

**DE LO VEGETAL A LO HUMANO:
UN MODELO COGNITIVO AFRO-COLOMBIANO
DEL PACIFICO**

ANNE-MARIE LOSONCZY*

* Université Paris X - Nanterre, Université Libre de Bruselas.

The Colombians of african origin who inhabit the Pacific coast have a thought system which structures different areas of reality and the relationships between them along various classificatory axes. This article attempts to demonstrate that the paradigm of the vegetable world plays a central part in concepts connected with the links and boundaries between Nature and Culture. The vegetable world is a metaphor around which are articulated the other components in the structure of the universe and of the world of human beings. Far from being a rigid binary system, afro-colombian cosmology is characterised by a logic of fragmentation, a fluid and subtle intellectual strategy which finds a place for many gradations and nuances between the opposite poles.

Las comunidades afro-colombianas de la selva lluviosa del Chocó forman parte de una configuración cultural más vasta: la de la cultura de los negros del Litoral Pacífico colombiano, descendientes de los esclavos de las minas y de las plantaciones. Los negros del Chocó -alrededor de 315.000 individuos- viven de la explotación aurífera fluvial -cuya tecnología, desarrollada en los tiempos de la colonia, últimamente incorpora métodos de explotación mecanizados-, de la pesca, de la agricultura y de la tala de árboles. A sus aldeas -que siempre ocupan las partes bajas de los ríos y afluentes- hay que añadir las casas desperdigadas a lo largo de los mismos y una multitud de terrenos agrícolas familiares pequeños y de emplazamientos mineros todos diseminados. Se trata de una sociedad móvil, cuyo ciclo anual de actividades está jalonado por los desplazamientos, a veces largos, y que afronta sin temor la emigración de los jóvenes hacia otras zonas negras -a menudo urbanas- del occidente colombiano. Un sistema complejo de intercambio de bienes, de servicios y de procedimientos etno-medicinales, así como lazos de parentescó ritual (compadrazgo) regulan las relaciones -a veces conflictivas- con los indios embera, quienes ocupan las partes altas de los ríos en pequeñas unidades residenciales dispersas.

El pensamiento de estas comunidades afro-colombianas emplea varios tipos de clasificaciones para organizar los diversos campos de lo real, tanto como enlaces significativos entre ellos: animales, órganos humanos, enferme-

dades, objetos del universo natural doméstico, objetos-fuerzas mágico-religiosas, las etapas de la vida humana individual, lo masculino y lo femenino, el nacimiento y la muerte, lo divino y lo humano, el día y la noche. He aquí una serie de ámbitos cuyas relaciones y combinaciones múltiples dibujan y expresan una estrategia intelectual fluida y coherente. Aunque comparten algunos *item* con sus vecinos embera y otros los toman prestados¹ -como varios conceptos y prácticas chamánicas-, la lógica subyacente a este sistema de clasificaciones es distintiva de los afro-colombianos, tal como lo muestra el lugar particular que en él ocupa el universo vegetal. Si para los embera las plantas constituyen la metáfora privilegiada para representar la articulación *vertical* de los tres niveles fundamentales del cosmos -el Mundo de Abajo subterráneo, el mundo humano y el Mundo de Arriba, de la creación original del universo-, los afro-colombianos formulan la singularidad que opone los vegetales al mundo animal y mineral en términos *horizontales*. “Las plantas viajan sin moverse”, dicen, mientras que los animales encarnan la *movilidad* y los minerales su opuesto, la *inmovilidad*. Esta frase alude a la diseminación de los granos vegetales por el viento y la lluvia, a la extensión y la multiplicación del universo de las plantas en sentido *horizontal*, sin que las plantas cambien de sitio. Como para los negros del Chocó la movilidad es el signo distintivo principal de lo vivo y asocian la inmovilidad con la muerte², la unidad de la movilidad y de la inmovilidad en los vegetales les confiere el papel de mediadores entre los dos modos de ser fundamentales de la existencia.

