



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Peralta Agudelo, Jaime Andrés
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, núm. 14, enero-junio, 2012, pp. 113-137

Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81424136006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE LO “DOMÉSTICO/MANSO” A LO “LEJANO/ARISCO”. UN RECORRIDO POR LA CARTOGRAFÍA SIMBÓLICA DEL TERRITORIO NEGRO DE CHOCÓ

JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO*

jandresperalta@gmail.com

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

RESUMEN Este artículo explora algunas facetas del esquema de representación que las comunidades negras del departamento del Chocó han creado sobre los ecosistemas marino/costeros, de planicie aluvial y de piedemonte andino que han habitado desde hace más de tres siglos. La vía de ingreso a esta faceta de su patrimonio inmaterial es la tradición oral y ella hace visible que aquella experiencia territorial se ha estructurado no sólo a partir de haceres y saberes utilitarios, sino desde componentes simbólicos que han brindado elementos de referencia (imaginarios, esquemas axiológicos, normas de conducta, formas de codificación de la realidad, etc.) que han contribuido a gestar una significativa porción de la vivencia cultural de esta etnia del noroccidente colombiano.

PALABRAS CLAVE:

Chocó, afrodescendientes, medio natural, percepción territorial, espacios de uso, apropiación simbólica.

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda14.2012.06>

* Doctor en Historia de América Latina de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

FROM THE "DOMESTIC/DOCILE"
TO THE "DISTANT/WILD".
A JOURNEY THROUGH THE SYMBOLIC
CARTOGRAPHY OF THE BLACK
TERRITORY OF CHOCÓ

ABSTRACT This article explores some aspects of the scheme of representation that the black communities of the department of Chocó created on marine/coastal ecosystems, floodplain and Andean foothills that they have inhabited for more than three centuries. The entrance road to this aspect of intangible heritage is oral tradition, which makes visible that this territorial experience has been structured not only from the practical making and thinking, but from symbolic components which have provided reference points (imaginary axiological models, standards of conduct, ways of encoding reality, etc..) that have helped generate a significant portion of this ethnicity's cultural experience in northwestern Colombia.

KEY WORDS:

Chocó, Afrodescendants, Natural Environment, Territorial Perception, Employ of Spaces, Symbolic Appropriation.

DO "DOMÉSTICO/MANSO"
AO "DISTANTE/ARISCO".
UM PERCURSO PELA CARTOGRAFIA
SIMBÓLICA DO TERRITORIO NEGRO
DO CHOCÓ

RESUMO Este artigo explora algumas facetas do esquema de representação que as comunidades negras do departamento do Chocó têm criado sobre os ecossistemas marino/costeiros, de planície aluvial e de sopé andino que tem habitado faz mais de três séculos atrás. A via de entrada a esta faceta do seu patrimônio imaterial é a tradição oral, e ela faz visível que aquela experiência territorial tem sido desestruturada não somente a partir de fazeres e saberes utilitários, mas desde componentes simbólicos que tem oferecido elementos de referência (imaginários, esquemas axiológicos, normas de conduta, formas de codificação da realidade, etc.) que têm contribuído para gastar uma significativa porção da vivência cultural dessa etnia do noroeste colombiano.

PALAVRAS CHAVE:

Chocó, afrodescendentes, meio natural, percepção territorial, espaços de uso, apropriação simbólica.

DE LO “DOMÉSTICO/MANSO” A LO “LEJANO/ARISCO”. UN RECORRIDO POR LA CARTOGRAFÍA SIMBÓLICA DEL TERRITORIO NEGRO DE CHOCÓ

JAIME ANDRÉS PERALTA AGUDELO

D

E ACUERDO CON UN DEVENIR histórico particular, con base en una memoria compartida y a partir de un acervo de saberes y haceres distintivos, cada grupo humano lee e interpreta de una manera específica el espacio geográfico que ocupa. En el trasegar diario, sus miembros van recorriendo, explorando y nombrando los diversos lugares, fenómenos y criaturas con los cuales interactúan y es a partir de esta práctica de contacto cotidiano que nace la experiencia territorial de los diversos pueblos del planeta. Así ha ocurrido en el noroccidente colombiano, donde los colectivos afrocolombianos del actual departamento del Chocó se han identificado con los diversos ecosistemas marino/costeros, de piedemonte cordillerano y de planicie aluvial que habitan, construyendo en el proceso de apropiación de cada uno de ellos una rica y compleja cosmovisión que ha definido una parte significativa de su vivencia cultural.

Arribaron de manera forzada a esta zona americana desde el último tercio del siglo XVII cuando el sistema colonial encontró en estos sectores la mano de obra cautiva ideal para explotar los ricos filones de oro de aquella lejana frontera que hasta ese momento habían estado vedados debido a la fuerte resistencia de los indígenas chocoes¹. Sin embargo, tras la partida de

1 Desde el inicio de la Conquista, este territorio fue defendido con ahínco por los distintos grupos indígenas que la percepción del europeo simplificó bajo el apelativo genérico de “chocoes”. Las distintas campañas militares y evangelizadoras lograron su sometimiento formal a finales del siglo XVII y apenas en esta coyuntura tuvo cierto éxito la directriz de confinamiento espacial y de dominio social expresada en los corregimientos indígenas. Pero a sus habitantes siempre les quedó a mano la resistencia pasiva, que tuvo en la huida constante a lo profundo de la selva, el sabotaje a las órdenes dadas, la adopción tan solo aparente de las pautas culturales del colonizador o la impugnación legal de ciertas disposiciones de los “señores de indios”, algunos de sus frentes esenciales. Por su parte, los cuna (hoy tule) siguieron presentando férrea resistencia militar en el norte

muchos propietarios de minas y estancias hacia el interior andino –fenómeno producido por varias circunstancias, entre las que figuran la pérdida paulatina de la rentabilidad de la explotación aurífera desde mediados del siglo XVIII o la continua resistencia de los esclavizados, pero también por la inestabilidad política y social causada por las guerras de la Independencia y, posteriormente, por la supresión definitiva de la esclavitud (1851)–, los estamentos negros fueron abandonando los lugares aledaños a los Reales de Minas –ubicados en las cuencas altas e intermedias de los grandes ríos– y se dispersaron por todos los confines del área chocoana.

Estas nuevas oleadas de colonización negra se sumaron a los frentes de dispersión espacial que con anterioridad habían abierto ya los cimarrones en sus fugas de los entables mineros o los libertos que rechazaban cualquier contacto con la sociedad colonialista y, de esta manera, los otrora infranqueables confines del Baudó, litoral del Pacífico, bajo Atrato, golfo de Urabá y de las tierras bajas del San Juan también se fueron ocupando –en medio de un intrincado proceso de conflicto y colaboración con las diversas etnias aborígenes allí residentes– con aquellos otros grupos sociales. En la medida en que fueron explorando los diversos sitios, conociendo las dinámicas intrínsecas y los recursos propios de sus distintos ecosistemas, fueron creando alternativas productivas y nuevas formas de organización colectiva y de expresión cultural que sentaron las bases de las sociedades afrodescendientes que contemplamos en el presente².

De allí que la experiencia territorial de las comunidades negras actuales sea antes que nada un hecho simbólico que se gesta desde una larga historia de contacto con entornos naturales particulares y que se desarrolla desde una matriz de representación –varias veces centenaria– diseñada para facilitar la interiorización del medio natural donde residen dentro de su praxis social (ver la figura 1). Esta rejilla de codificación e interpretación se expresa a través de un conjunto de significaciones –representadas en marcadores espaciales, categorías de clasificación taxonómica, inventario de hitos referenciales, esquemas valorativos sobre la realidad y sistemas de conducta frente a ella– que permiten la conversión del espacio biofísico en territorio cultural.

darienita durante todo el siglo XVIII y hasta grandes tramos del XIX, y únicamente una política de pactos de paz signada con algunos caciques regionales, materializada mediante la compra de lealtades o en la mejora en las condiciones de vida de los pueblos a ellos asociados, permitió una frágil entronización del sistema colonial en sus dominios. Ver más aspectos de este y otros tópicos del Chocó durante el siglo XVIII y las primeras décadas del siguiente, entre otros autores, en Peralta (2011).

- 2 En la actualidad, los afrodescendientes representan el 82,7% del total de la población (476.163 habitantes) de esta unidad administrativa y comparten el territorio departamental de 46.500 km² con un 12,67% de indígenas y 5,21% de mestizos. Población estimada para 2010. Ver DANE (2012).

Sin embargo, sus contenidos trascienden con mucho el ámbito de lo material referido, entre otros puntos, al aprovechamiento de recursos y materias primas, a la creación de tecnologías apropiadas de explotación, a la fijación de alternativas alimenticias y medicinales en los hábitats ocupados o al establecimiento de mercados locales y/o regionales para la comercialización de excedentes productivos. Estas otras esferas de la cotidianidad situadas por fuera del quehacer utilitario se deben tener en cuenta para analizar y comprender de una manera más integral la larga trayectoria de compenetración que estos grupos humanos han tenido con el ámbito natural que los rodea³.

