

Religiosidad Popular no Oficial alrededor de la Lectura del Tabaco, Instituciones Sociales y Procesos de Modernidad en Poblaciones Negras de la Costa Pacífica Colombiana

Fernando Urrea Giraldo*
Alfredo Vanín Romero**

•Sociólogo, Profesor del Departamento de Ciencias Sociales; coinvestigador del Proyecto "Culturas Negras y Religiosidad Popular en Pobladores de la Costa Pacífica y Migrantes negros en Cali", Centro de Culturas en Comunicación, U.del Valle.

**Escritor y Coinvestigador del mismo proyecto

Oración del tabaco, para atraer a una persona

Ofrezco este tabaco al Ángel de la Guarda de fulano de tal, al Santo de su devoción, a San Juan de los Caminos, p 'a que le abra el camino de mi casa. A la reina de la Florida le ofrezco el humo de este tabaco, para que llegue a los cinco sentidos de fulano de tal. No me lo dejes comer, ni trabajar, ni dormir hasta que esté junto a mí. Ven fulano. Ven fulano. Ven, en paz, con voluntad y amor. Así sea.

(Nota: esta oración deberá decirse con un tabaco encendido, haciendo cruces en el aire, fumando ávidamente y golpeando el suelo con los pies).

Escobar Uribe (1959: 86).

La presencia de poblaciones negras en la Costa Pacífica colombiana y la formación de un modelo particular de asentamiento disperso-fluvial

La región del Pacífico colombiano configura una llanura de selva húmeda tropical, desde las estribaciones de la vertiente occidental de la cordillera Occidental de Colombia hasta el Océano Pacífico, formando una franja larga que va desde los límites con Ecuador hasta Panamá. Sin embargo hacia el sur, desde el punto de vista sociogeográfico y sociocultural, existe una continuidad con la llanura Pacífica ecuatoriana, de la región de Esmeraldas. Hacia el norte la región incluye la cuenca del río Atrato hasta su desembocadura en el Mar Caribe, en el Departamento del Chocó (West, 1957; De Granda, 1977; PLADEICOP, 1983; Castro, 1991). La región en Colombia incluye los Departamentos de Antioquia (Golfo de

Urabá), del Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño.

La llanura del Pacífico colombiano ha sido un área sociogeográfica bastante olvidada, aislada y marginada en relación a la sociedad mayor, durante las distintas etapas históricas de la sociedad nacional, a pesar de su gran importancia estratégica durante el período colonial -siglos XVII y XVIII- y una parte del período republicano, hasta la declaración de la abolición de la esclavitud, debido a las explotación de la minería de oro de aluvión. En la Nueva Granada y posteriormente en la primera etapa de la República, la explotación del oro configuró la primera actividad económica de acumulación para la metrópoli española y su administración local, al igual que para las élites blancas y mestizas criollas, luego para estas últimas, una vez alcanzada la independencia de España. Entre el siglo XVI y comienzos del XVII la explotación aurífera se apoyó en la mano de obra indígena, hasta que se introdujeron masivamente esclavos negros, al igual que en otras regiones de Colombia. En la región Pacífica hacia comienzos del siglo XVII aparecen los primeros contingentes de esclavos negros, generalizándose su utilización en todos los centros de explotación minera a finales de este siglo¹.

Nota: Se contó con la colaboración del asistente de investigación en la ciudad de Buenaventura, Emel Olave; y del estudiante de sociología de la Universidad del Valle, Javier Arias, en el caso del área urbana de Cali, Distrito de Aguablanca, barrios Cinta Martín y El Retiro.

¹ No obstante, se trataba de establecimientos mineros casi siempre pequeños y efímeros, en medio de una zona geográfica inhóspita de selva húmeda tropical, con

Aunque los esclavos negros llegados durante la Colonia a la Nueva Granada, desde el siglo XVI, procedían de las diferentes regiones y grupos tribales del Centro-Oeste del África, particularmente de las costas de Guinea y el Congo, y en menor proporción del occidente de Sudán y Angola, los grupos Bantú del sur del Congo aparentemente alcanzaron a tener una mayor participación dentro de los contingentes traídos a las diversas áreas de la Nueva Granada².

Según De Granda (1977: 19-93), se conformaron entre los siglos XVII y XIX, dos grandes subregiones a lo largo de la Costa Pacífica colombiana, la primera conformada por los centros de explotación de oro de minas de aluvión en los cursos medios y altos de los numerosos ríos que desembocan en el Océano Pacífico (Telembí, Iscuandé, Guapi, Micay, Timbiquí, Naya, San Juan, etc.), y en el curso medio y alto del río Atrato, que desemboca en el Mar Caribe. Aquí se concentraron los esclavos negros en campamentos mineros dispersos

en las zonas densamente selváticas y un pequeño número de propietarios de minas o sus representantes, auxiliares y funcionarios blancos y mestizos, y sus correspondientes esclavos de casa, en los reales de minas, en una serie de pequeños centros urbanos. A partir de 1852, cuando se da la liberación de los esclavos, se produce la emigración hacia la subregión de las partes bajas de la costa, desembocadura de los ríos en el Pacífico, de un importante número de esclavos que abandonan los antiguos reales de minas y campamentos mineros del interior y se trasladan en búsqueda de tierras de cultivo, así como espacios de pesca en las bocanas y esteros. Además otra migración se dirige hacia algunos de los territorios del interior, especialmente valle geográfico del río Cauca, y hacia el litoral Atlántico³.

De otro lado, los grupos blancos y mestizos de las élites locales en los reales de minas en los pequeños centros urbanos mineros, precisamente a raíz de este proceso, terminan migrando hacia las ciudades interandinas y

difícil acceso desde las principales regiones pobladas durante el período colonial -valles andinos e interandinos, mesetas y altiplanicies andinas-. Como lamayoría se basaban en minería de aluvión, eran abandonadas después del agotamiento de los depósitos y sus pobladores se dirigían a otras localidades para iniciar nuevas búsquedas (Castro, 1991: 14). Los pobladores indígenas originarios que no fueron exterminados en el período anterior, ante la expansión de la minería con mano de obra esclava negra, se desplazaron como recurso de sobrevivencia hacia las cabeceras de los ríos, aislándose en lo posible de los blancos y de la población negra (De Granda, 1977).

2 Según diversos autores, para el caso colombiano y de la región Pacífica (De Granda, 1977; Del Castillo, 1982; Jurado, 1990), y otros en el caso venezolano (Pollak-Eltz, 1972; Acosta, 1984), que muestran algunas similitudes con los anteriores, respecto a las poblaciones de esclavos africanos importados, no puede descartarse la presencia de poblaciones de las distintas zonas de salida de esclavos desde el África, incluso de procedencia Yoruba. Sin embargo, en los casos de Colombia y Venezuela la importación de esclavos bozales perdió importancia por una serie de factores particulares en las dos áreas hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Este fenómeno unido al impacto negativo para el régimen esclavista de las Guerras de Independencia entre 1810 y 1821 y sobre todo la débil economía de plantación que existió en ambas regiones, marcó algunas características de evolución de la esclavitud en áreas mineras geográficamente aisladas y con gran dispersión (Colombia), así

como en haciendas ganaderas y de producción agrícola para el abastecimiento de los centros mineros y otras áreas a nivel reducido. De todos modos, al final de cuentas, una vez terminaron las importaciones de bozales, los grupos de procedencia Bantú habrían sido más numerosos entre los siglos XVI y XVIII (Pollak-Eltz, 1972). Esto significa que tanto en Venezuela como en lo que hoy es Colombia "nunca hubo predominio de una cultura africana sobre otra" (op. cit. 32). Por el contrario, en sociedades como Brasil, Cuba, Puerto Rico, y otras islas del Caribe no hispano, la continuidad del régimen esclavista hasta la segunda mitad del siglo XIX, conllevó la importación continua de mano de obra esclava desde el África, especialmente del grupo Yoruba. "Por tal razón su cultura se conservó mejor en Brasil y Cuba, donde la esclavitud duró más tiempo y donde gran número de Yoruba llegaron en todo el siglo XIX" (op. cit. 26).

3 Ya desde el siglo XVII se había venido dando un fenómeno continuo de cimarronaje por parte de esclavos negros, desde los campamentos mineros en las zonas altas y medias de los ríos de la región Pacífica, configurando unidades de explotación minera independientes a nivel de subsistencia con actividades temporales agrícolas y forestales, en áreas alejadas de los campamentos mineros esclavistas. Algunos de estos cimarrones ya habían alcanzado la parte baja de los ríos sobre el Pacífico (Jurado, 1990). Hacia 1732 empieza el funcionamiento del palenque "del Castigo" en la zona de Barbaças, donde confluían esclavos huidos de las minas de dicha zona y de Sindagua (op. cit. 243).

andinas del interior de la antigua Provincia de Popayán (Cali, Buga, Cartago, Popayán, Pasto) y de Quito, quedando dichos centros mineros reducidos a una absoluta decadencia. Este fenómeno migratorio determina la configuración de una segunda subregión, cuyo dinamismo posterior tendrá que ver con el fortalecimiento de los puertos y sus núcleos urbanos como Tumaco, Buenaventura y Guapi, sobre todo hacia finales del siglo XIX y a lo largo de este siglo. Como anota De Granda (op. cit.), el resultado de este proceso ha sido la consolidación de una población mayoritariamente negra con reducido mestizaje y escasos nexos con el conjunto de las otras regiones del país.

De esta manera la dinámica que se genera en las dos subregiones ha sido la conformación de pequeños asentamientos poblacionales negros dispersos a lo largo de los ríos y sus afluentes en la llanura del Pacífico, en sus partes altas, medias y bajas o bocanas -zonas de su desembocadura en el Océano Pacífico-, configurando un tipo de territorio definido por redes fluviales o acuáticas ribereñas, dedicado a actividades económicas de subsistencia (minería de aluvión, agricultura, pesca y explotación forestal artesanales). Por la modalidad histórica de población libre -antiguos esclavos ya libertos- y/o de anteriores cimarrones, así como de sus descendientes, sin vínculo alguno con el régimen de propiedad existente en la

***La canoa ha sido
el único medio de
comunicación, incluso entre
las áreas ribereñas de
explotación minera,
en esta pluralidad de redes
fluviales***

sociedad nacional desde el siglo XIX, la tenencia de las tierras aledañas a los ríos -para minería y agricultura- ha sido siempre de carácter familiar y la explotación de los bosques selva adentro colectiva. La canoa ha sido el único medio de comunicación, incluso entre las áreas ribereñas de explotación minera, en esta pluralidad de redes fluviales (West, 1957; De Granda, 1977)⁴.