Por otra parte, los negros, igual que los embera, asocian el reino vegetal con lo femenino; el aire, en cambio, pertenece según ellos al universo masculino. En el discurso de algunos curanderos y comadronas negras la interacción de estos dos elementos -que origina la extensión horizontal- aparece como una metáfora del abrazo humano procreador ideal, cuyo resultado culturalmente valorado ha de ser la expansión y la diseminación posteriores de una numerosa descendencia en todas las zonas del occidente colombiano. Concepción que se opone simétricamente a la de los embera, para quienes el ideal familiar, que asegura el equilibrio entre las diferentes manifestaciones interdependientes de la energía vital del cosmos, consiste en un número reducido de hijos y en su coexistencia, ya adultos, con los padres en la misma unidad residencial. Esta oposición -que se refleja en la concepción de los vegetales- afecta al ideal demográfico así como al modelo de delimitación del territorio étnico respectivo, en el amplio sentido de la palabra, provocando graves conflictos en las relaciones cotidianas entre las dos comunidades. Por todo ello podemos considerar a las plantas -que remiten a unos operadores simbólicos subyacentes opuestos- como uno de los elementos conceptuales más importantes de la diferenciación inter-étnica entre

1 Sobre el sistema de intercambio inter-étnico, véase Pardo, (1987:66-67 y 96) y Losonczy (1980).

2 Aspecto que abordamos en nuestra tesis de grado *Organization sociale et communication inter-éthnique dans le Haut-Chocó (Colombie)* p. 42-43, U.L.B., 1977, inédito.

indios y negros, mientras que los *item* clasificatorios y la utilización terapéutica de las plantas constituyen un terreno privilegiado que comparten los dos grupos y en el cual se produce un intercambio. El papel de síntesis entre dos extremos, la ambivalencia y la dualidad que articula a la vez la distancia y la proximidad inter-étnicas, hacen de los vegetales unos mediadores privilegiados.

VEGETALES, ANIMALES Y ENFERMEDADES: EL ORDEN DEL UNIVERSO

Uno de los ejes del sistema clasificatorio afro-colombiano es la oposición metafórica entre lo masculino y lo femenino. Está presente en numerosos sistemas de representación, especialmente en los afro-americanos. Aquí codifica la diferencia entre el conjunto del reino animal y el de lo vegetal. Al primero se le atribuye un carácter globalmente "masculino", mientras que el segundo se clasifica de naturaleza predominantemente asociada a la enfermedad. Según el empleo que de ellas hacen, las clasifican en "alimenticias", "curativo-venenosas" o "las que dan la vista" (alucinógenas). Las alimenticias y las curativo-venenosas, cuando son salvajes, las llaman "de la selva"; cuando son domesticadas, "de la aldea". La mayoría de estas plantas posee una variedad en cada una de las dos categorías. En el interior de las "alimenticias" existe una subcategoría de "frutas" que incluye las plantas cuya parte comestible tiene un carácter de rareza desde el punto de vista de su rendimiento (aguacate, papaya, limón, piña, guayaba, banano) y que -salvajes o domesticadas- comen muy raras veces y siempre crudas. Con excepción del chontaduro, las frutas silvestres que no sólo crecen sin la intervención del hombre, sino también lejos de los ríos, en el interior de la selva, se consideran no comestibles y las llaman "alimentos de indios".

Es interesante constatar que la forma, el gusto y la manera de crecer de las plantas (en árbol o en arbusto) no origina ningún reagrupamiento en familias autóctonas. Incluso las múltiples variantes del plátano (banano, primitivo, guineano, chocoanito, etc.) y de maíz, plantas alimenticias de base, plantean cierta dificultad a los informadores (dificultad debida a la percepción de esta categorización como absurda) para reconocer la común pertenencia a la categoría de *plátano* o de *maíz* respectivamente. Lo mismo sucede con los animales: los dividen únicamente en comestibles y no comestibles, en salvajes y domesticados. Pero entre los comestibles encontramos tanto a la rata como a la ardilla y a los animales de caza; y, entre los no comestibles, al perro, a la serpiente y al jaguar. Aquí, sin embargo, contrariamente a lo que sucede con los vegetales, el esfuerzo de clasificación tendrá por objeto las partes del cuerpo más que los seres mismos; así, la carne de los animales comestibles, el veneno de los no comestibles (serpientes), la piel, los cuernos, las garras, los ojos de los animales, pueden pertenecer indiferentemente a las dos categorías y entrarán en el sistema clasificatorio de uso mágico y terapéutico que interpreta y organiza las correspondencias entre las diferentes partes del mundo vivo e inorgánico.