Figura 1. Ubicación del departamento del Chocó y zona de estudio



Ilustración: Javier Ignacio Tabares.

Este artículo ahondará precisamente en algunos de los componentes simbólicos que han marcado la construcción del territorio negro y para profun-

3 Este artículo hace parte de la investigación "Memorias del agua. Oralidad, naturaleza y cultura en el Pacífico colombiano", financiada por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia. En distintos momentos participaron Sandra Correa, como estudiante de formación en Maestría, y Katherine Fernández, Johanna Alzate, Maritza Moncada, Daniela Gómez, Marta Gómez y Elizabeth Otálvaro en calidad de auxiliares de investigación.

dizar en sus diversas categorizaciones y en sus múltiples e interdependientes connotaciones⁴, se partirá del concepto de “percepción territorial” elaborado, entre otros autores, por la antropóloga Patricia Vargas, cuando indica que es:

[...] el conjunto de imágenes, representaciones e ideas que un grupo humano tiene del espacio vivido. Se origina en las formas de uso y de apropiación dadas en relación dialéctica con la dinámica interna de la colectividad, la cultura interiorizada, la pertenencia socio territorial, las relaciones que se tienen con otras regiones y con la sociedad global. (Vargas, 1999: 155)

La puerta de entrada a este universo de sentido se hará a través de la tradición oral de aquellas sociedades. Los testimonios recogidos durante tres años de trabajo de campo en diversas zonas chocoanas (2008-2011, aunque se citan algunas referencias obtenidas en investigaciones anteriores)⁵, que revelan una pequeña porción del enorme patrimonio cultural inmaterial⁶ que estos grupos poseen en el tópico del medio ambiente, serán la base de conocimiento que marcará la definición de las coordenadas territoriales consignadas. De allí que el producto de este artículo sea no sólo un trabajo interdisciplinario realizado desde los lineamientos que al respecto brindan la historia oral, la etnoecología, la geografía cultural y la etnografía interpretativa, sino un diálogo de saberes suscitado entre el pensamiento académico de corte occidental y el proveniente de una cultura étnica distintiva. Aquí hubo una co-construcción de líneas temáticas y de eslabones argumentativos entre todos los sujetos involucrados, aunque los posibles errores de interpretación de resultados corren por cuenta exclusiva del investigador titular.

4 En las distintas zonas geográficas del departamento se presentan variaciones, distintas versiones y cambios de énfasis en los contenidos de la matriz de representación territorial negro-chocoana, pero aquí se consignan los elementos básicos que se reiteran en cada una de ellas (a excepción del Baudó, pues no se pudo ingresar por motivos de orden público). Para reafirmar lo anterior, se incluyen testimonios de distintos puntos cardinales para conformar así una muestra representativa de sus coordenadas esenciales.

5 En el litoral del Pacífico se laboró en los municipios de Bahía Solano y Nuquí. En la porción atlántica se adelantaron entrevistas colectivas e individuales y talleres de cartografía cultural en Acandí y lo mismo se ejecutó en varias unidades administrativas del interior pertenecientes a las cuencas de los ríos Atrato y San Juan (municipios de Quibdó y Riosucio e Istmina, Sipí y Condoto, respectivamente). También se trabajó con algunos emigrantes residentes en el vecino departamento de Antioquia (ciudades de Turbo y Medellín). Los corregimientos de cada municipio se refieren al final de cada cita testimonial. La estancia en cada lugar fue de 15 a 20 días y todos se visitaron al menos dos veces durante los tres años de labores. Se grabaron un total de 132 entrevistas y de estos archivos sonoros se extrajeron los testimonios reseñados.

6 La Unesco, en la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, determinó que por tal se deben entender “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (Unesco, 2003, Art. 2.1).

REPRESENTACIÓN DEL TERRITORIO

Es así como la matriz general de representación territorial elaborada por las sociedades afrochocoanas se ha estructurado de forma primordial a partir de un eje horizontal de ocupación que parte desde los ámbitos más conocidos del espacio físico/geográfico, rotulados como domésticos o *caseros*, hasta alcanzar los confines de la tierra o del agua más alejados del mismo. Cada segmento es apropiado material y simbólicamente de una manera diferencial y es así como las coordenadas iniciales que hilvanan la cartografía cultural negra se definen tomando como punto de articulación básica –aunque en relación constante con otros referentes espaciales contiguos– a los ríos, a los litorales y a la construcción de viviendas adyacentes a ellos⁷, ya sea de forma aislada, en hileras de orilla o en sucesión paralela de estas últimas según las diversas tipologías de asentamiento fluvial y marítimo que se han desarrollado en aquella zona de Colombia (Aprile-Gnisset, 1993: 249-274)⁸.

De esta forma, el primer nomenclador lingüístico de demarcación surge de los términos de referencia signados como el *afuera* y el *adentro* de este punto concreto del espacio (ver la figura 2). Así, cuando un poblador de las planicies del Pacífico chocoano⁹ debe desplazarse de su residencia *orillera* por la corriente de agua que circunda su poblado para pescar, transportar madera, comerciar productos del bosque húmedo tropical o comprar herramientas e insumos de primera necesidad, indica que va hacia *afuera*. Si, por el contrario, desde su vivienda se adentra en la selva o *monte* para recoger frutos silvestres, cortar árboles, cazar animales o rozar parcelas, indica que va hacia *adentro*¹⁰. Este nomenclador se complementa con otro que se enuncia desde el binomio de coordenadas marcado como *arriba* y *abajo*.

7 Estos hitos geográficos, al ser apropiados por estas comunidades, generan verdaderos “espacios acuáticos”. Según los denomina Ulrich Oslender, ellos se pueden entender como “los modos específicos en que los elementos acuáticos –como la constante presencia física o simbólica del mar, las intrincadas redes fluviales, las quebradas, las cascadas, los manglares, los elevados niveles de precipitación, las importantes variaciones en las mareas y las frecuentes inundaciones a gran escala– han influenciado y dado forma de manera sustancial a los patrones de vida cotidiana en la región [...]” (Oslender, 2008: 133).

8 Sin embargo, aquí no se privilegian los “espacios acuáticos” como los ejes centrales para la construcción territorial en estas sociedades. Pensamos que se deben tener en cuenta como coordenadas de referencia que, al ser parajes donde se concentra la actividad humana, se convierten en el punto de partida que ha marcado su particular relación con el medio natural. Pero existen otros hitos dentro del espacio geográfico y biológico que hay que referenciar para obtener un panorama más completo sobre la compleja cartografía cultural negro-chocoana, y algunos de ellos se verán en este artículo.

9 En sus estudios sobre los *tuqueros* o campesinos silvicultores del Pacífico sur colombiano, el antropólogo Eduardo Restrepo encontró algunas referencias espaciales muy similares a las halladas en la parte chocoana (Restrepo, 1996b: 299-312). Otros autores han contribuido a perfilar aún más este marco de significaciones para el Pacífico en general, incluido el del litoral del noroccidente ecuatoriano. Ver Ariza (2005), Ariza, et al. (1999). Consejo Comunitario (2005), Valencia (1993), Vargas (1999), Whitten (1986) y Camacho (s. f.).

10 Cuando desde el interior de la selva o desde un amplio río (al igual que de un golfo, una ensenada, el mar abierto, etc.) se retorna a la vivienda, se indica, una vez más, que se va a *salir* hacia el poblado.

Figura 2. Marcador espacial adentro / afuera

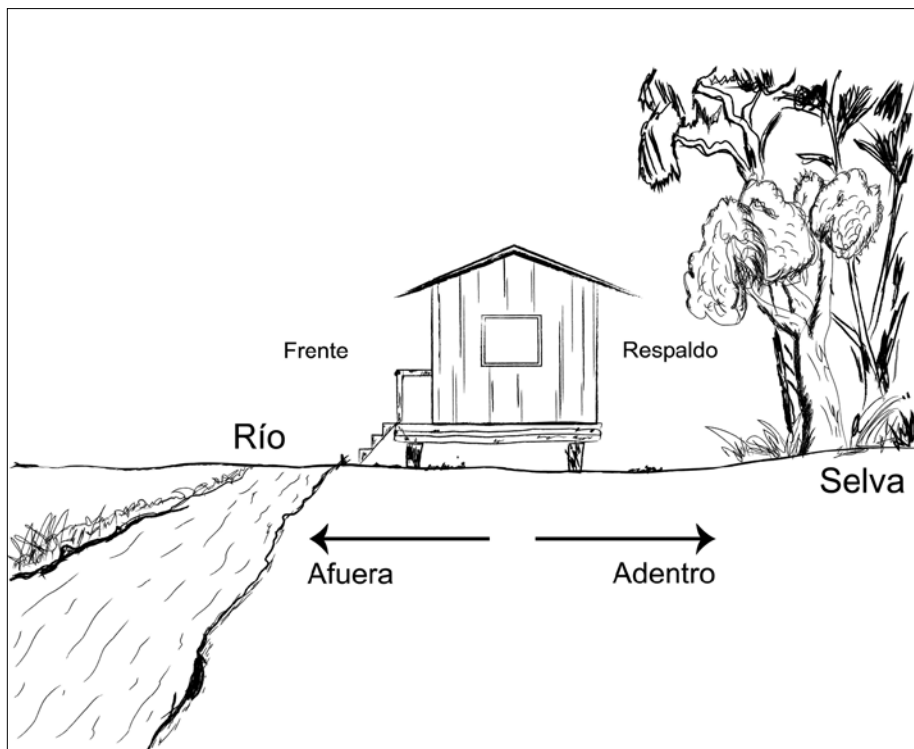


Ilustración: Javier Ignacio Tabares.