Cambios poblacionales y procesos de modernización-modernidad: la dinámica de la migración desde la Costa Pacífica.

Según Castro'(op. cit. 25) "para 1843 se calculaban 51.000 personas en la Costa Pacífica, para 1912 la población casi se triplicó y para 1951 se duplicó -alrededor de 300.000 habitantes-; sin embargo para 1973 la población creció a 558.105 habitantes, lo cual no representa ni el doble en relación a 1951. Y para 1985 pasó a 662.528 habitantes...". Este último valor representaba el 2.26 % de la población colombiana en ese año. Estos cambios demográficos han representado importantes transformaciones socioeconómicas en la región al configurarse durante el siglo XX una dinámica diferenciadora entre los asentamientos ribereños fluviales, que configuran el universo "rural" del Pacífico y las áreas de concentración urbana del mismo, Buenaventura, Tumaco, Quibdó, Guapi, al igual que una corriente ininterrumpida migratoria desde la región hacia el interior del país.

4 Los indígenas de selva húmeda originarios de la región en su mayor parte quedan confinados a las cabeceras de los ríos, aislándose como ya se anotó, si bien mantienen desde el siglo XVII intercambios interétnicos esporádicos con las poblaciones de esclavos negros y luego más continuos con los grupos de cimarrones y de libertos, aunque el mestizaje interétnico fue siempre reducido. Las etnias pertenecientes a las familias Cuna, Embera y Wuainana, a lo largo de la región serán las sobrevivientes en este largo proceso de arrinconamiento a que son sometidas. Las relaciones interétnicas negros-indígenas tendrán una dinámica cíclica de coexistencia versus conflicto, dependiendo de la competencia por el territorio, a medida que los grupos negros se expanden demográficamente, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX. Esta interacción será determinante en la conformación del universo simbólico de las poblaciones negras, así como en el manejo de los distintos ecosistemas de selva húmeda tropical por parte de estas últimas.



Desde 1951 se registra un fenómeno de emigración de población negra de la Costa Pacífica, especialmente desde el Departamento del Chocó, hacia diversas regiones del interior del país, a ciudades como Medellín, pero también desde la región de Costa Pacífica de los Departamentos de Nariño, Cauca y Valle a Cali y áreas periféricas de esta ciudad. Una segunda ola de flujos migratorios importantes hacia Cali y su área metropolitana, y hacia Bogotá, desde la región, particularmente la

zona sur, Cauca y Nariño, se inicia a partir de finales de los años 70, prolongándose durante toda la década del 80 hasta la presente.

Pero lo más sobresaliente ha sido el proceso de concentración de la población de la Costa Pacífica en tres centros urbanos de la misma, durante el siglo XX, Buenaventura, Tumaco y Quibdó, los dos primeros puertos sobre el Océano Pacífico, y el tercero sobre el río Atrato. Según PLADIECOP (op. cit. 25) para 1982 el 53.6 % de la población se concentraba en centros urbanos. Buenaventura para 1995 tendrá alrededor de 260.000 habitantes en su área urbana y con las otras dos ciudades mencionadas, configuran en la actualidad los núcleos urbanos de población mayoritaria negra más representativas de la región Pacífica colombiana.

En realidad, los procesos de modernización⁵ en la Costa Pacífica han estado relacionados con el desarrollo del área costera, ya en el siglo XX y a partir de los años 40, ante el fenómeno de concentración paulatina de un conjunto de actividades capitalistas en distintos frentes -actividad portuaria, cultivo de camarón, cultivo agroindustrial de palma africana, pesca comercial, explotaciones forestales en gran escala, etc.-. Dichas actividades han explicado el rápido crecimiento de los puertos de Buenaventura y Tumaco durante los últimos 40 años⁶.

5 Por modernización entendemos el proceso de introducción de actividades económicas capitalistas, paralelas a la aparición de infraestructuras de comunicación portuaria, carretable, ferroviaria y aérea, ya sean "adecuadas o inadecuadas", "eficientes o ineficientes"; la concentración urbana de la población, así se conserven en gran parte características de asentamientos lacustres y actividades de sobrevivencia "rurales" (minería de subsistencia, venta de madera, trabajo agrícola ocasional, pesca artesanal, etc.); medios de comunicación (emisoras radiales y acceso a las diferentes modalidades de televisión); expansión del sistema educativo a nivel primario, secundario y postsecundario; transporte colectivo intraurbano (taxis, colectivos, buses, etc.); etc.

Por modernidad entendemos el proceso de introducción de patrones de consumo nacionales e internacionales en distintos campos que forman hábitos o comportamientos (música, cine o video, vestuario, mobiliario doméstico, materiales de construcción de las residencias, actividades de placer, etc.); la presen-

cia de discursos y/o representaciones estéticas y afectivas y las valoraciones sobre la vida cotidiana y el trabajo, alusivas a diferenciarse del mundo "rural" e identificarse con espacios cosmopolitas; la presencia de un habla -en términos sociolingüísticos- más estándar o normalizada respecto al conjunto de la sociedad nacional, o también que incorpora en forma prestigiosa fragmentos del lenguaje de otras sociedades (Inglés), generando neologismos y nuevas expresiones semánticas.

6 No obstante, desde finales del siglo XIX, a medida que se activa el cabotaje entre las poblaciones ribereñas del Pacífico y que el puerto de Buenaventura, con la apertura del Canal de Panamá, va paulatinamente tomando más fuerza con la dinámica de las exportaciones de café del Occidente colombiano durante el siglo XX, los fenómenos de modernización-modernidad en la región ya tenían como principal sitio a Buenaventura. Este núcleo urbano fue evolucionando como un centro cosmopolita de múltiples influencias culturales, a pesar de su carácter de ciudad lacustre y rural, aún

Sin embargo, la dinámica migratoria de las poblaciones negras en la Costa Pacífica no puede verse únicamente a partir de la movilidad espacial rural-urbana desde los ríos y de los pequeños núcleos urbanos de la región hacia las principales ciudades de ella y del interior del país⁷. Es indispensable tener en cuenta que una de las principales formas de presencia de la modernidad en la región Pacífica la ha constituido la migración internacional hacia Venezuela durante la década del 70, y luego hacia Estados Unidos, Canadá y países europeos. Esta segunda ha sido demasiado importante para las generaciones jóvenes -especialmente entre los 15 y los 25 años- de ambos sexos, en una ciudad como Buenaventura, lo cual ha tenido que ver históricamente con su carácter de puerto.

Pero aunque los "norteños" tienen antepasados que los precedieron, en dos o tres décadas atrás, su visibilidad e importancia en el conjunto de la ciudad de Buenaventura, tanto a nivel socioeconómico como sociocultural, para un número no despreciable de hogares, se ha dado sobre todo desde la década del 80. Esta migración podría decirse que

hoy en día. De todos modos, el puerto de Tumaco también concentra en los últimos 15 años importantes actividades de expansión capitalista, sin que alcance la dinámica cosmopolita de Buenaventura.

- 7 Taussig (1978) hace un análisis particular sobre la migración masculina en edades jóvenes, desde los ríos de la región Pacífica, a la zona cafiicultura del sur del valle geográfico del río Cauca, décadas del 60 y 70, para el trabajo de corte y alza de caña. Pero además otros tipos de migraciones desde la zona de ríos se han dirigido desde finales del siglo XIX y durante el XX al Ecuador y Panamá, a medida que el cabotaje costero fue incrementándose. En realidad, a pesar del aislamiento y dispersión de estos asentamientos desde mediados del siglo XIX, siempre se ha dado un continuo fenómeno de movilidad espacial, incluso con características cosmopolitas. Como veremos más adelante este fenómeno tiene que ver con el tipo de organización familiar y de universo simbólico, apoyado en un modelo particular de religiosidad popular.
- 8 Se denominan "norteños" porque se dirigen preferencialmente hacia los países del "norte" (Estados Unidos y Canadá), la mayor parte mediante ingreso ilegal. La modalidad principal de transporte continúa siendo por barcos como polizones, aunque en los últimos 15 años se han diversificado las formas y medios de transporte (por la frontera México-Estados Unidos, vía aérea hasta México y luego terrestre) o directamente medi-

constituye una de las principales formas de presencia de la modernidad en la región Pacífica, con particularidades de fuerte cosmopolitismo a través de nuevos patrones de consumo y formas de vida cotidiana.

La organización familiar, la modalidad de asentamiento disperso y la migración.

Camina y andar

*Camina y andar, camina y andar,
y entre más caminaba
le parecía que no andaba,
pero andando iba.*

Estríbillo popular, María de Jesús Montano, ama de casa, 80 años, Guapi.

En la región Pacífica la institución social familiar es extensa matrifocal, del tipo poligínico compuesto y/o disperso (Gutiérrez de Pineda, 1968: 203-262; también Perea, 1986; y Motta, 1992), particularmente asociado a un orden paterno en el reconocimiento de la descendencia y en muchos casos también la propiedad familiar es controlada por el padre (zona minera en las áreas altas y medias de los ríos, Friedemann, 1985)⁹.

ante consecución de papeles, ya sean legales o falsos, y la entrada directa a cualquier puerto de los Estados Unidos. La migración de "norteños" desde mediados de los años 70 ha estado cada vez más asociada al tráfico de drogas, en el mercado laboral de empleos de "dealers" en varias ciudades de los Estados Unidos, particularmente Houston, Miami, Los Angeles. Esta migración es predominantemente de origen urbana, de jóvenes de ambos sexos, aunque más masculina, con niveles de escolaridad secundarios. La anterior migración hacia Venezuela en cambio tuvo un componente más "rural", con participación de pobladores de los ríos, para trabajos como asalariados en la cafiicultura venezolana, fenómeno paralelo a la migración que registra Taussig (op. cit.) hacia las plantaciones azucareras del valle geográfico del río Cauca, cerca a Cali. Finalmente hay que advertir que la migración femenina desde los ríos y las cabeceras urbanas de la región Pacífica hacia el interior del país ya es visible desde las décadas del 50 y 60 en ciudades del interior del país como Medellín y Cali, especialmente bajo la modalidad de servicio doméstico. Este proceso se ha intensificado en Cali y Bogotá durante la década del 80, con la última ola migratoria procedente de la zona sur de la región Pacífica en los Departamentos del Cauca y Nariño. También tuvo alguna importancia esta migración hacia Venezuela a ciudades como Caracas, Valencia y Maracaibo.