Las categorías determinantes de esta clasificación son térmicas. Según los negros, los primeros elementos a partir de los cuales el calor y el frío han invadido todos los demás fueron la tierra, el aire, el agua, el sol, la luz del día y la luna. La luz y el sol son las fuentes primarias del calor; el aire, la tierra y la luna son las fuentes del frío; y el agua -del mar, de los ríos o de la lluvia- constituye el elemento transportador, mezclador de los anteriores. Según esta concepción, el cuerpo de las plantas lleva en su interior, de un modo privilegiado, la síntesis y la fusión de las fuentes térmicas primordiales; por ello, si la clasificación térmica afecta a todo el universo, los vegetales son los tipos ideales, los condensadores primarios de las categorías térmicas.

Sin embargo, los órganos humanos, las etapas del ciclo biológico de la vida, los sexos, las enfermedades, los fenómenos climáticos, los minerales, las partes del cuerpo animal, los objetos mágico-religiosos y aún la muerte: todos se pueden clasificar en un eje que va de caliente a frío, colocando, entre los dos, lo tibio y lo neutro. Pero estas categorías son extremadamente fluidas y cambiantes: un mismo objeto varía de naturaleza según la composición -alimenticia o medicinal- o según los contextos de los cuales forma parte en un momento dado. La interpretación negra del carácter fundamentalmente lábil y contextual de la naturaleza térmica de los seres evoca, siempre por analogía, el mundo de los vegetales como prototipo de este proceso. Como resultado de la conjunción, cada vez particular, de la tierra, del aire, del sol y de la luna, las plantas poseen un grado de calor y de frío que la intervención del agua puede modificar o corregir a cada momento. También sucede así, en cierta medida, con los otros elementos del universo, como si se vieran afectados por una especie de contagio identificatorio con el reino vegetal -primer catalizador térmico. El mecanismo del contagio se cree es, para los hombres y los animales, un contacto inscrito definitivamente en el cuerpo desde el nacimiento mediante el rito del ombligado³ para los primeros, y la ingestión continua de vegetales para unos y otros. Pero si en el caso de las plantas el elemento transformador de la naturaleza térmica parece ser primordialmente el agua, para los otros componentes del universo el pensamiento afro-colombiano hace intervenir en su lugar varios factores diferentes que se entrecruzan, y muchos de ellos son obra de la intervención del hombre.

Así, las enfermedades calientes pueden evolucionar hacia lo tibio o lo frío, según la edad y el sexo del sujeto, igual que los estados climáticos. Los objetos minerales, las partes del cuerpo animal y hasta las composiciones vegetales cambian de naturaleza según la manera como se utilicen, su origen salvaje o domesticado (que significa un mayor o menor dominio del hombre sobre ellos) y el momento de su obtención -de día o de noche, con luna llena o con luna menguante. Como ejemplo de lo anterior, veamos lo que sucede con el agua

3 Para la descripción y análisis de este rito de nacimiento, véase Losonczy (1987).

-un elemento transformador por excelencia. El agua del mar -como todos los productos marinos (peces, minerales y sal)- es caliente. En cambio, el agua de los ríos y de las fuentes es fría en el momento de cogerla; hervida, se vuelve tibia; hervida y dejada en reposo durante una noche, de nuevo se vuelve fría, como el agua que se recoge de la lluvia, mientras que el agua que entra en contacto con las plantas se "calienta". Asimismo, algunas plantas curativas, de naturaleza caliente, se convierten en frías una vez hervidas y conservadas en tarros para ser utilizadas más adelante; en combinación con otras plantas, pueden tornarse tibias o neutras.

Cabe señalar que las plantas -siempre salvajes- de uso no propiamente terapéutico, sino mágico (se emplean en la magia amorosa, masculina o femenina; en la defensa personal, de la casa o de los jardines; contra los maleficios; para hacerse invisible, etc.) también forman parte de la clasificación térmica, con un claro predominio en ellas del carácter "frío".

