adentrarse en la construcción de otros mundos posibles, más sentidos, actuantes y próximos a las formas religiosas y espirituales como ellas encaran lo sagrado. Al mismo tiempo, que expresan de manera clara y contundente, cómo el largo y tortuoso trajinar histórico, caracterizado por el infortunio, la adversidad y el flagelo de la estigmatización, aún galopa y conspira en contra de ellos. Es decir, como sigue haciendo curso el privilegio de las imágenes religiosas impuestas sobre las palabras, los sentimientos, el ser y el actuar de los patianos, como también el predominio de la Iglesia Oficial y su figura —el sacerdote— sobre el libre albedrío de los sujetos religiosos. Situación que hiere el más profundo legado espiritual y cultural que llevan por dentro: las creencias, el fervor religioso y su capacidad como pueblo para autodeterminarse y re-nacer permanentemente.

Es más, aquel rasgo fundamental que particulariza el ser afropatiano, su identidad, que deviene de la calidad religiosa que adquieren sus vidas y de su condición de negros, quizá sea lo que les lleve, de una parte, a recrear la posibilidad de transponer los santos oficiales y otorgar importancia a íconos o imágenes estrechamente vinculados a su historia o vida comunitaria y, por otra, a encontrar en un santo como San Martín de Porres, elementos de identidad religiosa con claros rasgos humanos y étnicos.

Como tendremos ocasión de argumentar, el desplazamiento de los signos, símbolos y discursos que se ha producido al interior de su mundo religioso, es una lucha por y para ganar lo sagrado, por hacer de lo sagrado un campo donde se disputa por la reconstrucción de identidad y se reinventan tradiciones a través de discursos y prácticas de re (ex)istencia. Quizá, ello también permita comprender, de una parte, porqué la religiosidad y

espiritualidad de los patianos gire en torno a la *fuerza vital*, como valor fundamental e identificable con la existencia, que permite vincular el universo, los seres y las cosas, mediante tramados simbólicos de profunda calidez sagrada y, por otra, que sus manifestaciones de creencia, devoción y fe, se expresen a través de *rituales* que hacen parte su mundo cosmogónico y espiritual, cuyos símbolos religiosos median y ponen en sintonía las relaciones de los sujetos con su entorno más inmediato y con la condición de la vida misma. Podría afirmarse que un rasgo que particulariza la manera como estas comunidades encaran la religiosidad y espiritualidad, es su profunda creencia en *lo que la experiencia, la cotidianidad y la comunidad ha sacralizado con sus propias historias y mitos*. Es decir, las formas como las comunidades perciben el mundo y las relaciones que establecen al interior de ese mundo, determinan en gran medida cómo dichas comunidades perciben la presencia de lo divino y lo trascendente

Nuestra hipótesis de trabajo plantea que lo que se viene generando al interior de las comunidades negras del valle interandino del Patía, es un proceso de re (ex) sistencia cultural estratégica, donde se entretujan y disputan intereses simbólicos y políticos, en cuyo espacio —siempre conflictivo—, se abren posibilidades otras de producción y representación de lo sagrado, a través de gramáticas que permiten articular lo fragmentado y, rediseñar rutas y sentidos de vida. En otras palabras, para estas comunidades, a nuestro juicio, la religiosidad y espiritualidad se inscribe en concepciones y representaciones que son agenciadas desde una exterioridad que dialoga disruptiva y agonísticamente con lo sagrado hegemónicamente institucionalizado. Y, precisamente una ruta, entre otras, lo constituyen los procesos de recuperación y revitalización de los rituales. Hipótesis que parte de la premisa según la cual, en los lugares en que el poder hegemónico tiende a monopolizar la producción de los discursos y prácticas (religiosos, políticos, culturales, etc), no se puede obligar a las comunidades a detener su capacidad humana de buscar, construir, reconstruir y recrear sus propios mundos y significados.