- 9 La familia extensa matrifocal es común a las diversas culturas negras en América Latina. Sin embargo, se

Esta se caracteriza por un esquema fuertemente exogámico de circulación masculino, entre troncos familiares distintos (Motta, op. cit.)", con residencia femenina de la prole y de apoyo en la crianza, socialización e identificación de ésta a través de la parentela de la madre.

Ahora bien, el poblamiento de la llanura del Pacífico -vía asentamientos fluviales dispersos como se anotó anteriormente- pudo darse mediante las redes extensas de parentesco a la manera de troncos familiares, a partir del fenómeno del cimarronaje y de las migraciones de poblaciones negras de esclavos libertos y/o sus descendientes, procedentes de las áreas mineras de la misma región pacífica con importantes concentraciones de esclavos, o de

presentan importantes variaciones dependiendo de la evolución histórica de las poblaciones de esclavos negros y sus descendientes en el contexto de las distintas sociedades nacionales desde los siglos XVII y XVIII. Aspectos tales como la concentración urbana o la dispersión rural de los asentamientos de esclavos y libertos, el aislamiento de las regiones de población negra respecto a la sociedad mayor, y la incidencia de ciertos mecanismos de control ideológico que intentaron imponer las instituciones coloniales y republicanas. En el caso de la región de Costa Pacífica colombiana pesó significativamente el modelo hispano colonial de imposición a toda costa del orden paterno en el reconocimiento de la descendencia y el manejo del patrimonio familiar por el padre con la exclusión de la mujer, al lado de una marcada orientación erótica heterosexual en la construcción de género. En el caso de la sociedad brasilera por ejemplo la dominación lusitana fue mucho más laxa respecto a estos aspectos.

En el Brasil la familia extensa matrifocal, con un amplio predominio de la población negra concentrada en áreas urbanas y semiurbanas -regiones de Pernambuco, Bahía, Río de Janeiro, Minas Gerais-, evolucionó más bien hacia un tipo poligínico muy abierto o flexible en el que a diferencia de la Costa Pacífica colombiana, no sobrevivieron o no se dieron formas poligínicas compuestas o cerradas, y en cambio el orden materno es el que prima en el reconocimiento de la descendencia (en este país es corriente llevar el apellido de la madre primero, o sólo el de ella), además de reconocimiento del patrimonio familiar también por vía materna.

Sin tener condiciones de espacio para entrar en este ensayo a hacer un análisis sobre el origen de la familia extensa matrifocal en las poblaciones afroamericanas como la de la Costa Pacífica o la de otras regiones en Latinoamérica, nos inclinamos a estar de acuerdo con la línea de investigadores que han señalado que la esclavitud determinó profundas transformaciones en los patrones de comportamiento marital entre sexos opuestos, así como impidió continuamente la formación de familias estables entre esclavos negros y con-

otras regiones del interior, especialmente desde las haciendas del Gran Cauca.

En esta forma el modelo matrifocal de organización familiar se desarrolló y modificó a medida que la esclavitud entra en un proceso de lenta decadencia, afirmando el papel generador del hombre que fecunda varias mujeres de troncos distintos, que habitan otros ríos. Este es el componente poligínico de orden exogámico, que permite la extensión de la parentela.

La concha de almeja

*Yo me embarqué a navegar
en una concha de almeja
a rodar el mundo entero
a ver si hallaba coteja.*

llevó a la disolución de la figura paterna como autoridad en los procesos de crianza y socialización y en la responsabilidad del sostenimiento de la prole, favoreciendo un comportamiento poligínico, ya fuese abierto o compuesto. En algunas sociedades como la brasilera fue tan profundo este fenómeno que al lado de los factores de alta concentración urbana de la población negra y de laxitud moral de la dominación esclavócrata lusitana, la orientación erótica heterosexual fue débil, facilitando la aparición de conductas bisexuales y homosexuales. Uno de los autores que mejor presenta esta línea de interpretaciones Segato (1989:100-110), referido especialmente para el caso brasilero. En el caso colombiano los datos son muy fragmentarios y parciales, pero se dan interesantes alusiones en Jurado (op. cit.) y en Meisel (1988). Para el caso venezolano los aportes de Acosta (1984) son bien indicativos al respecto y útiles por la similitud con el caso colombiano.

- 10 Ya sea mediante la convivencia en común de las mujeres con el hombre en una misma residencia -poliginia compuesta (Gutiérrez de Pineda, op. cit.)-, o a través de la residencia de ellas en lugares próximos -poliginia dispersa (idem.)- a lo largo de un río o sus afluentes, entre pueblos o asentamientos cercanos, o en un mismo vecindario de un barrio en una ciudad como Tumaco, Guapi, Buenaventura o Cali-. El llamado congeneo en la Costa Pacífica, el "sacarse" a vivir una mujer e iniciar así ella su vida marital, constituye el mecanismo consuetudinario que regulariza un segundo modelo poligínico de estructura abierta o disperso (residencias múltiples de las mujeres con quienes se establece algún tipo de relación marital), favoreciendo la exogamia entre troncos familiares distintos. Por supuesto, se reconoce una jerarquía entre las mujeres que comparten el mismo hombre, en la medida en que casi siempre existe una mujer "principal", quien recibe las mejores atenciones del hombre. Estrictamente en este modelo de familia no existe la cultura de la infidelidad como sí se da en otros complejos culturales colombianos, por ejemplo el antioqueño o "paisa" y el santandereano, y en general es la característica del discurso ideológico de la sociedad mayor sobre la familia.

*Salí de aquí de Tumaco
con rumbo a Buenaventura
yo no embarqué un cargamento
porque la mar estaba dura.
Pero embarqué quince curas
un automóvil pa' andar
a Guapi entré a embarcar
cien tanques de gasolina
cargando en popa una mina
yo me embarqué a navegar.*

*Cuando los náuticos me vieron
que iba navegando al norte
cien vapores se vinieron
que los llevara a remolque.
Cuarenta mil pailebotes
llenos de arroz y lenteja
todos los pegué ala reja
y puse rumbo a la Europa.
Y navegué a Constantinopla
a ver si hallaba coteja.*

*Décima, José Añilo Sinisterra,
agricultor, 70 años, río Saija.*

Si la migración masculina intrarregional

11 Por religiosidad popular asumimos el conjunto de manifestaciones o expresiones particulares de vivencia-representación social del campo de lo **sagrado** -en la línea clásica durkheimniana-, que una población determinada ha construido y reconstruye continuamente durante su experiencia histórica, configurando parte de su identidad colectiva e individual, a partir de características étnicas, de género y generacionales. La religiosidad popular constituye uno de las dimensiones más fuertes de la **memoria colectiva** de una sociedad determinada y por lo tanto, forma parte del universo simbólico que subyace a los comportamientos colectivos e individuales de un grupo social. La religiosidad popular se diferencia y distancia relativamente de la religiosidad institucional, particularmente porque está especialmente referenciada hacia la resolución de los problemas de la vida cotidiana de una población. En el contexto latinoamericano más amplio, la interacción entre Iglesia católica y religiosidad popular ha dado como resultado en algunos casos la existencia de un **catolicismo popular**, con influencia de tradiciones hispano-lusitanas, indígenas y afroamericanas, con fuertes variaciones nacionales y locales.

La distinción entre religiosidad popular **oficial** y **no oficial** se apoya en Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 1992). La primera hace referencia a las manifestaciones religiosas que son aceptadas y reconocidas indi-

-entre los diversos ríos y poblaciones urbanas- ha sido así un requisito fundamental para que se cumpla la circulación exogámica y se amplíen las redes de parentesco, las migraciones hacia el interior del país y a nivel internacional han jugado un papel cada vez más importante pero contradictorio para la sobrevivencia y la movilidad social de las redes de parentesco extensas. Si en una primera etapa fueron complementarias a la movilidad espacial intrarregional -hasta los años 60 y 70- ahora cobran más fuerza en el conjunto de los desplazamientos definitivos de mujeres y de hombres a otras áreas del país y del exterior. Este segundo tipo de migración ha sido el resultado de los procesos de modernización-modernidad en la región, como sucede en las distintas culturas locales a medida que la interacción con la sociedad mayor se intensifica.

La religiosidad popular y sus nexos con la organización familiar.

En este ensayo diferenciamos la religiosidad popular entre prácticas y representaciones oficiales y no oficiales". La religiosidad popular de las culturas negras de la

vidual y colectivamente de modo explícito, en forma de ritos grupales, prácticas personales, y expresión de creencias a nivel del espacio público. La segunda constituye el conjunto de creencias, ritos grupales o individuales y prácticas personales que no son aceptadas y reconocidas en forma explícita, porque tienen un carácter de circulación entre la clandestinidad y la discreción, según las circunstancias históricas. Por excelencia la brujería, bajo sus diversas denominaciones y clasificaciones históricas (hechicería, magia blanca o negra, etc.) está entre las principales prácticas **no oficiales** en casi todas las culturas, y la podemos circunscribir al campo de operaciones de agresión y contra-agresión simbólica, o de acción simbólica para controlar al "otro-a" (*juego* de atracción), que los individuos de una cultura utilizan para interactuar entre sí, a nivel interpersonal y colectivo, y por lo mismo es uno de los niveles importantes de la **violencia simbólica** en una sociedad (Bourdieu). La brujería es un tipo de práctica religiosa que media y regula los fenómenos de **envidia**, a escala individual o colectiva en una cultura. En las diversas sociedades la **envidia** como fenómeno social constituye un mecanismo de control social respecto a quienes supuestamente atentan contra la "armonía social" (Girard, 1977 y 1984). Por esta razón en este ensayo proponemos como hipótesis que la brujería en múltiples contextos históricos y estructuras sociales es una institución social subyacente a otras.