El cruce es el principio de base que relaciona los diferentes elementos de los universos clasificados térmicamente. Una enfermedad fría requiere remedios calientes y viceversa. Lo mismo sucede con la composición del régimen alimenticio prescrito al enfermo. Generalmente ninguno de los elementos minerales, vegetales, de origen animal o humano se utiliza solo, como tampoco las enfermedades son estables y unívocas desde el punto de vista térmico. A mayor abundamiento, los compuestos de fabricación humana, capaces de modificar en un sentido o en otro el curso de los acontecimientos, siempre han de entrecruzar elementos provenientes de diferentes órdenes y espacios: por ejemplo, plantas de la selva con plantas domesticadas, plantas con partes del cuerpo de los animales, cabellos humanos con arena de los ríos, etc. Así resulta que cada compuesto es una reconstrucción, una reorganización del orden y de la articulación del mundo, reorganización orientada metafóricamente o metonímicamente a hacer evolucionar un estado o un fenómeno en la dirección deseada, mediante un cruce innovador de diferentes ejes clasificatorios que giran en torno al núcleo térmico. Señalemos también que las composiciones nunca emplean un número par de elementos, porque se considera que los pares pertenecen al orden divino y están marcados con el signo de lo acabado, de lo completo, mientras que los impares forman parte del orden humano (terreno de la magia por excelencia) y llevan inscrito el carácter de lo inacabado, de lo abierto, de lo imperfecto, y por ello pueden provocar el acontecimiento modificador.

DE LO VEGETAL A LO HUMANO: LO CALIENTE Y LO FRIO

Si el campo de las plantas propiamente alimenticias y de los animales -salvajes o domésticos- es relativamente limitado en cuanto a su número, el de los vegetales mágicos y terapéuticos (o a veces venenosos, según la parte

utilizada, el compuesto del cual forman parte y la dosificación) es de una increíble extensión. Los hay que sólo se encuentran en el interior de la selva y su domesticación es peligrosa o bien les hace perder toda eficacia. Otros vegetales poseen una variante salvaje y otra domesticada (a menudo de naturaleza térmica y de fuerza terapéutica diferentes); y otros se utilizan únicamente domesticados, porque pertenecen al saber femenino común de la comunidad o porque se cree crecen sólo si los planta un curandero o una curandera particulares y le "obedecen a él o a ella" únicamente.

Para confeccionar una lista sucinta de los diferentes elementos terapéuticos, alimenticios y mágicos, clasificados según el eje térmico y ordenados en torno a los vegetales, nos basaremos tanto en nuestros propios materiales de campo⁴ como en el único análisis disponible actualmente de los procedimientos etnomedicinales afro-colombianos de la costa del Pacífico⁵.

Entre las plantas terapéuticas "calientes" encontramos, por ejemplo: albahaca morada y blanca (*ocimum micranthum* Willd), amargo Andrés (*psychotria* s.p.), friegaplatos (*solanum torvum* Sw?, *solanum mammosum* L.), chocó o yerba del sapo (*spoparia dulcis* L.), Doña Juana (*tulnera ulmifolia* L.), gallinacito (*porophyllum* sp.), Martín Gálvez (*chamaesenna reticulata* Willd Pitier), palosanto (*bombax pentadrum*), Santa María de anís (*piper*), Santa María boba (*piper* sp.), San Juanito (*vallea stipularis* Mutis), la menta -salvaje o domesticada-, Zaragoza (*aristolochia* sp.) y muchas otras cuya identificación botánica aún no se ha realizado.

¿Cuál podría ser el denominador común de estas plantas? De entrada todas pueden tener una variante salvaje y una variante domesticada; forman parte, pues, tanto del espacio de la selva como del espacio cultural de la aldea y así establecen un puente entre los dos polos extremos de la topografía simbólica afro-colombiana del Chocó. Por otra parte, también poseen la característica común de ser íntegramente benignas; nunca son venenosas, aunque como un ingrediente más de ciertos compuestos vegetales, pueden reforzar el carácter venenoso de otras plantas.

Desde el punto de vista lingüístico, el conjunto de denominaciones presenta así mismo varias regularidades. Hay, en efecto, un gran número de estructuras compuestas que recurren a nombres propios, tanto masculinos como femeninos (por ejemplo, "amargo Andrés", "Doña Juana", "Martín Gálvez"), nombres de santos ("Santa María de anís", "Santa María boba", "San

4 Los materiales que aquí presentamos proceden del Alto y el Medio Chocó (aldeas de Villa-Claret, Lloró, Ichó, Neguá, Troje, Tagachi y Bebarama), a donde hicimos varios viajes (noviembre 1975-junio 1976, agosto-septiembre 1982 y marzo-junio 1988), uno de ellos financiado por el Institut de Sociologie, U.L.B., Bruselas.