1. UNA RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD ABIGARRADA

El despliegue colonial del proyecto moderno implicó, de alguna manera, la negación de la posibilidad de acceder y en consecuencia, de reivindicar autónomicamente la emergencia y subsistencia de lo sagrado en el marco cosmovisiones y experiencias de vida espiritual y religiosa en otros contextos socioculturales. Es decir, de una parte, configuró un pensamiento en-cubridor de las asimetrías de poder, basado en la gramática de los secretismos y las hibrideces. De donde se desprende que, cualquier intento por cuestionar su fundamento, dicho de otro modo: concebir, asumir y comprender el mundo religioso por vías trans-ontológicas, trans-modernas, desde la exterioridad, para expresarlo en términos de Dussel (1994, 2000), es tomado como trasgresión y negación del orden simbólico y social colonial establecido y por otra, asumió la tensión dicotómica entre lo sagrado y lo profano, como la única posible vía para comprensión del mundo religioso, al establecerla como totalidad ontológica. Veamos un poco más en detalle estas dos implicaciones.

1.1. Espiritualidades otras o de la alteridad inaceptable

De acuerdo con Raúl Fornet, el proyecto de acción interventora en las culturas de Nuestra América-, bajo la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental-, en el que éstas [las culturas] son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción, puso en evidencia la consciencia de la superioridad y con ello, el supuesto derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas, considerándose además que los criterios para discernir el buen curso evangelizador de este proceso son criterios que viene de la propia tradición cristiana que se incultura (Fornet, 2007). Así, el mundo religioso en Nuestra América, fue representado de forma dominante por la Iglesia católica y asumido como su dimensión institucional. De ahí, que una de las características de la colonialidad del poder, señala Castro-Gómez, sea la dominación por medios no exclusivamente coercitivos, pues en el proyecto civilizatorio,

No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de

relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un “nuevo hombre”, hecho a imagen y semejanza del hombre occidental (Castro-Gómez, 2005a: 59).

Esta función eminentemente socializadora y con un notable influjo sobre el desarrollo de la sociedad, respondió a que la Iglesia Católica y su cuerpo de doctrina como religión oficial, adquirió “el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso”. En este sentido, “*lleva a la Iglesia a la institucionalización de los mecanismos capaces de preservar su unidad y continuidad en medio de— a pesar de— las divisiones y las transformaciones que ocurren sea en la estructura social, sea en el campo religioso*” (De Roux, 1983: 29). Poder religioso que la faculta, inclusive, para definir la legitimidad o ilegitimidad de los actores, los saberes, las creencias o las acciones religiosas. Mirada colonial sobre el mundo que, en las dimensiones del ser, el poder y el saber, siguiendo a Castro-Gómez, sitúa a la Iglesia católica en su compleja estructura, organización y despliegue, en “el punto cero”. Ubicación que equivale

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

Se trata, entonces, de una arrogante situación en la que se conjuga la idea colonial de “raza” y el concepto tradicional o naturalizado de cultura (Castro-Gómez, 2005b, 2005c), cuyo imperativo era la erradicación de otras, diversas y variadas formas de ser, ver, pensar, creer y estar en el mundo, en tanto la coexistencia con las mismas, resultaba inaceptable y abominable.

Ahora bien, identificar lo institucional con organizaciones religiosas oficiales como referente único del mundo religioso que, para nuestro contexto sociocultural es la Iglesia católica, resulta complejo y problemático. Lo anterior, si se tiene en cuenta que la religiosidad y espiritualidad en las comunidades descritas, no se deja comprender a la luz de lo institucional, en tanto las mismas, —como expresión simbólica del mundo religioso patiano— *“hace referencia al conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales”* (Zamora, 1989: 530). Más aún, en estas comunidades, lo religioso se constituye como campo ideológico y simbólicamente autónomo y extraño a la normatividad y directriz eclesiástica oficial. Lo cual, no implica el desconocimiento de la presencia de una religión organizada eclesiástica con capacidad de ejercer hegemónicamente su poder religioso. Sin embargo, en los enfoques de las disciplinas que se ocupan de este hecho, la premisa dominante es que este tipo de expresiones religiosas determina su existencia por la existencia de la religión oficial; en otras palabras, se alude a que no se puede hablar de lo religioso no oficial sino en coexistencia, relación y continúa tensión con lo oficial, dando lugar así, a los sincretismos.