Costa Pacífica colombiana configura en su matriz "originaria" un sistema simbólico que ha venido sufriendo transformaciones en el contexto de la dinámica modernidad-tradición en los últimos 40 años, o sea del proceso de interacciones entre estas poblaciones negras y la sociedad mayor.

Entre los elementos simbólicos sobresalientes encontramos la afirmación de la maternidad-fecundidad y de la virilidad como factor complementario; el culto funerario o la muerte como paso a otro espacio-tiempo y las entidades mortuorias que congregan a la parentela; los santos y las ánimas como entidades que comunican el mundo de los vivos con el de los muertos -el supramundo como espacio-tiempo de entidades superiores (el santo "baja" mediante el arrullo y el ánima es conducida o "asciende" mediante el alabao hacia su destino final) y el inframundo de entidades peligrosas y malignas; y la práctica de la brujería como vivencia-representación para la negociación-resolución de los conflictos en los principales eventos de la realidad existencial cotidiana. En esta última práctica se utilizan tanto entidades del supramundo como del inframundo.

*Arrullo a San Antonio
(Pacífico Sur)*

*Velo qué bonito
lo vienen bajando
con ramos de flores
lo van coronando.*

Coro:

*Orroí, orroí
San Antonio ya se vá*

*Arrullo a la Virgen del Carmen
(Esmeraldas, Ecuador)*

*Carmela viene bajando,
como que viene de Roma,
con su vestido de brillo
se lo han mojado las olas.*

*Canto de gualio angelito
(Chocó)*

*El que está llorando
Déjenlo llorar
Que esos son los golpes
Que mi Dios les da
Mi padre y mi madre
No lloréis por mí
Que estoy en los brazos
De la Emperatriz.*

Tomado de De Granda, op. cit. 294.

Estos elementos simbólicos se expresan por excelencia a través de la tradición oral, la cual los reafirma continuamente mediante versos, décimas, loas, alabos y salves, arrullos, cuentos, romances, oraciones e invocaciones, etc., en las distintas manifestaciones orales. Como toda una serie de autores lo han expresado (Whitten, 1974; Buttler, 1987; De Granda, 1977; Vanín, 1988; Motta, Friedemann, 1989; etc.), la cultura afroamericana del Pacífico es oral.

Según Motta (1993: 73), refiriéndose al zoológico humanizado "creado por Jesucristo", en los relatos sobre animales de la selva húmeda tropical (Tío Tigre, Tío Conejo, Tío León, Tía Zorra, Tía Tortuga, Tío Sapo, Tía Culebra), "otra particularidad de la producción oral del Pacífico es que tales animales se articulan a las estructuras del parentesco a través de nomenclaturas que deletrean lazos de parentesco y al panteón religioso, supervivencia Bantú"¹².

12 En la tradición oral (Friedemann y Vanín, 1991), los padres no deben llorar al niño -en el velorio del "angelito"- porque sus lágrimas formarían una laguna donde se ahogaría el alma del niño, impidiéndole ascender al cielo.

13 En la familia extensa afroamericana del Pacífico es común referenciar con nombres de abuelo, abuela, tío, tía, sobrino, sobrina, primo, prima, apersonas alas que se les asigna un parentesco ritual dentro de la misma comunidad fluvial o del mismo vecindario urbano. Esto está presente en diversas culturas afroamericanas (Mintz y Price, 1976). Es la forma de fijar la parentela extensa para las nuevas generaciones. También se utiliza la expresión genérica de "pariente" para designar una relación de parentesco extensa.

Casi todos los relatos del Pacífico se inician con la fórmula *"este era un hombre casado con su mujer. Tuvieron viviendo, viviendo hasta que llegaron a tener...(un número de hijos)"*. Las distintas expresiones de oralidad continuamente están reafirmando la familia extensa de prole numerosa que se multiplica a lo largo de los ríos, cuando el hombre sale "a buscar vida"¹⁴.

Otra de las manifestaciones de la cultura oral en el Pacífico lo constituye el poder de la palabra para invocar entidades, espíritus y santos, para las prácticas de curación y de brujería, mediante oraciones y "secretos"¹⁵. Cualquier procedimiento requiere siempre del uso de la palabra, de lo contrario "no funciona".

Esta matriz "originaria" presenta todo un conjunto de influencias de las tradiciones indígenas de la gran familia Embera-Wainana y de otros grupos como los Cuna, pero dentro de un modelo cosmogónico diferente, (Losonczy, 1980 y 1991). Las complejas y largas relaciones interétnicas entre los pobladores negros y los grupos indígenas originarios de selva húmeda en la región del Pacífico colombiano, desde el siglo XVII, ha dado como resultado la construcción desde las comunidades negras de un universo simbólico que integra importantes elementos del jaibanismo -chamanismo Embera en las culturas de selva húmeda de esta región- a través de las prácticas de brujería y curanderismo vegetalista que negros y mulatos han incorporado y los ha hecho famosos (brujos famosos del Naya-Cajambre y del Medio y Bajo San Juan, para citar algunos casos).

Se da un importante eje simbólico en la experiencia religiosa de la Costa Pacífica, la oposición y complementareidad entre materni-

14 Entre las declaraciones de mayor orgullo en la vida de un hombre adulto o anciano es hablar del número de hijos que ha tenido con múltiples mujeres en diferentes lugares.

15 Se trata de una oración recitada mentalmente y que solo conocen personas iniciadas, como brujos-as, curanderos-as, y en especial las lectoras de tabaco (tabaqueras).

***Las distintas
expresiones
de oralidad continuamente
están reafirmando
la familia extensa
de prole numerosa
que se
multiplica a lo largo
de los ríos, cuando el hombre
sale "a buscar vida"***

dad-fecundidad-nacimiento y muerte-otros mundos u otra vida. La religiosidad está fuertemente marcada entre la cultura de la procreación y la virilidad -mujer madre y hombre generador- y la cultura funeraria. Esta oposición y complementareidad se resuelven a favor del mundo de la vida, a través de la ampliación o extensión de la familia, la cual por excelencia representa el triunfo de la vida sobre la muerte y de la cultura sobre la naturaleza, pero reconociendo los mundos -supra e infra- donde reinan u operan las entidades de los santos, los angelitos, las ánimas y las sombras, y colocando dichas entidades al servicio de la familia y de sus miembros, así como de sus intereses individuales. Los santos, las ánimas son entidades que permiten la comunicación entre los distintos mundos para favorecer los intereses de quienes viven dentro de una red extensa de parentesco. En el siguiente arrullo se expresa bellamente la afirmación de la vida a través de la muerte.

*Mi madre cuando murió
me dijo que no llorara
que echara la pena al mundo
pero que no la olvidara*

Arrullo recogido en Esmeraldas, Ecuador por A. Vanín

La brujería en el universo simbólico y la organización familiar extensa matrifocal.

La brujería en este contexto es la práctica religiosa no oficial que permite la negociación con las distintas entidades de los otros mundos para obtener simbólicamente sus favores y realizar los intereses vinculados al desarrollo de la maternidad-fecundidad-procreación y/o extensión de la parentela, resolviendo las demandas y pulsiones individuales que se generan alrededor de la organización familiar extensa matrifocal de tipo poligámico, compuesto y disperso.

Una de las principales tensiones-pulsiones a escala familiar es la que resulta ante la circulación de hombres entre las mujeres en edades fértiles, generándose una relativa competencia para "fijar" maritalmente durante un tiempo el hombre a la mujer y afirmar así la tarea procreadora, con la consecuente tensión que esto conlleva, al competir varias mujeres por un hombre¹⁶. La competencia no descarta

una convivencia y complementareidad entre varias mujeres alrededor de un hombre en toda una serie de aspectos concernientes a la vida doméstica en cada una de las residencias que individualmente establecen las mujeres. Pero por otra parte la brujería legítima y reproduce a escala simbólica las reglas de funcionamiento de la organización familiar matrifocal, en la medida en que su puesta en acción se basa no en la fidelidad y estabilidad del hombre para formar una unión estable, sino en la transitoriedad en un período de la vida de una mujer, a partir de la simultaneidad de relaciones maritales por parte del hombre. En esta situación siempre habrá la sospecha de "otra mujer" y en el caso contrario, de "otro hombre" que también la mujer pueda tener y abandonar luego de una previa relación, configurándose de este modo que la sospecha de la presencia de "otra" u "otro" es la normatividad de las relaciones pasionales erótico-afectivas. La sospecha de una relación erótica-afectiva alternativa de tipo marital permite así legitimar la red de parentesco extensa con una base poligámica que impulsa hacia la exogamia y una residencia, crianza y socialización alrededor de la mujer, en la medida en que la normalidad consensual



16 Tanto Gutiérrez de Pineda (1968:240-241) como Polak-Elkz (1972:113-127) ya habían magistralmente formulado esta relación bajo el término de "magia del amor", dentro de las culturas negras colombiana y venezolana. "...En la misma forma que la magia es el arma del control de la primitiva economía de subsistencia de este complejo cultural (se refiere al complejo negroide o litoral fluvio minero), ella misma dentro de esta misma (sic) mentalidad es el único recurso de la moral familiar. Por ello la magia florece en múltiples manifestaciones en esta subcultura: es fuerza positiva que conduce a las metas familiares indicadas, pero también es fuerza negativa de agresión ante las que se oponen a su realización. Seduce al varón, lo cautiva y focaliza en una sola mujer; castiga y priva de la razón o de la virilidad al hombre que no responde al reclamo femenino o deserta del lado de sus obligaciones. Sanciona con la enfermedad, con la esterilidad concretamente, a la mujer "seductora" que atrae a los padres de familia "comprometidos" con otra. Engendra monstruos en el vientre de las "queridas" (concubinas) del marido, merced al influjo mágico de su ex-mujer principal o precedente, les da partos difíciles y lesiones en sus órganos reproductores. Les contagia de enfermedades que roban su belleza juvenil...." (Gutiérrez de Pineda, op. cit. 240-241).

***La práctica de la brujería
constituye así, en esta
cultura afroamericana,
una institución social
bricolage que juega como
espacio de afirmación y
resolución de los conflictos
amorosos y/o pasionales
de este tipo de institución
familiar extensa***

sobre las uniones para mujeres y hombres se basa en la aceptación de la no "fidelidad" del hombre con una sola mujer y el tránsito en la vida afectiva-erótica de una mujer de dos o más hombres.