5 El excelente artículo de Velásquez (1957).

Juanito”) e incluso una denominación toponímica (“Zaragoza”, nombre de una aldea minera del vecino departamento de Antioquia, lugar de emigración anual de los mineros de oro del Alto Chocó).

La miel, la sal, las diferentes variedades de aceite (de almendras, de mesa, y algunos tipos de aceites medicinales que se comercian), el alcohol, el aguardiente regional, las grasas de origen animal, las cenizas, el hielo, la sangre -sobre todo la sangre de los hombres de tez muy oscura- y las diferentes partes orgánicas de los animales (uñas de tapir, plumas de gallina o de pájaros, ojos de nutria y de vaca, cuernos de animales de la selva, conchas de tortuga, piel y tripas de animales cazados) pertenecen igualmente a la categoría “caliente”. De las plantas alimenticias, se consideran “calientes”: el maíz, el plátano verde y el tabaco. Este último fumado por el curandero, se utiliza como “vehículo” para acelerar la “penetración” de la composición terapéutica -vegetal, mineral o animal- así como para “purificar” las personas y los espacios sociales que las prolongan (como la casa y los terrenos de horticultura) de las “malas influencias” que merodean a su alrededor. Cabe señalar, por lo demás, que esta utilización -de carácter chamánico- del tabaco se da en todos los sistemas terapéuticos de “africanidad latente”⁶; en los que se descubre la proximidad de culturas indias (en Panamá, Ecuador, Venezuela y México).

Dentro del grupo de las plantas terapéuticas consideradas “frías”, existe un claro predominio de las que crecen exclusivamente en la selva o en las orillas de los afluentes menores, lejos de la aldea; son los vegetales salvajes. Entre todos los nombres autóctonos que les conocemos, no existe ninguno que incluya un nombre propio o un topónimo. Esta categoría constituye la de las plantas terapéuticamente ambiguas: para dosificarlas y componer combinaciones con ellas son necesarios un gran saber y una gran atención, lo cual las restringe a la manipulación casi exclusiva de los curanderos.

En esta categoría se encuentran la mayoría de los vegetales alimenticios -el ñame, el coco, casi todas las variedades de plátano, el arroz, la caña de azúcar y las frutas- así como la carne de casi todos los animales -salvajes o domesticados-, como la de la rata, del pollo, de la tortuga, del caimán, de la ardilla, etc., La

6 En el interior del universo simbólico afro-americano parecen surgir dos modos fundamentales de organización, según la relación con Africa, su continente de origen: la “africanidad manifiesta” (los grandes sistemas mágico-religiosos afro-cubanos, afro-haitianos y afro-brasileños), que guarda trozos enteros de la mitología, de los ritos, incluso de las lenguas de las culturas africanas de origen y a menudo reivindica los lazos de pertenencia con ellas; y la “africanidad latente” (los sistemas de pensamiento afro-panameño, afro-venezolano, afro-colombiano, afro-ecuadoriano y afro-peruano), que conserva varios ítem menores de origen africano, pero que los ha integrado -así como otros de origen europeo e indio- en una lógica de conjunto recreada y original, y además ha perdido conciencia de su origen africano. Para más detalles, véase Bastide (1967).

serpiente es el único animal que tiene todas las partes completamente frías. Las piedras, la arena de los ríos, el barro, el oro y la plata también lo son, así como la leche (femenina y de vaca) y los huevos. Entre los productos comerciales, el jabón, el vinagre y las alcaparras son considerados fríos.

Pertencen a la categoría de los elementos tibios o de naturaleza térmicamente indeterminada: las uñas, la orina, el sudor, la saliva, los cabellos, la placenta y el cordón umbilical humanos. La sangre y el espermatozoide, son calientes.