Lo cierto es que por la vía de los “sincretismos” (subjetivamente arbitrario) o de las “realidades sincréticas” (mezclas indefinidas), el análisis de las religiosidades no oficiales, supone, o mejor, continúa anclado al fenómeno de las hibrideces culturales. Y, como bien ha señalado Carvalho *“En el punto en que estamos actualmente, ya no tiene sentido hablar de culturas híbridas o de intercambios culturales, sin que tomemos en cuenta las escandalosas asimetrías de poder”* (Carvalho, 2007). Raúl Fonet nos recuerda en esta dirección que en América “No hubo [...] diálogo de religiones sino “colonización de almas”, con la consiguiente degradación o, peor aún, demonización de los sistemas religiosos autóctonos” (Fonet, 2007: 21). En otras palabras, no puede pasar inadvertido en el análisis, que de lo que se trata es de una relación de *“oposición, dependencia o*

yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar el catolicismo y del que se acepta que es la religión, sin calificativos” (Delgado, 1993). Manuel Delgado señala que una de las tendencias y por cierto, más divulgadas, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas marginales, populares o rurales, son la manera que tiene ésta de darse entre los lugares «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado (Delgado, 1993).

Por tanto, hablar de religiosidades marginales remite a considerar las mismas como un déficit de modernidad. Sin embargo, creemos a nuestro juicio que, más allá del “déficit” de modernidad que supuestamente le atribuyen las narrativas occidentales a las experiencias religiosas llamadas marginales, estamos —para expresarnos en términos de Mignolo— frente su cara oculta y más oscura, la colonialidad; cuya instalación, constitución y subsistencia, clama y necesita la modernidad. En síntesis, *“la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad”* (Mignolo, 2003). Planteamiento que para el caso que nos ocupa, sería lo propio de la colonialidad religiosa en tanto colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007) y colonialidad espiritual. Frente a lo cual cabría preguntarse: si el otro está situado “en el punto cero” ¿qué posibilidad existe de diálogo intercultural? ¿De qué hibrideces culturales o intercambios culturales se trata? ¿Es legítimo demandar la discusión en torno a la religiosidad y espiritualidad no oficial como estrategia propia de re (ex) sistencia identitaria, sociocultural y política?

1.2. El orden dual sagrado-profano: ¿única vía?

La dicotomía sagrado-profano, en tanto categorías para el análisis e interpretación de las expresiones religiosas no deja de ser sugerente. Sin embargo, se torna problemática al asumir lo sagrado como fundamento sustantivo, prescriptivo y normativo de un cuerpo de doctrina que se asume como hegemónico, oficial y dominante que, para nuestro caso, es la religión católica. Por tanto, todo aquello orientado a trasgredir o alterar la identidad y

cohesión social que prescribe lo sagrado católico, tiende a ser reducido por el poder simbólico. En otras palabras, la dicotomía sagrado-profano, cuya conceptualización encierra una determinada visión acerca de lo social, la naturaleza y de los sujetos, establece una visión dualista donde estos dos polos de la realidad se difuminan y desvanecen cuando no son considerados en forma aislada. Muy seguramente *“el miedo de Occidente al fantasma del panteísmo, por una parte, y la prudente preocupación por defender la absolutez divina y la creaturalidad del mundo por la otra”*(Panikkar, 1999: 90), sea una de las razones de fondo por las cuales Occidente, recurrió a la creación de protocategorías duales de confrontación, orientadas a producir y reproducir abismos y heridas existenciales a todo nivel: teología-filosofía, sobrenatural-natural, sagrado-profano, ciudad de Dios-ciudad del hombre, bien-mal, materia - espíritu; interior -exterior; horizontal-vertical, temporal –eterno, etc. Así como también, a negar, excluir, racializar e invisibilizar la presencia y emergencia de visiones de mundo disruptivas.

Por otra parte, la tensión simbólica que se produce en contextos y comunidades determinadas, implica no solo las formas como las mismas asumen la naturaleza y lo sagrado, sino que también, determina las formas de representación de aquello que se considera como sagrado y profano. Por ello, más allá del horizonte de análisis protocategorial, consideramos que lo sagrado puede ser asumido como todo aquello que permite establecer relaciones más cálidas y sentidas entre las divinidades, los seres humanos y la naturaleza. Donde la vida, el cuerpo y demás manifestaciones que la mirada colonial considera profanas, no son rechazados; en tanto lo que precisamente, nutre y da contenido a la experiencia religiosa, es su contacto con todo aquello, lo cotidiano. Donde lo sagrado refiere una actitud y un espacio privilegiado donde los seres humanos logran cuestionar quiénes son, al tiempo que es el devenir singular de las comunidades lo que define, recrea y resignifica las orillas que, — de existir —, hacen evidente el límite con lo profano.