La práctica de la brujería constituye así, en esta cultura afroamericana, una institución social bricolage que juega como espacio de afirmación y resolución de los conflictos amorosos y/o pasionales de este tipo de institución familiar extensa. La organización familiar con residencia femenina relativamente estable y circulación continua de hombres, que garantiza la dinámica exogámica, se entrecruza con otras instituciones sociales que le permiten enfrentar los conflictos de intereses afectivo-eróticos en la afirmación de las identidades de género para los miembros de una parentela. Sin embargo, esto no quiere significar que la brujería reduzca su papel al del funcionamiento de la institución familiar, ya que se aplica a los más diversos aspectos de la vida cotidiana, como la salud y el bienestar personal, la obtención de una buena pesca, un buen hallazgo en la explotación minera, un empleo urbano o alcanzar un feliz final para el migrante "norteño", etc., ni que exista una causalidad de una institución respecto a la otra, más bien hay apoyos y contradicciones recíprocas entre las dos instituciones. Por lo menos lo que interesa

resaltar aquí es el papel de legitimidad que en el nivel simbólico -y por lo tanto, en el inconciente colectivo y la memoria ancestral- tiene la práctica de la brujería respecto al modelo de parentesco en la región, jugando el mecanismo de negociación interpersonal de conflictos amorosos-afectivos por la vía de las acciones de agresión simbólica o de atracción, y con ello facilitando la realización del imaginario mítico maternidad-procreación-fecundidad-virilidad que caracteriza a la cultura de la región en su matriz "originaria".

Pero también hay que tener en cuenta sobre esto último el papel de la brujería como institución social que regula la envidia social, al igual que opera en distintas culturas, particularmente en el contexto de un universo simbólico donde los valores del igualitarismo y la reciprocidad (Taussig, op. cit.125-126) son demasiado importantes, en el interior de las redes extensas de parentesco que se ordenan alrededor de los núcleos maternos en la región pacífica. La brujería -por ejemplo, mediante la "postura de vistas a través del tabaco"- es útil como mecanismo para igualar bienestar o malestar entre un miembro del grupo y los demás.

Regulación de las relaciones amorosas y de las desigualdades sociales: lectura del tabaco y otras prácticas de brujería.

"A mi mamá le quitaron su marido. Ella me dijo: "Mija, cuando Usted coja su marido y alguien intente quitárselo, ayúdese ! Cristo no dejó eso (el tabaco), pero dijo "ayúdate que yo te ayudaré". No dijo de qué forma pero uno busca la ayuda. La ayuda de uno es el tabaco para no dejarse quitar su marido. A mi mamá le gustaba, pero no quería que yo anduviera revuelta, que siempre si lo iba a hacer lo hiciera sola. Y así yo lo hice. Como tengo una amiga secreta que es Irene, eso queda como muerto. Si lo hacemos con otra persona eso va al

público, que hasta Gaviria se da cuenta".

Fanny, mujer negra, 30 años, tabaquera. Buenaventura

"Hay algunas mujeres que fuman el tabaco desnudas, porque así coge más. Se debe hacer en una parte sola porque uno necesita mucha concentración, no se puede fumar delante de niños porque son inocentes y entonces lo rebajan".

Irene, mujer negra, 26 años, aprendiz en el arte de "fumar el tabaco". Buenaventura.

"Yo me ha tocado ver que lo fuman, pues porque el tabaco tiene sus oraciones. Hay unas que cuando lo están fumando que pa'que el hombre de plata le echan comino entero. Van fumando y le están echando el comino a los tabacos. Hay otras que le echan pimienta para que el hombre pelee con la otra. Pa'que venga más rápido le echan café y azúcar, y esos tabacos los van fumando y los van parando. Paraitos! Hay unas mujeres que fuman nueve y así según".

Jovita Cabeza, mujer negra, años. Buenaventura.

"Mi marido no sabe que yo fumo tabaco. No puedo mentirle a Usted, pero yo lo hago porque el marido que tengo tiene otra mujer. Y para ver si me va a

dejar o no me va a dejar. Lo hago para eso".

Francisca, mujer negra, 36 años, "fuma tabaco" sólo para ella. Buenaventura.

La lectura del tabaco es la principal práctica no oficial o de brujería relacionada con asuntos amorosos y pasionales en estas culturas negras¹⁷, ejercida especialmente por mujeres de diferentes edades -aunque también hombres la ejercen-, ya sean a nivel de "oficiantes" o especialistas como tabaqueras o como práctica privada o semiprivada a nivel de la vida cotidiana por cualquier mujer u hombre.

Esta práctica convive sin mayores problemas con el culto de los santos, otro de los ejes de la religiosidad popular de la Costa Pacífica, según puede observarse en la intervención de Fanny, el texto de la primera mujer que "fuma tabaco" o "pone vistas, con tabaco", al igual que la siguiente con otro santo muy popular en la región del Pacífico y en general en todo el Suroccidente colombiano, el Señor de los Milagros de Buga.

"Yo soy devota del Milagroso de Buga. El no la va con el tabaco, pero si en ese momento si yo quiero ver mi marido o quiero saber qué está pasando conmigo, pues me perdonará el santo pero yo voy a defender mi derecho. ¡Si mi marido es mío cómo no lo voy a defender!".

Francisca, idem.

17 Este ha sido uno de los principales hallazgos de la investigación de campo llevada a cabo por los dos coautores de este ensayo "Culturas negras y religiosidad popular en pobladores de Costa Pacífica y migrantes negros en Cali", a través del Centro de Culturas en Comunicación de la Universidad del Valle, tanto en la ciudad de Buenaventura como en el casco urbano y el área rural de Guapi. Por otro lado, algunos folcloristas colombianos ya lo habían insistentemente señalado, en particular Uribe Escobar (op. cit. 106), quien comenta que "entre los habitantes del Chocó, la región del Patía y algunas otras regiones de Colombia, es muy conocida la práctica de "fumar a las personas" con fines amorosos, rezando la consabida oración... puede que esto también haya dado origen a los adivinos, quienes pretenden leer el pasado y el futuro por medio de la brasa del cigarrillo o del cigarro".

Por otra parte, Pollak-Eltz tiene varias observaciones al respecto en su obra clásica (op. cit. 103-105, 116, 145) sobre el uso del tabaco en Venezuela. "Domínguez (se refiere la autora a un folclorista venezolano)

publicó mucho material sobre la magia del amor en el Estado de Falcón. El mago enciende tres cigarrillos, rociados antes con un brebaje de hierbas mágicas: el primero representa al amante y los otros dos a los padrinos; pero antes de todo reza tres oraciones. Tira los puchos en la dirección en que piensa que se encuentra el hombre; si caen mal, repite el experimento...". En el culto venezolano de María Lionza la lectura del tabaco es todo un ritual complejo y sofisticado que conforma una semiología adivinatoria, como lo describe detalladamente Flores Díaz (1992).

Piquet (1982: 37) comenta respecto a algunas de las prácticas de brujería de los grupos negros venezolanos: "los negros practican así la magia negra, la magia blanca y la necromancia. Ciertas hechicerías pueden poner en peligro la vida de la persona en cuestión e incluso matarla. Así, para vengar la muerte de uno de los suyos, los **negros fuman tabaco**, fabrican una muñeca de trapo y se sirven de una serpiente venenosa muerta..." (negrillas nuestras).

Más adelante la misma mujer anota:

"El tabaco puede ser mal visto o puede ser malo, pero es que ahí yo no estoy ofendiendo a Dios. Ahí estoy buscando pa've mi marido, qué pasa conmigo, que yo tengo seis hijos. No sé más tarde si me pueda dejar".

Pero además del tabaco se presenta un repertorio bien amplio de prácticas de brujería, no sólo relacionadas con asuntos amorosos o pasionales sino con los diversos aspectos de la vida cotidiana, con la intervención de las distintas entidades, ya sean santos especializados para utilizarlos en brujería (San Antonio, San Marcos de León, San Cipriano, Santa Elena, San Ildefonso, San Pablo, entre muchos), las mismas ánimas, en particular la famosa ánima sola, o directamente las entidades del inframundo, como el diablo, los "familiares", los espíritus de la naturaleza (jais) o entidades que representan los espacios selváticos y acuáticos no civilizados.

La brujería especializada, especialmente ejercida por hombres, en buena medida se dirige a la regulación de las desigualdades en una sociedad rural de subsistencia y el reforzamiento de la reciprocidad. En este caso se utilizan distintos procedimientos de agresión simbólica para producir daño y/o muerte, generalmente a quien se supone ha atentado contra la norma social. Los brujos, sean negros, mulatos o cholos (designación dada a cualquier indígena por parte de los negros), de las áreas rurales (ríos) o que residan en las ciudades (Buenaventura, Tumaco, Guapi, Quibdó), combinan técnicas y representaciones híbridas con participación de las tradiciones española medioeval, indígena y africana. En el caso de esta última posiblemente con fragmentos de la cultura Bantú.

Naturaleza y cultura, mundo salvaje y civilización, sexualidad y exogamia.

La mujer simbólicamente en este modelo poligínico, al igual que en otras culturas (Eliade, 1972), representa la naturaleza a través de

La brujería especializada, especialmente ejercida por hombres, en buena medida se dirige a la regulación de las desigualdades en una sociedad rural de subsistencia y el reforzamiento de la reciprocidad

su capacidad reproductora, en cambio el hombre y el principio masculino de la virilidad -capacidad de fecundar y generar descendencia- la propiedad de civilizar -producir cultura- a partir de la extensión de la parentela por vía de intercambios exogámicos entre troncos familiares distintos.

Entre las diversas leyendas de la tradición oral de la Costa Pacífica, algunas de ellas marcan una simbología especial para establecer la separación entre naturaleza y cultura, mundo de seres no humanos o no civilizados versus mundo humano y cristiano.