Siguiendo el fluir de la corriente fluvial, el *arriba* está representado en una dirección que concurre hacia las cabeceras de los ríos y el *abajo* está indicando que el viajero se va a dirigir hacia puntos que están referenciados en el sentido de sus desembocaduras. Para el caso de los litorales marinos se conserva la misma referencia hidrográfica. De allí que cuando un navegante se adentra en el océano, refiere que va hacia mar *afuera* y, cuando desde ese espacio del Pacífico decide circular hacia el norte (en dirección hacia Punta Ardita o Panamá), dice que está *bajando*. A la inversa, si navega hacia el sur (en dirección de Cabo Corrientes o Buenaventura, por ejemplo), precisa que está yendo hacia *arriba* o que se va *subiendo* (ver la figura 3)¹¹.

A esta nomenclatura básica, también se le puede añadir el binomio *frente/respaldo*, es decir, la utilización de los conceptos del *adentro/afuera* y del *arriba/abajo* en términos de control territorial y de delimitación de

¹¹ Cuando del Darién chocoano ubicado en la costa Atlántica se navega hacia Turbo o cualquier otro punto del golfo de Urabá, se dice que se está *bajando*. Hacia Cartagena o las islas de San Blas en Panamá se rotula el trayecto como de *subida*.

propiedad. De esta manera, los *frentes* de las viviendas que colindan con las fuentes hídricas, a pesar de que son de libre circulación comunitaria, están bajo un régimen de usufructo y dominio de orden familiar. Entre otros distintos espacios pertenecientes a esta categoría figuran las *balsas* o caminos de madera que llegan al agua y donde se ubican las letrinas y, a veces, los *corrales* o cajones de madera sumergidos que contienen peces vivos, así como los *patios* delanteros donde se cultivan algunos frutales, las plataformas elevadas o *zoteas*, sobre las cuales se plantan hierbas medicinales, mágicas y de condimentos, además de los *cercados*, donde se guardan animales de cría y las *goteras* o espacios libres entre cada vivienda¹².

A medida que se va internando en el *monte* desde los *patios traseros* de las residencias, se va diluyendo el control familiar y los distintos terrenos que allí

Figura 3. Marcador espacial arriba / abajo

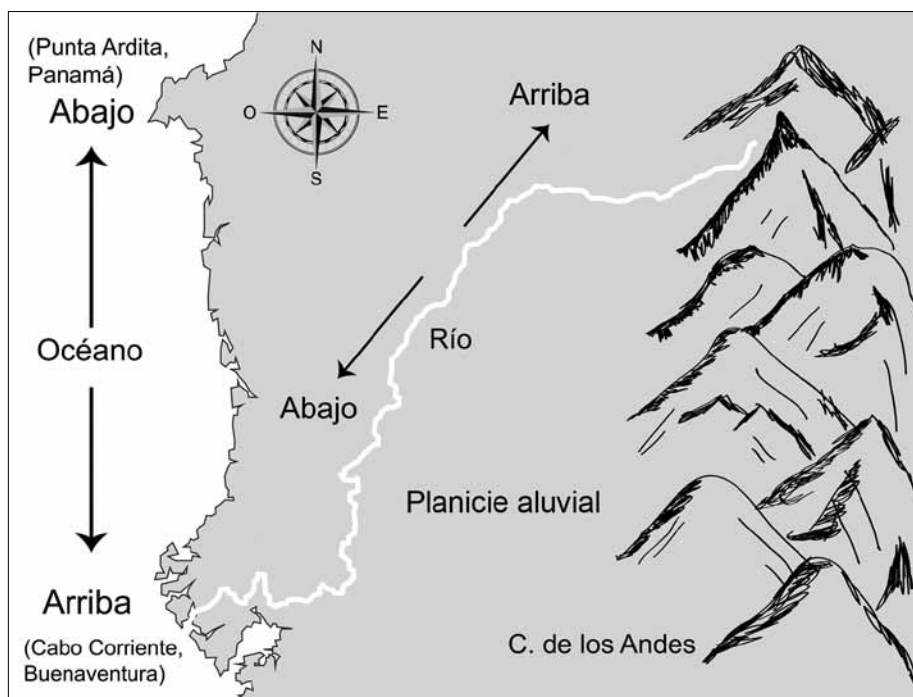


Ilustración: Javier Ignacio Tabares.

12 Para la vivienda, la codificación espacial sigue un eje similar. Así, el balcón y su escalera de entrada, la puerta, las ventanas y la sala son tomados como el *afuera* de la casa. Las habitaciones (en muchas viviendas es la misma sala), pero sobre todo la cocina, la *paliadera* (una especie de balcón interno donde se lavan utensilios, se baña el cuerpo o prepara alimentos) son consideradas como de *adentro*. Pero aquí cambia la sexualización de la ocupación, pues en las viviendas el *adentro* es lo femenino y el *afuera* es lo masculino. Ver, además, Restrepo (1996b: 61-63), Montes (1999: 169-174), Consejo Comunitario (s. f.: 67-80) y Camacho (s. f.).

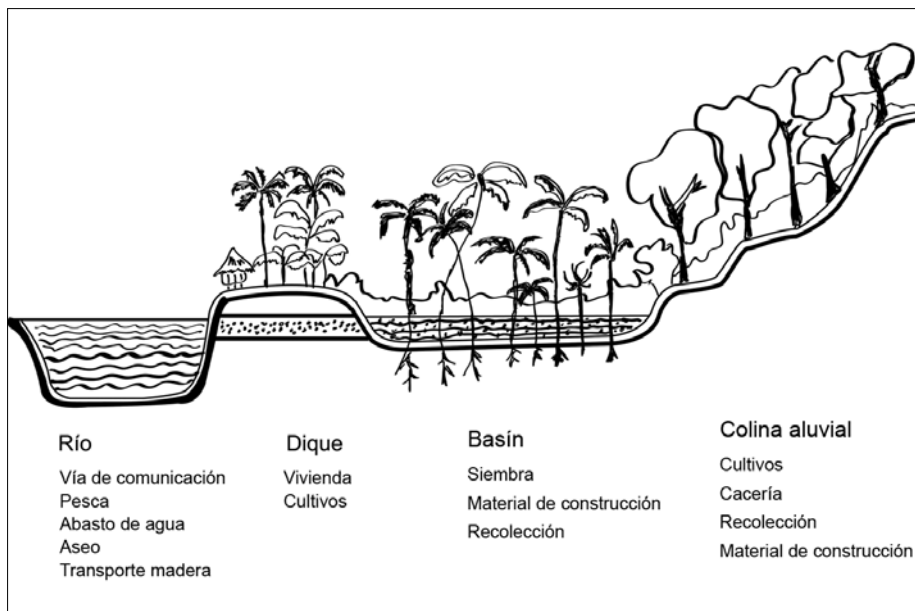
existen se van tornando de uso y propiedad colectivos, siendo el más alejado de todos el *respaldo*, valga anotar, el lugar de selva (a veces de piedemonte cordillerano, de serranía como la del Baudó o de las *lomas* o pequeñas colinas aluviales contiguas) con poca intervención humana donde se cazan los animales silvestres de mayor tamaño o se talan los árboles más frondosos. Este último ámbito es, además, el reservorio principal de recursos naturales para tiempos de escasez o para cuando se necesita el acopio de grandes cantidades de insumos para alguna celebración o actividad de índole comunitaria (figura 3).