Y, precisamente, un claro ejemplo que ilustra este planteamiento lo encontramos en las comunidades negras del Valle Interandino del Patía (Cauca). Pues, sin lugar a dudas, en ellas se advierte una suerte de pensamiento-otro (heterológico), mediante el cual, comprenden sus existencias vinculando al hombre con el mundo a través de una relación dialógica fluida que privilegia sus experiencias religiosas por sobre las explicaciones racionales. Pensamiento otro (heterológico) que, siguiendo a Brower (2007), puede ser entendido como un conjunto de procedimientos interpretativos y comprensivos del mundo en sus dimensiones cultural y natural, puestos en acción al interior de una cultura determinada. Procedimientos que se diferencian y distancian de la lógica logocéntrica desarrollada en Occidente, como la propuesta por Durkheim(1982) y Eliade(1988), entre otros, para la comprensión del campo religioso y ritual desde la estrecha oposición sagrado – profano. Precisamente, las cualidades heterológicas, si se quiere “seminales” para expresarlo en términos Rodolfo Kusch o, “hemidernas” en la dirección de Cristian Parker, en el marco de culturas religiosas afro y sus múltiples expresiones simbólicas, resultan en el mayor de los casos, incomprensibles desde la visión y las categorías heredadas de la cultura occidental. De allí, que resulte mucho más esclarecedor y sugerente, asumir la comprensión de la religiosidad y espiritualidad en las comunidades descritas, como experiencias religiosas abigarradas, en tanto en éstas, las diferencias culturales coexisten y se reproducen paralelamente desde sus propios horizontes de sentido, sin que ello implique fusión, sino antagonismo y/o complementariedad, en procura de un equilibrio relacional interpelante.

2. DE LA RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD A LA RE (EX) SISTENCIA

De lo anterior se desprende que, hablar de religiosidad y espiritualidad en el contexto de las comunidades afropatianas, implica la manifestación de una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, con todas las tensiones, rupturas y adopciones que ello conlleva. Por tanto, no supone aludir a un ámbito de creencias individuales aisladas, sino, más bien a una visión de mundo que determina la manera como, en la dimensión espacio-temporal, el mundo se configura ante ellas. Es decir, *«una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el*

medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre» (Broda citado por Gómez, 2007; 163). Por ello y dado su condición de abigarrada, la religiosidad y espiritualidad es asumida aquí, como la capacidad que tienen los grupos humanos para adaptarse y responder a las condiciones sociales y del medio, en una triple relación que implica la relación con la naturaleza, con los hombres y con lo trascendente, y la forma de simbolizar estas relaciones (Minda, 1996). Visión cosmoteándrica (Panikkar, 1997), cuyas expresiones son el resultado de rupturas y cambios, continuidades y discontinuidades, distanciamientos y reapropiaciones, préstamos y transformaciones en el tiempo y en el conflicto. En esta dirección, consideramos que la experiencia y las formas como encaran lo religioso en estas comunidades, son claros productores re-existencia.

La *Re-existencia* es una unidad de análisis propuesta por Adolfo Albán (2007), que permite encarar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro desde el mismo momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. Su emergencia se produce en la construcción de las subjetividades negras. Como tal, la *re-existencia* es concebida por Albán como

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

El argumento de Albán es que los procesos de resistencia emprendidos por las y los esclavizados no se reduce formas y/o estrategias para hacer frente o contener el poder, sino que implicaron al tiempo, la configuración de proyectos de vida y sociedad, de formas de existir particulares. Dicho en otros términos, los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir; es decir, de estar en el mundo en condición de

sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. La *re-existencia* implica entonces, según Albán, “*vivir en condiciones “otras”, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de “cosas” y/o mercancías*” (Albán, 2007:23). Quizá, ello permita comprender, cómo en el marco de su propio contexto territorial, en comunidades como la afropatiana, emerge un movimiento de recuperación cultural en el Patía (1989), como estrategia de desarrollo socio-comunitario, orientado hacia la redefinición y difusión de sus procesos culturales e identitarios; la recuperación, preservación y revitalización de sus tradiciones y en consecuencia, hacia la toma de posición frente a todos aquellos valores que la comunidad considera como propios y adquiridos.