La Tunda, deidad en forma de mujer, atrapa especialmente a los hombres adultos y jóvenes y a los niños varones, seduciéndolos como una mujer hermosa a los primeros o representando una figura materna a los segundos, en los espacios selváticos y acuáticos, haciéndoles perder la memoria (los "desmenuza"). Según testimonios esta deidad tiene especial predilección por los que no han sido bautizados (adolescentes), los hombres transgresores de los espacios selváticos -"andar solitario por el monte adentro"-, y los niños que permanecen mucho tiempo solos sin el cuidado de las mujeres mayores de la casa. La pérdida de memoria significa la pérdida de la cultura, perder el nexo de la parentela, su identidad, incapacidad de regresar al mundo de la cultura, quedar abandonado en el espacio primitivo.

*La Madrediagua es una
entidad que opera
en los ríos y esteros,
cuya tradición procede
de la influencia chola,
y como tal, resultado
de la interacción
interétnica negros-indígenas
de selva húmeda*

La separación de los dos mundos -el salvaje y el civilizado- es marcada así por la figura femenina, procedente del mundo salvaje, de la naturaleza, quien tiene como tarea atrapar a los hombres incautos que se adentren en los espacios no civilizados, especialmente aquellos hombres -generalmente adolescentes- que no han recibido la marca de la cultura cristiana, el bautismo. Pero también a los niños varones que no reciben suficientemente atención de los cuidados de la parentela materna en su crianza.

El bautismo, que a la vez separa a los creyentes de los *moros* -negros o mulatos sin bautismo-, marca la diferencia de los que pertenecen al espacio humano civilizatorio de la familia extensa matrifocal, en la cual cada miembro es reconocido por un nombre de pila, ya sea dado por medio del bautismo o a través del "agua del socorro", respecto de los otros, particularmente los *cholos*, quienes por excelencia representarían el mundo salvaje.

En el caso de los niños varones descuidados por la parentela materna durante la etapa de crianza, esta entidad los rapta y nutre con alimentos crudos, especialmente camarones cuyo único cocimiento es haberlos pasados por el calor del ano del monstruo. La Tunda configura así el regreso al mundo primigenio y primitivo de lo crudo.

La Madrediagua es una entidad que opera en los ríos y esteros, cuya tradición procede de la influencia chola, y como tal, resultado de

la interacción interétnica negros-indígenas de selva húmeda. Se caracteriza por hacer hundir las canoas y sumergir a sus ocupantes hasta ahogarlos. Sólo quien conoce el secreto de la Madrediagua -un brujo (si no es indígena, que conozca los secretos de los cholos)- puede obtener que aparezca de nuevo en la superficie el cadáver del ahogado. Esta entidad representa las fuerzas de la naturaleza acuática, atentas a atrapar a quien se introduzca en el espacio del mundo salvaje fluvial sin las debidas precauciones. De nuevo el mundo no civilizado, selvático, es una amenaza y en tal sentido, constituye un espacio sagrado lleno de peligros ante entidades especialmente del inframundo que lo habitan, cargadas de grandes poderes. Igual situación se presenta con el espacio selvático que habita la Tunda.

El Riviel es una entidad fantasmagórica que aparece súbitamente en el mar o en el estero en una canoa mocha (despuntada), con una lucecita en la proa. Tiene forma de endriago, con los ojos fosforescentes. Hunde y ahoga a pescadores y navegantes solitarios, lamentándose luego, "...si tendrá hijitos, si tendrá mujer...". Igual que las dos entidades anteriores es una leyenda cuyo sostén es el inframundo de orden acuático y costero salvaje, también es una entidad poderosa y temible, trashumante de un espacio sagrado y peligroso.

El Duende, que en esencia es común a la tradición generalizada en diversas culturas latinoamericanas sobre esta entidad, tiene algunas características particulares en la región Pacífica colombiana. Su tarea es atormentar a las mujeres preadolescentes, muchas veces tocando sus senos incipientes. Las sigue a todas partes; en ocasiones, según relatos, ha llegado a vivir con ellas cuando alcanzan la adolescencia. Se trata de una advertencia para las mujeres jóvenes, de frenar sus impulsos ante desconocidos. Entidad que juega un papel ambiguo por cuanto al tiempo que afirma la sexualidad femenina entre las mujeres púberes es una indicación para reprimirla. En realidad es una entidad poderosa del inframundo que tiene

como tarea tentar a las mujeres jóvenes, facilitar su proceso de iniciación sexual frente a los desconocidos y permitir el encuentro con los hombres que proceden de otros troncos familiares. De este modo es una leyenda que afirma negando la exogamia.

Demonología, brujería y "fumar el tabaco".

Los testimonios de la tradición oral revelan la existencia de una entidad ambivalente, el diablo, que acompaña las diversas actividades de la vida cotidiana de las gentes. En los distintos relatos esta figura se asocia a la maldad y la perdición del alma, pero también a la capacidad de producir poderes especiales a quienes hagan pactos con ella, en asuntos relacionados con salud, dinero y sobre todo amor (conseguir mujeres o atraer a un hombre). Son frecuentes los relatos sobre algún pariente o amigo que ha hecho algún pacto para obtener un beneficio o "familiar"¹⁸ a cambio de su alma. Llama la atención que esos pactos no necesariamente son irreversibles y que en muchas ocasiones el diablo termina siendo burlado. En otras palabras, es un ser vulnerable, falible, aunque con poderes especiales, y con quien se pueden hacer tratos¹⁹. Es la deidad más importante del inframundo para obtener beneficios diversos, y que en cierto modo al igual que los santos y las ánimas -pertenecientes al supramundo- son todos aliados potenciales. Dichas entidades son poderosas fuerzas semejantes a los jai dentro de la tradición chamanística Embera y otros grupos de selva húmeda.

18. "Familiar", entidad recibida del **diablo** que le ayuda en sus **trabajos** de brujería, a quien haga el pacto ("pauto"), o para apoyarla en sus actividades de la vida cotidiana.

19 Esta representación del **diablo** en la tradición oral de la Costa Pacífica es así diferente a la judeo-cristiana, para la cual es un ser totalmente perverso e infalible, contra el cual sólo el poder de Dios y de los santos puede derrotarlo. En cambio en este caso la astucia de la gente corriente puede llevar a engañar al **diablo**, utilizando sus poderes, así como se pueden utilizar los poderes de un santo como San Antonio o de la Virgen del Carmen.

20 Bruja en Tumaco y el sur del Pacífico.

Veamos el juego burlón que se establece con el diablo y sus aliados a través de algunas estrofas de la siguiente décima:

*El hombre Loco de Amor
Si con mis labios no puedo
a esta mujer conseguir
hago parte con los diablos
y me retiro de aquí.*

*Voy a buscar un vocero
y una vieja cujapa
que me ayuden en la casa
que yo les pago su plata
yo no quiero que esta ingrata
se vaya a burlar de mí
que por eso estoy aquí
solo en espera y espera
es buscando la manera
de conseguir a esta mujer.*

*A los huertos voy a ir
a buscar la querendona
es la hierba que me han dado
para amansar las personas
si no pueden estas bromas
que obran con tanto milagro
me cogeré cte San Pablo
que es un santo limosnero
y si con esto no puedo
hago parte con el diablo.*

Decimero Benildo Castillo, Tumaco.

Recogido por A. Vanín.



Como puede verse la práctica de la brujería amorosa es también fervorosamente aplicada por los hombres, incluyendo el pacto con el diablo y sus aliados (la bruja), si no llegan a ser eficaces los santos.

La práctica de la brujería trabaja así con estas entidades -buenas o del supramundo y malas o del inframundo- para su realización. Aquí opera una ética pragmática a favor de los intereses inmediatos de la parentela y de cada uno de los miembros del mismo, mediante la cual la línea de separación del bien y del mal entre las deidades y su utilización es muy relativa. La oración o secreto para atraer los poderes o conjurar los maleficios por medio de las entidades del inframundo o del supramun-

"El mejor propagandista del tabaco fue el demonio; su mismo inventor, al decir de muy sesudos tratadistas de las cosas sobrenaturales de los mundos, así del Nuevo y del Viejo como del Otro..."

do es el principal mecanismo para quien practica la brujería. Ahora bien, el tabaco constituye una de estas prácticas asociadas a las deidades del inframundo o de tipo diabólico.

Según Ortiz (1987: 187), "el tabaco ha sido principalmente un rito por medio del humo. Es éste sobre todo el que le ha dado las características de sutil diabolismo....en el humo, sobre todo, está la visible espiritualidad del sacro mana del tabaco. Con el humo se transmite la sacripotencia de la planta a las personas y a las cosas, envolviéndolas en su malignidad; si es inerte para una cierta función, el sahumero lo vitaliza con un misterioso poder; si es propiciable, la ahumada establece

con él un nexo mágico de comunicación...". Más adelante el autor comenta (idem. 212), "el doctor sevillano Monardes, en su famoso tratado de medicina indiana, alude al tabaco y no menciona su empleo por los blancos; pero sí refiere que los negros esclavos se habituaron tanto a la planta que con ella se emborrachaban e incapacitan para el trabajo, por lo cual los amos les quemaban las hojas y matas de tabaco que les encontraban y los negros los sembraban de nuevo en los lugares desiertos y más inaccesibles". "El mejor propagandista del tabaco fue el demonio; su mismo inventor, al decir de muy sesudos tratadistas de las cosas sobrenaturales de los mundos, así del Nuevo y del Viejo como del Otro..."(idem. 225)²¹

La realidad cotidiana como encuentro de tres mundos y el rol de la brujería y el descenso de los santos.

El mundo de la vida que funciona a través de la familia extensa y los otros dos, el del inframundo o de las entidades pertenecientes a los espacios primitivos y salvajes, acuáticos y selváticos, o directamente los de entidades malignas como el diablo, y el del supramundo, de las entidades "celestiales", donde circulan los santos, las ánimas y la entidad suprema de Dios-Jesucristo, conforman una sola realidad en la vida cotidiana dentro de este universo simbólico. Debido a esta construcción simbólica de intercambio es viable negociar indistintamente con las entidades o poderes "celestia-

21 Ortiz señala (op. cit. 213) que el tabaco entró al África vía Portugal en la primera mitad del siglo XVI, a tal punto que en el siglo XVII "aquella yerba se tuvo a veces como propia de los africanos...". Esto significa que muy probablemente buena parte de los contingentes de esclavos negros llegados a América desde el mismo siglo XVII, y en particular desde el XVIII, conocían la planta, como lo apunta muy bien Pollak-Eltz (op.cit. 104), además de que podrían ya tener alguna relación ritual con la misma, como se desprende del texto de Ortiz sobre el juego alegórico del humo del tabaco. Pero los esclavos negros siguieron usando sus propias pipas o "cachimbos" (idem. 104), expresión de origen Bantú, ampliamente conocida aún hoy en día entre los grupos negros de la región Pacífica colombiana, para referirse al recipiente de fumar el tabaco.

les" o "malignas", sin que se produzca necesariamente una sanción social negativa, a pesar de que "oficialmente" la brujería no es aceptada y que en la mayor parte de las veces en forma pública es negada.