Por la definición de “espacios de uso, entendiendo a cada uno de ellos como la ubicación geográfica de una práctica económica, definida esta como el conjunto de actividades asociadas al proceso productivo... [y que] normalmente comprende espacios correspondientes a un paisaje, un ecosistema o un conjunto de ellos (Sánchez y Leal, 1995: 85)”, la cartografía cultural negro chocoana ha dividido cada sección ecosistémica en unidades distintivas de aprovechamiento estacional. Así, en el río, las quebradas, los manglares y la costa cercana se hacen labores de pesca y recolección de crustáceos, gasterópodos y moluscos que complementan la dieta alimentaria. Las viviendas se ubican en el dique aluvial o en las barras de playa y en esta misma porción de tierra sobresaliente se verifican los cultivos más *caseros* en los *patios* delanteros o traseros (también conocidos como *huertos*). Aquí se aprovechan, además de los ya enumerados, recursos como papachina, ñame, borojó, coco, caimito, limón, zapote, anón, lulo y plátano.

Bajando del dique hacia los terrenos inundables o basín (denominados *manguales*), se instalan parcelas productivas o *fincas* (de propiedad familiar) muy propicias para el cultivo del arroz, el achín, la rascadera y la malanga. En las secciones drenadas y arcillosas del mismo se dejan maderables y plantas medicinales, se crían animales (cerdos, gallinas o vacas) y, tras la socla o corte de vegetación natural y su posterior descomposición (técnica de preparación de suelos conocida como *tumba y pudre*), se cultivan, entre otras varias alternativas, primitivo, guineo, cacao, almirajó y chontaduro. A estos parajes les siguen las *pozas* y *ciénagas*, muy explotadas para capturar no solo peces, sino grandes mamíferos acuáticos como los manatíes y terrestres asociados a estos ecosistemas como las *lanchas* o chigüiros, nutrias, perros de monte, ratones de espinas, etcétera (ver la figura 4).

Ya en los terrenos más *adentrados* están los distintos parajes que componen el universo particular del *monte* y ellos, a su vez, se dividen también en unidades espaciales que van de mayor a menor intervención humana. Así, a las *fincas* en estado de producción les siguen las que se han abandonado en tiempo reciente, de uno a cinco años, para dejar *enfriar* y *descansar* la tierra. Allí van creciendo de nuevo algunas especies vegetales propias del bosque húmedo tro-

Figura 4. Esquema de perfil de aprovechamiento



Fuente: Valencia y Villa, 1993.

pical y van retornando de manera espontánea algunos animales silvestres, en especial los de *pluma* (pavas, paujiles, garzas, iguazas, etc.) y los de *pelo* como guatines, zorros, cusumbíes, amén de varios reptiles, entre los que se encuentran tortugas e iguanas. A estos espacios se les denomina *monte biche* o de rastrojo bajo¹³.

A aquellos terrenos les siguen los lugares de *monte alzado* o de rastrojos altos donde la naturaleza ya ha estado recuperándose por un espacio mayor de 10 a 15 años. Crecen, por lo tanto, en estos lugares grandes árboles como peinemono, caucho, guásimo blanco, cuángare, caracolí, y deambulan por sus rincones animales de mayor tamaño como los saínos, tatabros, venados, tigriillos, armadillos y dantas. Y, por último, adentrándose aún más en las colinas aluviales, se llega al ya citado *respaldo* o bosque primario. Se está aquí ya en los dominios del *monte bravo*, en donde se verifica el acopio de los recursos más *monteros* o de escasa intervención humana, incluidas variadas especies de *hierbas*, *bejucos*, *palos* y *palmas* y animales de uso nutricional, medicinal y mágico

13 A medida que las colectividades aumentan de tamaño –cuando son receptoras de flujos migratorios de *familiares* desplazados, cuando sus tierras son ocupadas por actores armados o cuando arriban personas foráneas o *paisas* que compran o se apropian de grandes extensiones para instalar fincas de recreo, latifundios agro-productivos o empresas turísticas–, se reduce el territorio disponible y va perdiendo vigencia la división de los ecosistemas según los criterios enumerados. Ver, además, Camacho (s. f.), Tapia *et al.* (1997) y Losonczy (2006).

de connotación defensiva o agresiva (Tapia, 1997; Sánchez y Leal, 1995; Vargas, 1999; Bravo-Pazmiño, 1998; Vélez, 2009; Correa, 2009)¹⁴.

Por otra parte, la ocupación de todos estos espacios también se ha sexualizado. Así, los lugares *caseros* son tomados como habitáculos propicios para ser frecuentados por las mujeres y los más alejados son percibidos como el escenario privilegiado para la presencia de los hombres. *Los hombres son del monte (o de la calle) y las mujeres de la casa*, se suele afirmar en la zona para demarcar esta adscripción. Pero si bien esta clasificación implica la marginación –al menos normativa– de la mujer del territorio no domesticado, existe también una percepción sexualizada alrededor del carácter que conforma la identidad de estos parajes que contribuye a parcelar aún más por género la relación de las comunidades negras con los ecosistemas que ocupan. Es así como la selva y los espacios poco intervenidos son tomados como parajes *fríos* y, por lo mismo, tienen una connotación femenina.

Los lugares domesticados por la manipulación humana son tenidos, en cambio, como de identidad masculina o *caliente*. Aquí el hombre es el portador de la acción civilizadora, frente a la cual la naturaleza no intervenida, feminizada en su impronta ontológica, se rebela atacando su cuerpo a través de temibles *fieras*¹⁵ y nocivas enfermedades, cuando no obnubilando su mente y *enfriando* su ánimo por intermedio de elusivas *visiones*¹⁶. Sobre este punto se encuentra, además, que las mujeres, al ser tomadas como entidades *frías*, contribuyen (mucho más si están en el período menstrual) a *enfriar* aún más los espacios geográficos. Si eso ocurre en el entorno de lo doméstico, no se presenta tanto inconveniente, pues el hombre a través de las relaciones sexuales *caliente* (domina, posee) el cuerpo femenino. Es más, si la presencia de la mujer está constreñida a las orillas, manglares y playas cercanas, a los *huertos*, a las casas y a las *fincas* y terrenos de labor agrícola de las *lomas* aledañas, tampoco existe mayor trastorno ya que lo masculino puede *temperar* estos

14 Así como en las planicies el río es un eje articulador del espacio, en los lugares costeros lo son las playas. Aquí se presentan, sin embargo, dos espacios de transición: los manglares y los esteros. No son tan *tranquillos* como la playa, pero tampoco tan amenazantes como el *monte adentro* o el *mar afuera*. Allí los hombres pescan, las mujeres recolectan moluscos como la piangua o la cigua, deambulan los niños recogiendo madera, pero también los corteros que *tumban* el mangle y otras especies arbóricolas. Después de todo, se tornan en lugares que, al decir de sus visitantes, *no dan susto, pero donde uno se debe cuidar*.

15 Una *fiera* es un animal que por sobrealimentación o intervención de alguna fuerza sobrenatural incrementa varias veces su tamaño original, cambia su morfología asociada (crecimiento desproporcionado de garras, colmillos, dientes, la cabeza, miembros superiores o inferiores, etc.), aumenta su voracidad y ferocidad y se constituye, por esta causa, en un peligro evidente para la vida humana.

16 No en vano, las *visiones* o espantos más temibles de los bosques y selvas que se oponen a la presencia humana –en especial, a la labor civilizadora que, según esta cultura, debe emprender el hombre– son de carácter femenino, como es el caso de la *Madremonte*, la *Viudita* y la *Tunda* o *Patasola*. Ver, además, Losonczy (2006: 123-149); Mena et. al. (1994) y Caicedo (1977).

efectos al controlar sus desplazamientos y al restringir su intervención sobre los elementos del medio biofísico.

Pero si lo *frío* de la mujer se une a lo frío de la naturaleza lejana, el territorio negro adquiere un cariz indomable y se torna menos proclive a ser domesticado. Presenta mayor resistencia a la civilización y, en términos del pescador Samuel Barahona, cuando ello ocurre, *todo se arisca* (Samuel Barahona, El Valle, Bahía Solano, Chocó, 26 de junio de 2008)¹⁷. Y, una vez llegados a este punto, se puede entender ahora el último par de significados que se utilizan para complementar el eje horizontal de representación del territorio negro¹⁸. Éste hace alusión a un marcador espacial empleado lingüísticamente para definir la cualidad intrínseca de sus componentes en cuanto al grado de agresividad o peligrosidad que pueden mostrar en su relación con el ser humano. Se trata, entonces, de lo rotulado como lo *manso* percibido como afín al universo de lo *casero* o doméstico y de lo *arisco* o *bravo* asociado al universo de lo lejano, de lo *afuereño* del agua o de lo *adentrado* en la tierra. El primero es el espacio de lo seguro, de las criaturas *mansas*. El segundo, en cambio, es el dominio de lo *peligroso*, de lo poco controlado por la cultura negra, de lo amenazante por la escasa intervención antrópica y, por ende, sus componentes son representados como el lado *arisco* del medio natural.