Lo que en principio empezaba a tener claridad para estas comunidades, era que dichos procesos implicaban una resignificación de su condición como tales, por tanto, ello suponía la necesidad de pensar y trascender aquella idea según la cual, el acento en la estructuración de las comunidades no recae primordialmente en los procesos económicos, sino también en aquellos aspectos asociados a sus memorias, sus identidades culturales y la apertura de rutas de vida en los ámbitos, local, regional y nacional, que permita la defensa y resistencia a la dominación hegemónica. De esta manera, se inicia todo un proceso orientado a refinar conceptual y pedagógicamente los elementos que les iba a permitir activar su memoria histórica- cultural; es decir, navegar por los surcos de sus pensamientos, conocimientos y experiencias mar adentro, para recuperar el sentido y el valor de un mundo históricamente visibilizado negativamente, sin ser conocido: el *mundo negro*. El principio orientador de este Movimiento de Recuperación, lo constituye la importancia de la cultura en el desarrollo regional, sin embargo, no resulta arbitrario que dicho proceso se haya iniciado con la recuperación de la cultura musical y en especial, de la religiosidad y espiritualidad. De donde se desprende que, un pensar y un hacer orientados hacia la re-elaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un

lugar de dignidad en la sociedad, encuentre en la religiosidad y espiritualidad, un dispositivo de producción y reproducción de re-existencia, en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albán Achinte, Adolfo 2007. *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX*. Universidad Andina Simón Bolívar. SEDE Quito-Ecuador.

_____.2008. “¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”. En: Villa y Grueso (compiladores). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Universidad Pedagógica Nacional: Bogotá.

Brower Beltramin, Jorge. 2007. “Aproximación preliminar al pensamiento heterológico”. *Estudios Avanzados* (2007) 5(8): 113-127.

Carvalho, José Jorge. 2007. “Espectacularización y canibalización de las culturas populares”. En: *Revista La Marea*, N° 28. Argentina.

_____.2000: “A Religião como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica”.

Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La Poscolonialidad Explicada a los Niños*. Ed. Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana: Popayán, Colombia.

_____. 2005b. “Teoría Tradicional y Teoría Crítica de la Cultura” En: *Sujeto, Cultura y Dinámica Social*. Rafael Ávila Penagos (Comp). Ediciones Antropos: Bogotá.

_____. 2005c. *La Hybris del punto Cero*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá, Colombia.

De Roux, Rodolfo Ramón. 1993. *Una Iglesia en estado de Alerta: Funciones Sociales y Funcionamiento del catolicismo*. Bogotá: Guadalupe.

Delgado, Manuel. 1993. “La “religiosidad popular”. En torno a un falso problema”. En: *Gazeta Antropológica*, N° 10: Granada, España.

Durkheim, Emile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Dussel, Enrique. 1994. Sistema-Mundo y “Transmodernidad”. En: Dube, Saurbh, Dube, Ishita y Mignolo, Walter. *Modernidades coloniales*. Editorial: El Colegio de México: México.

_____. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander

(comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Eliade, Mircea. 1988. *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Fornet-Betancourt, Raúl .2007. Interculturalidad y Religión. Ediciones Abya-Yala-Agenda Latinoamericana: Quito, Ecuador.

Gómez, Ramiro Alfonso. 2007. “Una Visión Antropológica de la llamada “Religiosidad Popular””. En: Revista Intersticios, Año 12, N° 26. Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental: México.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.

Mignolo, Walter. 2003. “Pensamiento fronterizo y diferencia colonial” En: *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, pp. 111 - 153

Minda Batallas, Pablo Anibal. 1996. “El Negro en Sucumbíos. Migración, Cultura e Identidad.” En: *Identidades en Construcción*. Colección de Antropología Aplicada N° 10. Ediciones Abya Yala: Quito.

Panikkar, Raimon. 1999. *La trinidad: una experiencia humana primordial*. Ediciones Siruela. España.

_____. 1997. *La intuición cosmoteándrica*. Editorial Trotta: Madrid.

Parker, Cristian. 1996. *Otra Lógica en América latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Fondo de Cultura Económica: Chile.

Zamora Acosta, Elías. 1989. “Aproximación a la Religiosidad Popular en el Mundo Urbano: El Culto a los santos en la ciudad de Sevilla”. En: *La Religiosidad Popular*. Compilación Álvarez Santalo, C y Otros. Barcelona: Barcelona.