De otro lado, es interesante advertir que en el intercambio comunicativo entre los mundos, los santos son llamados para que descendan o "bajen" ante quienes los invoquen. La música aquí desempeña un papel determinante para producir este proceso. Se puede observar este fenómeno colectivo en los arrullos de santo, en el toque del cununo (tambor de un solo parche), al intensificarse los golpes y el ritmo se asume que el "santo baja" -a la manera de tomar posesión del ejecutante y de los acompañantes-, lo cual marcaría una sensibilidad religiosa próxima a los llamados fenómenos de posesión conocidos en otros rituales de religiones afroamericanas²². Es decir, la experiencia de lo sagrado "celestial" -del supramundo- es vivido a través del ritual del arrullo de santo, en el que la música juega un papel preponderante para producirse la comunicación con la entidad.

La música juega un papel en la despedida de los difuntos y su acompañamiento al otro mundo, alabaos y arrullos de chigualos, también con una experiencia próxima a una "posesión" (del espíritu del muerto, que puede ser la sombra), como lo puntualiza muy bien Lozonczy (op. cit. 59), precisamente para evitar que se queden aferrados a "este mundo" (el de los vivos) y causen perturbaciones: "En cambio, cuando el espacio-tiempo de ritmo funerario crea mediante la embriaguez ritual una fluidez momentánea de los límites corporales y un (recogerse) la sombra en estado de vigilia

***la experiencia de lo sagrado
"celestial" -del supramundo-
es vivido a través
del ritual del arrullo de
santo, en el que la
música juega un papel
preponderante para
producirse la comunicación
con la entidad***

que permite acoger en sí mismo al espíritu descarnado del muerto, se tratará entonces de dejarse hablar públicamente por su lenguaje. Sueño y embriaguez ritual aparecen pues en continuum, como dos caras complementarias de una posibilidad psicológica y cognitiva de vivir la muerte en vida, de comunicarse con la alteridad, de acogerla como una parte opaca, no corpórea de uno mismo".

El Letargo

*Una vez en un letargo
soñando que estaba muerto
me subí a los elementos
y anduve un rato pastando.
Yo conversé con la luna
que se hallaba en su aposento
hablé con todos los muertos
sin dificultad ninguna
pasé por una columna
donde está un Dios fuajardo
y con él estuve hablando
por espacio de una hora
y vi a nuestra señora
una vez en un letargo.*

*También vi el paraíso
que tuvo mi padre Adán
yo vi la corte de Abrahán
y todos los artificios.
Vi muerte, infierno y juicio (juicio)
y otros que estaban orando*

²² Aunque con profundas diferencias en la medida en que en este caso las deidades asumidas como santos -San Antonio, la Virgen del Carmen, el Niño Dios, etc., son representaciones de la tradición católica sin que medie sincréticamente otra deidad encubierta, como sí sucede en los fenómenos de los cultos afrobrasileros, la santería y otras religiones negras afroamericanas que se apoyan en el panteón **yoruba**. Aquí tendríamos un fenómeno próximo a los cultos de posesión pero con entidades católicas no sincréticas.

*vide a un padre consagrando
con la divina custodia
llegué a la puerta e 'la gloria
y anduve un rato pastando.
He dicho*

Decimero Benildo Castillo, Tumaco.

De todos modos en los dos casos, el descenso y el acompañamiento, además de la música entra a jugar un papel la loa, el verso o la salve, que forman parte del arrullo y el alabao, con un mensaje para la entidad "celestial", ya sea el santo o el ánima del adulto o del "angelito" (chigualo)²³.

El resultado es un conjunto de actividades religiosas, oficiales y no oficiales²⁴. Las primeras vinculadas al culto y calendario católico, especialmente alrededor de los santos (San Antonio, Virgen del Carmen, etc.), la semana santa, el nacimiento del Niño Dios y demás festividades de Navidad (la fiesta de Reyes), de las ánimas, al lado de los rituales más familiares del bautismo, confirmación, primera comunión y la misa de difuntos para un miembro adulto fallecido. Los rituales funerarios de alabao para adultos y arrullos de chigualos para niños menores de 10-12 años, ejes centrales de la religiosidad popular en esta cultura, entrarían a formar parte de este primer gran grupo de actividades religiosas. Las segundas tienen que ver con las prácticas de brujería, particularmente de lectura del tabaco, lectura de cartas, baños y riegos de protección y para la buena suerte, hechura de trabajos contra supuestos enemigos, etc. Sin embargo, en la dinámica cotidiana ambos tipos de prácticas se entrecruzan y refuerzan mutuamente, configurando un tipo de religiosidad popular que afirma la vida, el deseo y alegría de vivir, el cuerpo, la danza y la música y la solidaridad intensa entre los miembros de la red parentesco que parte desde la madre.

En otros términos, aunque se practica y se asume individualmente, ella se niega, sobre todo cuando las interacciones con la sociedad mayor se han incrementado en las últimas dé-

***en los dos casos,
el descenso y el
acompañamiento, además de
la música entra a jugar
un papel la loa,
el verso o la salve,
que forman parte del arrullo
y el alabao***

cadás. La presión social desde el discurso ideológico hegemónico "blanco" -conciente e inconciente- por intermedio de una serie de instituciones como la Iglesia Católica y las otras religiosidades occidentales de corte protestante o fundamentalista, el sistema escolar, los servicios institucionales de salud (a pesar de su escasa cobertura), los medios de comunicación, etc., o sencillamente los nuevos patrones de consumo que impone la nueva modernidad, tienden a censurar estas características del intercambio entre los tres mundos, sobre todo el uso indiscriminado de los poderes espirituales para la resolución de los problemas cotidianos.

Sin embargo, a pesar de tanta presión, especialmente en los medios urbanos y entre los grupos de población negra de mayor nivel de escolaridad, no parece que el juego del intercambio entre los mundos y del uso de entidades a través de ciertas instituciones sociales como la lectura del tabaco -"poner las vistas" a través de la fumada del tabaco con la ayuda de una o un especialista-, por excelencia la principal modalidad de práctica de la brujería en la región, en lugar de perder importancia ha cobrado inusitada fuerza en una serie de espacios urbanos como Buenaventura y Tumaco.

Ciertamente alrededor de la institución

23 Otro instrumento musical que sirve para establecer comunicación con entidades, en este caso del inframundo (el diablo) es la marimba, cuando se toca en espacios retirados de la casa, monte adentro.

24 Según la propuesta de Bourdieu.

familiar ampliada en forma de tronco que aglutina una parentela vía la red de solidaridad de la madre, que a su vez se extiende a lo largo de los ríos y de vecindarios cercanos, semiurbanos o urbanos, gracias a la circulación de hombres provenientes de distintos troncos familiares, se desenvuelve esa cotidianeidad. Para las

culturas negras de la Costa Pacífica los tres mundos conforman la realidad existencial de los sujetos mujeres y hombres en sus distintos ciclos de vida y generaciones. Esto lo atestiguan las diferentes manifestaciones de la tradición oral del Pacífico.

Realidad Existencial Cotidiana

Una sola realidad donde se integran comunicativamente los tres mundos.

MI M)(C I I.I Si1 \1.

Género, sexualidad y generación.

Los elementos simbólicos del mundo religioso en esta cultura afirman alrededor de la música y la danza, la corporalidad, sexualidad y gestualidad, enfatizando la unión sexual entre los dos sexos²⁵. Es una cultura que exalta la virilidad y la procreación, en la que la construcción de los géneros masculino y femenino está fuertemente asociada a la producción de descendencia, a partir de un modelo heterosexual bien marcado²⁶. Son tan relevantes estos valores que tras la celebración de la Navidad, subyace la veneración por la maternidad como símbolo. La figura de la maternidad se puede observar en la siguiente salve²⁷.

*Con tu linda boca
glorías me cantaste.
A tu vientre madre
donde reposé,
a los nueve meses
tus pechos mamé.
Esta fue la falda
donde me meciste,
con tus lindas manos
tus pechos me diste.*

25 El patrón de edad de iniciación sexual para las mujeres en los ríos ha sido alrededor de los 15-16 años. Se supone que una mujer nunca debe pasar de los 20 años sin entrar en relación marital. Para los hombres la iniciación sexual es más temprana, entre los 13-14 años. Un hombre "saca a vivir" a una mujer a partir de los 17-18 años. En la iniciación sexual de los adolescentes los familiares varones de la madre, especialmente los tíos maternos, juegan un papel importante.

26 Aparentemente respecto a otros grupos culturales colombianos con importante influencia de poblaciones negras, el caso de la región de la Costa Atlántica, donde se ha producido un mayor mestizaje e interacción entre culturas, en la región Pacífica las prácticas de sexualidad afirman más fuertemente la virilidad entre los hombres y el papel procreador de la mujer, marcando aún más la diferenciación de los roles masculino y femenino. En ambas regiones domina la familia extensa matrifocal, pero es en la Pacífica donde el componente poligínico es determinante. Por otra parte en la Costa Atlántica algunas prácticas de iniciación sexual para los hombres no son tan permitidas en la región Pacífica, como conductas bisexuales hasta cierta etapa de la adolescencia, además de expresiones de travestismo ritual festivo (carnavales) en los hombres, aceptado socialmente, al igual que prácticas sexuales con algunos animales.

27 Alabao a la Virgen María.

*Esta fue la cuna
donde me arrullaste,
con tus lindos labios
glorias me cantaste.*

Salve recogida en Guapi, A. Vanín.