FRONTERAS, HITOS Y COORDENADAS REFERENCIALES

Para profundizar aún más en los contenidos que conforman las categorías de representación territorial arriba mencionadas, el universo de lo *arisco/bravo* se presenta como el ámbito de conocimiento privilegiado. Aquí 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. En esta labor de esclarecimiento también se redefine a sí mismo y a su cosmos de experiencia inmediato y, en este sentido, uno de los criterios primordiales que definen la interacción cotidiana con el espacio no intervenido por la acción humana se traza desde una percepción cualitativa sobre el riesgo que se corre al llegar a sus linderos.

17 Complementando lo anterior, Samuel Barahona concluye al respecto de la unión de distintas esencias femeninas o, mejor, del retorno de la mujer a la fuerza primigenia de la naturaleza que "usted sabe, mujer con mujer, hembra con hembra, todo es para problemas. Todo eso es para bochinche, [por eso] es mejor que el hombre llegue. Macho domina, así no hay tanto peligro. Lo demás es para problemas".

18 Otros autores, buscando ahondar en los espacios de uso de los diversos ecosistemas del Pacífico, enumeran y complementan varios de estos tópicos. Restrepo, por ejemplo, añade otras alternativas de representación –como lo producido por el hombre y lo producido por el monte o la tierra–, es decir, lo que se apropia conservándolo o lo que se apropia destruyéndolo (Restrepo, 1996b: 59-62). Losonczy ahonda en el componente masculino y femenino de los diversos espacios y criaturas de la naturaleza y en los diversos estados que pueden asumir desde una connotación térmica: lo *frío* y lo *caliente* Losonczy, (2006), Restrepo (1996a).

La atrateña Virgelina Murillo señala que todos los ríos de la cuenca tienen aguas *mansas* y *ariscas* y que una estrategia para evitar los *peligros* que entrañan estas últimas consiste en *apartarse* de los sitios más riesgosos, como puede ser el caso de los *remolinos*. Ellos son hitos inequívocos del paisaje que señalan que se está *ad portas* de otro dominio territorial, habitado, por lo demás, por otra clase de seres que están en capacidad de poner en vilo la existencia humana.

En el río hay mucha fiera y visión. Esos remolinos tienen peces malos y uno a veces va hacer cuando siente el movimiento, muuaajjj. Son muy ariscos. Viven allí, viven a pique. Viven en unos remolinos grandísimos y en veces que le toca a uno ir pasando y uno se atemoriza cuando ve ese poco de hojarasca [que levantan], bum, ahí están [intentando hundir la embarcación]. Las fieras van detrás del remolino, como las serpientes, las vacas de agua, el mero, el quicharo, el sábalo y otros pescados así, ¡grandísimos! Esos no los ve uno, sino cuando están voltiados... con la jeta abierta, dentro del agua y con ganas de tragárselo a uno. (Virgelina Murillo, Turbo, Antioquia, 13 de julio de 2008)

Las desembocaduras o *bocanas*, los *charcos* o *pozas* de agua dulce o salada, los *riscales* o peñascos que sobresalen de los océanos, las cuevas que existen debajo de la superficie de la tierra o en lo profundo de las fuentes hídricas, las cimas de los montes, los sitios donde se ven *centellas* y caen *rayos*, las caídas de agua, las áreas de encuentro de corrientes marítimas, los corredores aéreos desde donde llegan trombas y vientos huracanados, entre otros puntos de *bravura* natural, también son representados no únicamente como lugares que marcan la frontera entre la naturaleza domesticada y la no transformada, sino como verdaderos portales que ponen en conexión a las distintas criaturas que habitan los diversos universos que conforman la cosmogonía negro-chocoana.

En el área cercana a Triganá, corregimiento de Acandí, ubicado en la porción atlántica del Darién chocoano, se indica que uno de los escenarios privilegiados de avistamiento de habitantes de otros planos de realidad distintos —aunque siempre en contacto con el humano— son las excrescencias rocosas que bordean las corrientes de agua. Es así como doña Beatriz Gómez ha visto que varios *aparatos* o espantos rondan las *piedras* de los varios afluentes del lugar.

Una vez una hermanita mía salió para el río a las seis de la tarde. Se agachó y vio que bajando de las rocas [de una pequeña cascada] venía un hombre, un hombre grande vestido de blanco, y ella salió corriendo y se quedó enredada en un alambre [...]. Aparatos son maldiciones, así como muertos. [En otra ocasión] mi hermanito venía bajando de la finca y atravesando el puentecito vio dos hombres que venían bajando como por las piedras del chorro. Tenían la forma como de un hermanito mío que se había ido. (Beatriz Gómez, Triganá, Acandí, Chocó, 12 de septiembre de 2006)

Pero del interior de las fronteras de lo natural no intervenido, siempre porosas y de contornos imprecisos, también invaden el mundo esencialmente humano temibles apariciones que agreden y asesinan a las personas. Además de ello, en varias oportunidades estas extrañas presencias pretenden revertir el proceso mismo de la civilización, es decir, llevarse a los *libres* o *negros* para sus dominios con la intención de *ariscarlos*, de convertirlos en algo *igualítico a ellos* o, más precisamente, de retornarlos al mundo de lo natural primigenio de donde los seres humanos también provinieron antes de *volverse gente*¹⁹. Así lo confirma Ledinson Chaverra cuando indica que de *abajo del plan* o fondo del río llega, por ejemplo,

[...] el famoso Indio de Agua. Pero eso a la hora de llegar a la persona, eso no sé, como que se transforma en algo y muchos dicen que es un hombre, de pelo largo que le tapa el rostro, uñas largas, brazos también largos, y, bueno, es bajito. No es alto, es bajito. Se mantiene en las piedras y cuevas debajo del agua, allí vive. Se para en el plan y camina bajo el agua y él se te para abajo [de las canoas] y por ahí en un descuido tuyo, te jala, te lleva y te ahoga. Yo he escuchado decir que también se lo lleva a uno la Madremonte, la Tunda, el Duende, el Diablo, las Ánimas. Son cosas que han tenido a la gente siempre muy atemorizada, [causan] terror, mucho terror [...] Esto ha influido tanto en las personas que algunos optan por salirse de esos ríos o de esos caños muy adentrados. No, pero no, no hay la manera de escapar a esos mitos, a esas leyendas, que suceden allá, que a veces se vuelven como reales. (Ledinson Chaverra, Villa Nueva, Riosucio, Chocó, 13 de septiembre de 2007)

A todos estos lugares que concentran la energía o *fuerza* primigenia de la naturaleza, se les teme y como no se pueden controlar, se indica que se *deben respetar*. Más aún, en los espacios no domeñados por el hombre negro hasta el *poderío* supremo de la naturaleza domesticada, representado en estas culturas por la figura de *Dios*, pierde gran parte de su capacidad de intervención sobre los fenómenos, manifestaciones y criaturas que allí existen. Es así como se piensa que en el interior de los mares, ríos y selvas ya no *gobierna* esta entidad reguladora (de inspiración católica, pero que subsume contenidos de culturas africanas ancestrales y de las etnias indígenas adyacentes como la embera, la waunana y la tule) y que su poder apenas si alcanza para proteger en algo a los *cristianos* que se aventuran por aquellos alejados parajes. De allí que una de las primeras actividades que se realizan cuando se llega a ellos para acopiar sus recursos más *mansos* sea recurrir a la potestad protectora de lo *divino* y por este motivo, los *pensamientos* y las *palabras sagradas*, representados de forma

19 Como se verá más adelante, también los hombres se internan en los linderos de lo *bravo* y adquieren los poderes de sus seres más *ariscos* para beneficio personal o colectivo.

privilegiada en *rezos* y *oraciones*, son los instrumentos privilegiados para salvaguardar la integridad personal.

Una de las estrategias más socorridas en este punto consiste en encomendarse de forma directa al poder bienhechor de *Dios mismo*. Y, entre los muchos casos que al respecto se pueden citar, así lo hacía Cruz Elena Longas Mosquera, hoy de 72 años, nativa de la *tierra bravera* de Dipurdú de Guásimo, corregimiento de Istmina, cuando salía a pescar por las corrientes de agua más *ariscas* de esta sección de la cuenca del río San Juan. La precaución de los *rezos* la tenía sobre todo cuando navegaba en su *champa* o pequeña canoa por las vías acuáticas ubicadas *arriba*, es decir, hacia las cabeceras cercanas al territorio embera bajo jurisdicción de la comunidad indígena de Dipurdú Pié. Marcando simbólicamente la frontera espacial entre ambas etnias, los afrodescendientes del área pensaban –y los aborígenes propalaban la versión– que los *ríos de los indios* estaban resguardadas por temibles *madres de agua*²⁰ para evitar que los *libres* se apropiaran de manera furtiva de su pescado. Es así como,

[...] una las oía tamboreando cerquita, ahí en la patilla (parte trasera) de la champa. Yo me madrugaba todos los días a las tres de la mañana. Pero me decían mis hijos: “¡Ay, mamá, usted no ve cómo anda la madre de agua; ay, mamá, no se embarque!”. Y yo les decía: “¿Yo tengo compromiso con madre de agua o tengo compromiso con Dios?”. Y yo me embarcaba y andaba todo el río, de noche y de día, y yo no oía nada. Porque ella no tenía por qué malosearme a mí, [pues] yo estaba con Dios [...] y lo malo no puede con Dios [...] Yo era muy rezadora, rezaba mucho y me iba rezando y nunca me pasó nada. (Cruz Elena Longas Mosquera, Turbo, Antioquia, 13 de julio de 2008)

Y, cuando no se conoce –o no se tiene tiempo– de hacer toda una invocación estructurada, también sirve algún *dicho*²¹ corto como el usado en todo el territorio chocoano cuando se intuye la cercanía de alguna *fiera*, de un *ánima* que está en pena o de determinada *visión* maligna que por ahí ronda. Basta, entonces, con decir “¡Maunijica, Jesús, creo en Dios padre!” (Nicomedes Sala, Vigía del Fuerte, Antioquia, 16 de marzo de 2004) para lograr sacar adelante la jornada sin mayores contratiempos. Mas, para transitar por la lejana geografía

20 Se afirma que ellas son engendros elaborados por los chamanes nativos a partir de materiales del *monte* como hojas de yarumo, tabaco y troncos de matamba. Se les insufla vida mediante artes mágicas y se les pone una etiqueta con el nombre de su objetivo. Para cazarlo, las *madres de agua* pueden adquirir la forma de animales acuáticos, troncos y hasta de personas conocidas y así atraen a las desprevenidas víctimas hacia el elemento líquido donde las ahogan. Aparecen los cadáveres a los tres días, con la *barriga seca* y con las puntas de los pies y manos *ruñidas* (mordisqueadas). Este es el signo que confirma su mortífera acción.

21 Los *dichos* cortos no tienen connotación mágica, ni sirven para efectos de brujería agresiva o defensiva. Se emplean tan sólo para invocar la protección divina frente a una circunstancia adversa. Por eso no se denominan como *secretos*.

de lo *bravo* sin mayores contratiempos, también se suplica la asistencia de otras entidades espirituales que moran en el cielo o *la Gloria*, como la *Virgen María*, en especial de su advocación de El Carmen, y, para citar un caso, el *dicho* corto en forma de poesía rimada empleado para sortear con éxito los *cabezones* o rápidos del río San Juan que reza: "subiendo San Juan arriba, mi palanca se reventó, la Virgen me dio la mano, san José me levantó" (Ezequiel Moreno, Condoto, Chocó, 12 de marzo de 2002)²².

También se solicita el concurso de los *santos*, los *ángeles* y hasta el de las *ánimas* de los que han tenido una *buena muerte*, es decir, de aquellos que fallecieron en su casa y que han seguido el protocolo fúnebre para asegurar su paso expedito a *la otra vida*. Hay que anotar que se recurre de manera más asidua a todas estas otras entidades, pues dentro del pensamiento espiritual negro-chocoano ellas son representadas no sólo como intermediarias entre la suprema autoridad espiritual y el hombre, sino como acompañantes más cercanos, valga señalar, como *amigos* más dispuestos a interceder de manera rápida y efectiva en las vicisitudes humanas. "A veces el patrón está muy ocupado y toca llegar a sus ayudantes", se suele decir, y puesto que –al igual pero en menor medida que *Dios*– también poseen la facultad de controlar los diversos fenómenos y criaturas de la naturaleza, se insta su concurso para disponer de un *seguro* extra cuando se recorren los lugares más temidos.

También es frecuente el caso en el que se *rezan* con este tipo de oraciones las *palancas*, los *canaletes* o remos y hasta la propia embarcación, para tener buena fortuna en cada desplazamiento. Igual acontece con las hachas y demás instrumentos de corte de madera y con las carabinas y los perros de caza²³. Algunos estilan *rezar* (acompañando las palabras con aspersiones y *unturas* de hierbas propiciatorias) las partes del cuerpo más expuestas como brazos y piernas y en todos estos casos se acostumbran tres *salves* esenciales, a saber, *la Salutación*, *el Dios te salve Reina y Madre* y *el Salve Regina*, *Dios te salve, palabra divina*. Pero también se presenta una serie de rituales que, conjunta o separadamente de las *palabras divinas*, también permiten preservar la integridad de quien se aventura por los entornos *bravos* de la geografía chocoana.

22 El aparte de la *oración* a la virgen del Carmen más utilizado para salvar obstáculos en la navegación (remolinos, peñascos, caudalosas corrientes, bajos arenosos, etc.) es el siguiente: "Virgen que disteis a luz al redentor del mundo, más bella que el sol, la luna y las estrellas, coronada de ángeles y serafines, fuente de verdad y de gracia, reina de mártires, con tu poder favorable, ayudadme y socorredme" (Valencia, 1998: 258).

23 Los perros, antes domésticos y mansos, para convertirse en cazadores o *monteros* deben pasar por ritos de paso que los convierten en animales *ariscos*. Se deben impregnar de la energía de la naturaleza virgen y, para tal efecto, se *bañan* previamente con *botellas curadas* con una mezcla secreta de hierbas que les confieren no sólo *bravura*, sino protección de los peligros que los acechan. También se hacen morder por hormigas *congas* para que su fuerte veneno impida que tengan miedo y, por lo mismo, para que vayan lejos de los amos en las partidas de cacería o para evitar que se marchen con cualquier *persona*, *ánima* o *visión* que los llame.

Son los denominados *agüeros* y es así como se observó en el trabajo de campo que no pocos pescadores y navegantes, además de varios cazadores, mineros y corteros de madera, acostumbran ubicar dos cuchillos o machetes colocados en forma de cruz en la proa de los *potrillos* y *pangas* (dos tipos de embarcación de madera que se diferencian por su menor y mayor tamaño), en los *canalones* o filones de explotación aurífera o al lado del *cambuche* o refugio donde se resguardan para que ninguna *fiera*, *ánima* o *visión* se les acerque, los hiera, los asesine o se los quiera llevar para siempre hacia sus señoríos naturales. Los cazadores más ancianos también tienen la *costumbre* de no ir al monte *mal dormidos*, es decir, habiendo tenido relaciones sexuales en la noche anterior a la partida de cacería. De manera conjunta o separadamente de lo anterior, algunos prefieren no ingerir desde la noche anterior alimentos como los huevos o la carne de gallina, considerados como comida *mansa* porque proviene de *animal casero*, para no atraer así *la desgracia*. No faltan tampoco aquellos que evitan la ingestión de comida *sangrina* como la del pez jurel o de bebidas o preparaciones que *cambien los humores* y que pongan *aguachenta* la sangre facilitando así que el veneno de las serpientes obre con mayor celeridad o que se presenten profusas hemorragias en eventuales accidentes con machetes, regatones, almocafres, cuchillos, anzuelos, arpones y utensilios similares²⁴.

PROPICIACIÓN Y COMPENETRACIÓN CON LO “ARISCO”

En un orden de relación contrario, también existen procedimientos mágicos y rituales que permiten dotar de otros contenidos y significados a los territorios *bravos*, acercando a sus espacios constitutivos y a sus criaturas residentes a la experiencia cotidiana de los colectivos afrodescendientes. Pero quien desee *amansar* aquellos espacios no intervenidos debe invertir la carga espiritual con la cual llega, en aras de facilitar una compenetración mucho más contundente con sus diversas manifestaciones. Es que, como lo refiere –entre otros varios personajes consultados– Aparicio Mena, baudoseño nacido y criado en Pie de Pató hace ya más de seis décadas, hay que tener en cuenta que en lo *adentrado* del *monte* y en el *afuereño* del mar la *fuerza* desbordada de la naturaleza se asocia también con el *gobierno del diablo*.