Se trata de una cultura que enfatiza algunos aspectos del ciclo de vida y de las generaciones. El fenómeno de una cultura funeraria diferenciada para niños y adultos, que reconoce la existencia de un período de la vida -el de la infancia- con una valoración especial, alejada del pecado y cercana al mundo celestial. El reconocimiento que tienen los ancianos como orientadores -vía la tradición oral- del conjunto de los miembros de la parentela más jóvenes, en toda una serie de asuntos de la vida cotidiana.

La lectura del tabaco en el contexto de la migración "norteña" contemporánea.

El mejor indicador de la presencia actual de las prácticas religiosas no oficiales en medio de la dinámica contemporánea de los procesos de modernidad lo constituye el uso de la lectura del tabaco o "poner las vistas con tabaco" por parte de la familia del "norteño" o directamente por él mismo. Este fenómeno también se extiende al culto de los santos, aunque como hemos visto es un tipo de práctica oficial. De todos modos esta última se combina plásticamente con la primera, en la medida en que existen santos que aceptan el tabaco y que la relación con ellos es también muy pragmática.

"Las mujeres que tienen sus maridos en el norte mantienen la casa llena de tabaqueras. Uno va a que, o sea, que a veces que ellos están por allá y no le quieren mandar nada, para que le coloquen la mente en ellas".

Lorena, mujer negra de Timbiquí, 19 años, cliente de tabaqueras.

"Le he fumado a mujeres que el hijo se les ha ido siete, ocho años y nada.

Ahímismoyo le he dicho: cómo se duerme ! P'a eso está el tabaco. Hágale. Que lo jale hoy, verá; cuandoprin! Que ay mamá ! No le había mandado porque no tenía dirección, pero me conseguí una dirección de un amigo y ta ta, y vea aquí reclame en tal parte que le va a llegar un giro, y así. ¿Por qué? Porque estaba dor-

mida. Entonces por eso es que eso (el tabaco) ahora se ha regado. Como habermos muchas que no creemos. Porque según no creen, porque eso disque no lo dejó Dios. Uno tiene que cree en todo "

Fanny, 30 años, tabaquera. Buenaventura.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA SEIGNES, Miguel; Vida de los Esclavos Negros en Venezuela, Editores Vadell Hermanos, Valencia, Venezuela, 1984.
- BOURDIEU, PIERRE Y WACQUANT, Loïc J.D., An Invitation to Reflexive Sociology, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- CASTRO, Beatriz; "Las tendencias generales del poblamiento de la región Pacífica colombiana". Sin publicar, 30 páginas, Cali, 1991.
- DEL CASTILLO M., Nicolás; Esclavos Negros en Cartagena y Sus Aportes Léxicos, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1982.
- DE GRANDA, Germán; Estudios sobre un Area Dialectal Hispanoamericana de Población Negra, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1977.
- ELIADE, Mircea; Tratado de Historia de las Religiones, Era editores, México, 1972.
- ESCOBAR URIBE, Arturo; Rezadores y Ayudados, Influencia de la Magia en el Folclor, Imprenta Nacional, Bogotá, 1959.
- FLORES DÍAZ, Dilia; "Estudio etnológico de la mántica y la diagnosis en el culto a María Lionza", ponencia IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1992.
- FRIDEMANN, Nina S. de; "Troncos" among black miners in Colombia", en MINERS AND MINING IN THE AMERICAS, Thomas Greaves y William Culver, editores. Manchester University Press, Manchester, 1985.
- FRIDEMANN, Nina S. de; Críele Criele Son. Del Pacifico Son, Planeta editores, 1989.
- FRIDEMANN, Nina S. de y Vanín, Alfredo; El Choco: Magia y Leyenda Eternit, Bogotá, 1991.
- GIRARD, Rene; Violence and the Sacred, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- GIRARD, Rene; Literatura, Mimesis y Antropología, Gedisa editores, Barcelona, 1984.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia; Familia y Cultura En Colombia, Tercer Mundo y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968.
- JURADO NOBOA, Fernando; Esclavitud en la Costa Pacífica, Ediciones ABYAYALA, Quito, 1990.
- LOSONCZY, A.M.; "Libres y Cholos. Relations inter-ethniques au Choco", en PLURIEL, Paris, 1980.
- LOSONCZY, A.M.; "El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros-colombianos del Chocó", en AMERICA NEGRA, No. 1, Bogotá, Junio de 1991.
- MINTZ, Sidney y Price, Richard; An Anthropological Approach to the Afro-american Past: A Caribbean Perspective. Filadelfia: Institute for the study of Human

- Issues, Occasional papers in Social Change, 1976.
- MEISEL ROCA, Adolfo; "Esclavitud, Mestizaje y Haciendas en la Provincia de Cartagena 1533-1851", en EL CARIBE COLOMBIANO, Compilador Gustavo Bell Lemus, ediciones UNINORTE, Barranquilla, 1988.
- MOTTA, Nancy; "Mujer y familia en la estructura social del Litoral del Pacífico", Ponencia VI Congreso Nacional de Antropología en Colombia, Simposio Mujer, Discurso Femenino y la Construcción de las Américas, Bogotá, 1992.
- MOTTA, Nancy; "Historia y tradición en la cultura oral del Pacífico colombiano", en "Proyecto Catalogación de la Tradición Oral del Pacífico, informe final", elaborado por Alvaro Pedrosa y Alfredo Vanín. COLCULTURA-UNIVALLE, en prensa, Cali, 1993.
- ORTIZ, Fernando; **Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar**, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987.
- PEREA, Berta I.; "La Familia Afrocolombiana del Pacífico", en LA PARTICIPACIÓN DEL NEGRO EN LA FORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1986.
- PIQUET, Daniel; **La Cultura Afrovenezolana**, Monte Avila, Caracas, 1982.
- PLADEICOP; PLAN DE DESARROLLO INTEGRAL PARA LA COSTA PACÍFICA, D.N.P., C.V.C. y UNICEF, Cali, 1983.
- POLLAK-ELTZ, Angelina; **Vestigios Africanos en la Cultura del Pueblo Venezolano**, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1972.
- SEGATO, Rita Laura; "Inventando a natureza: familia, sexo el género no Xangó do Recife", en MEU SIN AI NO SEU CORPO, Carlos Eugenio Marcondes de Moura, organizador. Editora da Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo, 1989.
- TAUSSIG, Michel; **Destrucción y Resistencia Campesina, el Caso del Litoral Pacífico**. Ediciones Punta de Lanza, Bogotá, 1978.
- VANÍN, Alfredo; "Las culturas fluviales del encantamiento", ponencia presentada al Seminario de Culturas Negras Caucanas. Universidad del Cauca, Popayán, 1987.
- WEST, Robert C; THE PACIFIC LOWLANDS OF COLOMBIA, Louisiana State University Studies, Social Science Series, No.8, Baton Rouge, 1957.
- WHITTEN, Norman E.; **Black Frontiersman: A South American Case**, Halsted Press, Cambridge, Mass., 1974.
- Decimeros:**
BENILDO CASTILLO, Tumaco.
JOSÉ AÑILO SINISTERRA, río Saija.
- Prosaria:**
MARÍA DE JESÚS MONTANO, Guapi.
- Mujeres negras en Buenaventura:**
FANNY, IRENE, FRANCISCA.

Ahímismoyo le he dicho: cómo se duerme ! P'a eso está el tabaco. Hágale. Que lo jale hoy, verá; cuandoprin! Que ay mamá ! No le había mandado porque no tenía dirección, pero me conseguí una dirección de un amigo y ta ta, y vea aquí reclame en tal parte que le va a llegar un giro, y así. ¿Por qué? Porque estaba dor-

mida. Entonces por eso es que eso (el tabaco) ahora se ha regado. Como habernos muchas que no creemos. Porque según no creen, porque eso disque no lo dejó Dios. Uno tiene que cree en todo".

Fanny, 30 años, tabaquera. Buenaventura.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA SEIGNES, Miguel; **Vida de los Esclavos Negros en Venezuela**, Editores Vadell Hermanos, Valencia, Venezuela, 1984.
- BOURDIEU, PIERRE Y WACQUANT, Loïc J.D., **An Invitation to Reflexive Sociology**, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- CASTRO, Beatriz; "Las tendencias generales del poblamiento de la región Pacífica colombiana". Sin publicar, 30 páginas, Cali, 1991.
- DEL CASTILLO M., Nicolás; **Esclavos Negros en Cartagena y Sus Aportes Léxicos**, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1982.
- DE GRANDA, Germán; **Estudios sobre un Area Dialectal Hispanoamericana de Población Negra**, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1977.
- ELIADE, Mircea; **Tratado de Historia de las Religiones**, Era editores, México, 1972.
- ESCOBAR URIBE, Arturo; **Rezadores y Ayudados, Influencia de la Magia en el Folclor**, Imprenta Nacional, Bogotá, 1959.
- FLORES DÍAZ, Dilia; "Estudio etnológico de la mántica y la diagnosis en el culto a María Lionza", ponencia IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1992.
- FRIDEMANN, Nina S. de; "Troncos" among black miners in Colombia", en MINERS AND MINING IN THE AMERICAS, Thomas Greaves y William Culver, editores. Manchester University Press, Manchester, 1985.
- FRIDEMANN, Nina S. de; **Críele Críele Son. Del Pacífico Son**, Planeta editores, 1989.
- FRIDEMANN, Nina S. de y Vanín, Alfredo; **El Choco: Magia y Leyenda** Eternit, Bogotá, 1991.
- GIRARD, Rene; **Violence and the Sacred**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- GIRARD, Rene; **Literatura, Mimesis y Antropología**, Gedisa editores, Barcelona, 1984.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia; **Familia y Cultura En Colombia**, Tercer Mundo y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968.
- JURADO NOBOA, Fernando; **Esclavitud en la Costa Pacífica**, Ediciones ABYAYALA, Quito, 1990.
- LOSONCZY, A.M.; "Libres y Cholos. Relations inter-ethniques au Choco", en PLURIEL, Paris, 1980.
- LOSONCZY, A.M.; "El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte **entre los negros-colombianos del Chocó**", en AMERICA NEGRA, No. 1, Bogotá, Junio de 1991.
- MINTZ, Sidney y Price, Richard; **An Anthropological Approach to the Afro-american Past: A Caribbean Perspective**. Filadelfia: Institute for the study of Human