Esta figura es percibida como el pivote central y entidad sobrenatural alrededor del cual se articula el cosmos de lo *bravo*. Pero, lejos de ser una presencia distante, lo diabólico es una esencia muy cercana a la condición humana

24 Para conocer más de estas rutinas y rituales de conjuración mágica de instrumentos de faena, consultar Restrepo (1996a), Restrepo (1996b), Valencia (1998), Roldán (1998), Vélez (2009), Correa (2009) y Fernández (2010).

y, por ende, entre ambas se puede establecer una comunicación directa que permite a estas colectividades acopiar sus *potencias* y acceder a sus *ganancias*. Esta compenetración puede llegar a ser tanta que lo rotulado simbólicamente como *demoníaco* se traslapa y pasa a ser sinónimo de lo que se entiende como lo *humano*²⁵. Sin embargo, este tránsito de acercamiento se debe realizar mediante una larga preparación que se expresa, entre otros mecanismos, a través de *malos pensamientos, oraciones humanas y suertes de brujería*. Es un *estudio* que tiene varios niveles de evolución y, en sus estadios más elementales, permite, por ejemplo, acceder a difíciles piezas de caza en el *monte*. Para lograrlo, quien ingresa a esta instancia lo debe hacer *renegando*. No debe pensar en *cosa divina*, pues no obtendrá ningún resultado. Así lo previene, don Aparicio cuando añade que:

[...] si usted va allí, para encontrar cosas usted debe ir renegando. Porque si usted se mete al monte y tan siquiera dice el nombre sea de Dios, o como uno acostumbre. Yo acostumbro cuando salgo de caza es persignarme y si usted se persignó lo puede perseguir [al tatabro, la danta, el venado y otros grandes animales] toda la vida y no lo consigue [...] Por eso el que va a cazar tiene que ir con su arma para dispararle [...] pero debe ir renegando sin echarse la bendición [...] Así, renegando, diciendo que Dios no existe, que tal cosa, porque desde que usted vaya pensando en Dios [...] ¡Nada! (Aparicio Mena, Medellín, Antioquia, 29 de marzo de 2009)

131

Muchos otros son del parecer que aquel que, al abandonar el espacio de lo doméstico, no pronuncia ni siquiera *malas palabras*, representadas en *groserías y maldiciones*, es un verdadero *estorbo* para lograr la captura de alguna criatura perteneciente al mundo de lo *bravo*, incluido el oro que *camina* en los *aluviones* situados de manera especial en las cabeceras de los cursos fluviales. Esta previsión también la tienen los más diestros pescadores cuando van a aguas *inseguras* para capturar a sus habitantes más grandes y agresivos. En todos estos confines del territorio negro “hay que volverse medio malo; *de no*, las fieras se lo almuerzan a uno. Es que uno en el monte o en el mar no puede ser medio pendejito. ¿Y que tal con una visión? Si usted se deja, ella se lo lleva” (Javier Mesa, Joví, Nuquí, 7 de septiembre de 2007).

Los curanderos que incursionan en los espacios lejanos para acopiar insumos médicos y sus arsenales de magia (representados en *palos, hierbas, bejucos*,

25 Esta asimilación de lo humano con lo demoníaco está siendo muy combatida por distintas iglesias evangélicas que han llegado al área y esta adscripción ontológica ha ido disminuyendo su vigencia dentro del acervo cultural afrochocoano. Por ello, muchas de las prácticas espirituales alrededor de la medicina tradicional, música, gastronomía, religiosidad y demás actividades que demandan el concurso de la naturaleza no intervenida se han ido perdiendo al ser tachadas como expresiones de la unión con una entidad que, desde esta perspectiva del cristianismo, se debe relegar de la vida cotidiana.

árboles y animales, la mayoría en su variante *arisca*²⁶) también conocen y aprovechan esta condición ontológica de la naturaleza no intervenida para lograr su farmacopea esencial. Como lo anota Rubiela Cuesta, de Cabí, corregimiento de Quibdó, conocedora de algunas *artes* de curandería,

[...] para tener poderes, se necesita concentración en la mente. Con eso se puede trabajar y se puede hacer cualquier cosa. Esos poderes dependen de la autoestima. Hay buenos y malos, otros mezclan [lo humano y lo divino]. Hay que ser bueno [...] pero hay que tener su parte mala. El malo siempre triunfa, el bueno siempre lleva [...] [Tampoco hay que ser] muy malo, pero toca meterle su mal rato a las cosas. (Rubiela Cuesta Córdoba, Cabí, Quibdó, 18 de febrero de 2009)

Es más, cuando se acepta que cada individuo puede ir aún más allá y convertirse él mismo en un agente *arisco* de la realidad, es decir, cuando se conviene en que se puede llegar a ser un verdadero *diablo* y asociarse con él en condiciones de paridad, nace un nuevo escenario de experiencia con el territorio que acerca, cuando no funde por completo, los linderos entre lo *manso* y lo *arisco*, lo *divino* y lo *humano*. Para acceder a aquella alternativa de intercomunicación entre esencias –no radicalmente distintas y siempre complementarias– hay que compenetrarse mucho más con la energía de la naturaleza no domesticada, aprender con sus directos representantes, convivir con sus distintos elementos y habitar en sus espacios más recónditos.

Así lo hizo uno de los *zánganos* o *brujos* más prestigiosos del área del medio Atrato, Ángel Antonio Córdoba, cuando decidió trasegar por los *caminos del mal* desde que estaba muy joven en su poblado natal de Pacurita (municipio de Quibdó). Hoy se ha convertido *al evangelio*, reniega de su pasado y es un famoso curandero y *sanador de culebra* que está *con Dios* al servicio de las personas a las que anteriormente atemorizaba. Pero cuando rememora el ayer indica que “antes de acostarme tengo que arrodillarme y pedirle al señor que me perdone, que estuve acordándome de tiempos pasados [...] Es que yo era el mismo Diablo” (Ángel Antonio Córdoba, Pacurita, Quibdó, Chocó, 23 de diciembre de 2008).

En su momento logró poseer varios conjuros o *masmeas*, *venenos*, *contras* y *tramas*²⁷, y demás saberes mágicos que le dieron enorme prestigio en la región

26 Marcando esta división territorial, gran parte de los insumos vegetales tienen una versión *mansa* y otra *arisca*. La menos fuerte se cultiva en terrenos *caseros* y la más potente se extrae de lo profundo de la selva. Existen, por ejemplo, un cacao o chocolate *manso* que se extrae de las *fincas* y otro *arisco* que se obtiene en el *monte*. Igual acontece con el borrachero, el yarumo, el tabaco o la yuca.

27 Las *contras* son antidotos contra males físicos y mágicos, y, a través de las *tramas*, un brujo se asegura de que su víctima no mejore ya que su cuerpo –gracias a su acción mágica– no responde a ningún tratamiento. Sólo se supera cuando un hechicero más *sabido* logra desarticular el conjuro impuesto.

chocoana. Gran parte de sus destrezas las adquirió cuando estuvo viviendo en Cueva, *subiendo* por Cabo Corrientes. Allí se internó en sus espacios geográficos más apartados para recibir de forma directa el poder de lo *bravo* bajo la guía de un reconocido brujo negro, natural de las cabeceras del río Munguindó, de apellido Mosquera. Por allí,

[...] hay dos cuevas. Una para aprender a jugar que toda clase [de suertes], que puñal, que peñilla, que el puño y hay otra donde usted aprendía las cosas ocultas, lo que quisiera. Y yo paré año y medio allá aprendiendo. Allá se encontraba toda la sabiduría oculta [...] hasta ser [convertirse] en cosa del Diablo [...] Yo tenía mucho poder, yo estaba evolucionando mucho con las cosas ocultas, pero de treinta años para acá, que conocí al Señor y que él me dice en su palabra que eso le estorba, que le es abominación, yo he abandonado esas cosas. (Ángel Antonio Córdoba)²⁸

Pero él y los que siguen estos *caminos* conocen que los poderes recibidos se deben tomar con precaución, pues *saber demasiado*, acercarse sin precaución los poderes de lo *bravo* al campo de acción inmediata de lo humano, trae enormes *apuros* para quienes han decidido evolucionar hacia este nivel de contacto con la naturaleza. Así lo expresa, por ejemplo, Rubiela Cuesta Córdoba, cuando consigna que:

[...] las personas bravas, que tienen el corazón del diablo, son totalmente diferentes: les dan arranques, no les da pena nada, no respetan. Llegan así, [porque] le hacen caso al diablo. Él lo invita a uno a su territorio, vive en los rincones de las montañas, en las cuevas, en las piedras, hasta en las ciudades. [Se lo llama] con oraciones humanas. Para verlo, uno se acuesta y dice: "hoy tengo que soñar con el Diablo", y se relata algo, una historia y se va a pasear [luego] con él por su casa. Ahí le hace favores, pero el Diablo es acosador y condiciona. Pide almas y de cada favor cobra el doble o el triple. Se entrega al Diablo algo que se quiera mucho y son mejores para él las vidas humanas. (Rubiela Cuesta Córdoba)

Pero esta clase de acercamientos también entrañan mucho riesgo para las comunidades del área. El peligro se torna evidente cuando, luego de los respectivos *pautos* o pactos con el demonio o con sus directos representantes (*embajadores* como *Eduvey* y *Donai* y varios otros *diablos* y *diablitas* menores), algunos *zánganos* logran compenetrarse tanto con los espacios *embravecidos* que pueden acceder a la forma suprema de la naturaleza *salvaje*: la de tigre. Al principio la mayoría de los iniciados pueden realizar la transmigración a voluntad, pero en ciertos casos, ellos se *pasan*, tienen demasiado *conocimiento* y

28 Para conocer más detalles de la existencia de aquel legendario personaje, consultar también a Fernández (2010).

terminan perdiendo del todo su condición de hombres. Son los famosos *muanes* que devoran niños y ancianos, que destruyen casas y cultivos y atraen toda clase enfermedades y demás desgracias para los poblados de la región²⁹.

Todavía recorren muchos parajes del Chocó y varias de las muertes acaecidas en la zona (por accidente, por riñas personales, aun por causa del actual conflicto armado) son interpretadas como fruto de su acción directa. Se señala que la única alternativa que les queda a las comunidades afectadas es intentar darles muerte y enterrarlos con varias estacas de palma atravesadas en el corazón (tomando y resimbolizando para tal efecto la práctica seguida por los embera con los jaibanás o chamanes que ejecutan similares prácticas de nahualismo). Efrén Vergara, del corregimiento Cañaveral de Sipí, en sus más de 70 años ha visto *desfilas* por este municipio a algunos de estos extraños personajes y, al referirse a la salvajización o naturalización definitiva de la identidad humana, indica:

Yo veo así, que un hombre sea hombre y trabaje para convertirse en un animal o un bicho, eso es brujería, porque el valor del hombre es ser hombre [...] Pero hay gente que anda buscando la vida fácil, que se queda como un animal [...] Para eso hay estudio, pero no es conveniente [...] Yo conocí dos hombres que se hacían tigres. Ellos, si no se merecen, no lo dejan entrar [a usted al monte]. Pero hay veces [que] lo hacen, porque al fin es ya tigre, tigre para matar y comer. Ahí no hay fuerza que diga que no porque está hecho tigre. Es como el que se transforma en víbora, que puede morder a cualquiera porque es víbora y la víbora es para eso. (Efrén Vergara, Cañaveral, Sipí, Chocó, 19 de febrero de 2009)

Pero estos son casos extremos de fusión de la esencia de lo *arisco/bravo* con el ámbito de injerencia estrictamente humano. Pero lo que todas estas situaciones de representación del territorio reflejan, sin duda alguna, es la asidua tarea de inspección, evaluación, valoración e institucionalización de significados que estas colectividades han desarrollado a partir del íntimo contacto que durante siglos han tenido con los distintos elementos del medio natural que las rodea. De esta manera, han creado en aquellos espacios no sólo alternativas de explotación y aprovechamiento de materias primas y de recursos medicinales o alimenticios que han permitido su subsistencia hasta el presente, sino

29 El caso que con más frecuencia se cita a este respecto es el del Muán de Ichó. Se trataba de un "brujo" local que quedó transformado en tigre de manera definitiva. Unos dicen que fue castigo de Dios; otros, que un rival lo sorprendió en un recodo y rezó al revés la oración que éste utilizaba para hacer la conversión obstaculizando así que recobrara su forma original. Tras varios destrozos y muertes en la zona, Marcial Gamboa, un veterano de la guerra de los Mil Días y quien también conocía estas artes brujeriles, limpió su rifle, conjuró las balas con los respectivos *secretos*, las puso en cruz y, cuando la bestia llegó a devorar a su esposa, el cazador lo mató de un certero disparo. Con su muerte, la calma retornó a la zona. Ver: Caicedo (1977), Mena *et al.* (1994), Roldán (1998), Rovira y Córdoba (2004).

referentes simbólicos que les han facilitado la apropiación cultural de aquellos lugares hasta el punto de convertirlos en su verdadero hogar. Por eso afirman –aún los que están en la distancia– que para los afrodescendientes del área, *el Chocó es tierra santa y buena para usted vivir.*

Referencias

1. Aprile-Gnisset, Jacques

1993 La colonización en el Chocó (apuntes). En *Colonización del bosque húmedo tropical*, pp. 249-274. Bogotá, Corporación Araracuara-Fondo de Promoción de la Cultura del Banco de la República.

2. Ariza V., Eduardo

2005. *Gente de esteros, ríos y mar*. Bogotá, Acción Social-Acapa.

3. Ariza V., Eduardo, Mauricio Chavarro P. y Patricia Vargas

1999. *Paisajes vividos y paisajes observados. La percepción territorial en la zonificación ecológica del Pacífico colombiano*. Bogotá, Minambiente-IGAC.

4. Bravo-Pazmiño, Hernando

1998. *Diversidad cultural y manglares del Pacífico colombiano*. Bogotá, Minambiente-Acofore-OIMT.

5. Caicedo, Miguel Ángel

1977. *Chocó mágico folclórico*. Quibdó, Gráficas Universitarias del Chocó.

6. Camacho, Juana

s. f. People, Place, and Plants in the Pacific Coast of Colombia. En *Seeds of Resistance/Seeds of Hope: Crossing Borders in the Repatriation and in situ Conservation of Traditional Plants*, eds. Virginia Nazarea y Robert Rhoades, pp. 2-29. Tucson. The University of Arizona Press.

7. Consejo Comunitario General Los Riscales

2005. *Historia, territorio y cultura*. Nuquí, IIAP-Embajada Real de los Países Bajos.

8. Consejo Comunitario General Los Riscales

s. f. *Para hacer conciencia de nuestros derechos*. Quibdó, IIAP-Swissaid.

9. Correa, Sandra L.

2009. Etnoecología de ecosistemas marino costeros en el corregimiento de Sapzurro, municipio de Acandí, Chocó. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, Medellín.

10. DANE

2012. Indicadores demográficos y tablas abreviadas de mortalidad nacionales y departamentales 2005–2020. Consultado el 11 de febrero de 2012 en http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=238&Itemid=121.

11. Fernández A., Katherine

2010. Con Dios y el Diablo. Prácticas mágicas de comunidades negras en el Chocó. Tesis de Periodismo, Facultad de Comunicaciones, Universidad de Antioquia, Medellín.

12. Losonczy, Anne-Marie

2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá, ICANH-IFEA.

13. Mena, Mirza, Beatriz Gil y Beatriz López

1994 *Anotaciones socioculturales sobre el departamento del Chocó*. Medellín, Editorial Lealón.

14. Montes, Patricia

1999. Asentamientos del pueblo negro y sus grandes retos. En *Construcción territorial en el Chocó*, tomo 1, ed. Patricia Vargas, pp. 165-174. Bogotá, ICAN-PNR-Obapo.

15. Oslender, Ulrich

2008. *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano. Hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca y Universidad del Cauca.

16. Peralta, Jaime

2011. Pueblos exóticos y selvas impenetrables. El Chocó imaginado por los ilustrados (1750-1810).

Sevilla. Tesis doctoral en Historia de América Latina, Departamento de Geografía, Historia y Filosofía, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

17. Restrepo, Eduardo

1996a. Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano. En *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, eds. Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo, pp. 243-348. Bogotá, Proyecto Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

18. Restrepo, Eduardo

1996b. Economía y simbolismo en el Pacífico negro. Tesis de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.

19. Roldán, Helena

1998. "El universo de creencias en el Chocó". En *La escuela en la tradición oral*, ed. Fabio Jurado Valencia, pp. 17-56. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Plaza y Janés.

20. Rovira, Cidenia y Darcio Córdoba

2004. Por las sendas del folclor chochoano. Mitos y leyendas. *Nueva Revista Colombiana de Folclor* 7 (23), pp. 203-136.

21. Sánchez, Enrique y Claudia Leal

1995. Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano. En *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano*, pp. 73-87. Bogotá, Proyecto Biopacífico-Minambiente-PNUD.

22. Tapia, Carlos, Rocío Polanco y Claudia Leal

1997. *Los sistemas productivos de la comunidad negra del río Valle, Bahía Solano, Chocó*. Bogotá, Proyecto Biopacífico-Fundación Natura.

23. Unesco

2003. Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Consultado el 12 de diciembre de 2010 en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00022#art2>.

24. Valencia, John Herbert

1998. *Antropología de la familia chochoana*. Quibdó, Universidad Tecnológica del Chocó-Lotería del Chocó.

25. Valencia, Emperatriz y William Villa

1993. Evolución del poblamiento del Chocó en el siglo XX: el caso del Medio Atrato. En *Colonización del bosque húmedo tropical*, pp. 229-248. Bogotá, Corporación Araracuara-Fondo de Promoción de la Cultura del Banco de la República.

26. Vargas, Patricia

1999. Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico. En *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, eds. Juana Camacho y Eduardo Restrepo, pp. 143-176. Bogotá, Fundación Natura-Ecofondo, ICANH.

27. Vélez T., Madelene

2009. Estudio etnoecológico en la comunidad pesquera del corregimiento de El Valle, Chocó-Colombia. Medellín, Tesis de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia.

28. Whitten, Norman

1986. *Black Frontiersmen: Afro-hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Illinois, Waveland Press.