La oscuridad de la noche, la luna, los vientos, las lluvias nocturnas y la tierra son frías y constituyen la fuente primordial de frío, del mismo modo que la luz del día, el aire inmóvil y el sol son las fuentes primordiales de calor; las lluvias diurnas son tibias. El cuerpo humano es de tendencia caliente por encima de la cintura y fría por debajo. Por regla general las mujeres son más frías que los hombres, ya que en ellas predomina la parte baja del cuerpo. La infancia es una etapa "tibia" de la vida, mientras que la vejez significa un progresivo enfriamiento, que es más intenso y empieza antes en las mujeres.

EL PRINCIPIO CALIENTE

¿Qué diferencia, pues, el conjunto "caliente" del conjunto "frío"? El principio caliente constituye una cadena paradigmática entre elementos tales como la luz del día, el sol, las hierbas terapéuticas completamente benignas -las cuales, debido a su doble naturaleza, hacen de puente entre el salvajismo de la selva y el espacio cultural de la aldea-, las grasas de origen vegetal y animal, las bebidas alcoholizadas, las partes no comestibles de los animales, la sangre y el espermatozoide, la parte alta del cuerpo humano y la masculinidad. En este conjunto cabe constatar la ausencia casi total de plantas alimenticias (a excepción de un tipo de plátano y del maíz) y de las partes comestibles de los animales. Encontramos, en cambio, los agentes mediadores privilegiados de toda cocción de alimentos: las cenizas, la sal y todas las variedades de la grasa, animal o vegetal. La miel -el único alimento que consideran una comida completa sin cocción, mediador privilegiado, gracias a su génesis, entre el mundo vegetal y animal- tienen aquí su lugar, al igual que las bebidas alcohólicas regionales, cuyo consumo va asociado con la masculinidad.

De tres maneras se pueden emplear las partes no alimenticias del cuerpo de los animales. Las garras, los cuernos o las conchas, reducidos a polvo se utilizan, en el momento de nacimiento de los niños, para la constitución metafórica de su personalidad mediante el rito del ombligo; otras partes, como las tripas, forman parte obligatoria de los objetos-fuerza de la brujería; y otras, por último, intervienen en la composición de remedios o en los procedimientos que sirven para "purificar" los espacios y las personas (pluma de pollo, ojo de vaca). Aquí

el principio caliente también hace de enlace entre la constitución de la persona masculina, la animalidad, la magia defensiva y la brujería.

Para los negros colombianos la sangre es un vehículo interno, cuya "calidad" se transmite por línea paterna. De la calidad, la cantidad y la circulación rápida de la sangre depende la integridad física y mental de la persona; pero puede transmitir tanto la salud como la enfermedad. Las bebidas alcohólicas, por su parte, son el instrumento de la comunicación masculina cotidiana y festiva. El consumo de estas bebidas no se realiza nunca fuera del espacio de la aldea (propia o de paso); supone siempre una comunicación lingüística intensificada, más allá del marco familiar e incluso más allá del marco de la etnia; es el vehículo de comunicación privilegiada entre hombres negros y hombres embera.

Los negros-colombianos ven la parte superior alta del cuerpo como el lugar del "alma-fuerza vital", de los "entendimientos" (poderes mentales de comprensión, interpretación, previsión y memoria) y del "corazón" (de la afectividad); la asocian con la edad adulta y la consideran predominante en la constitución masculina. Es de tendencia "caliente".

Las plantas terapéuticas de tipo "caliente", por otra parte, gracias a su carácter mediador -hacen de puente entre el salvajismo de la selva y el espacio domesticado de la aldea- evocan metafóricamente al hombre, cazador o cortador de árboles -actividades, en principio, prohibidas a las mujeres-; este último, que triunfa sobre la selva y se lleva su presa a la aldea, constituye igualmente la mediación que une de un modo positivo naturaleza salvaje y cultura.

Como hemos visto, el conjunto de denominaciones de los vegetales terapéuticos "calientes" presenta una cantidad importante de nombres propios (masculinos y femeninos), de nombres de santos y hasta un topónimo. Podemos relacionar este hecho con la costumbre que tienen los negros -opuesta a la de los indios embera- de poner topónimos sólo a los espacios habitados en el territorio, espacios humanizados por excelencia. Como los nombres asocian ciertas plantas calientes con seres humanos -culturizándolas hasta el punto de presentar un amago de tratamiento ("don" o "doña") o incluso un patronímico ("Gálvez")- o las identifican con los Santos, la presencia masiva de nombres expresa la humanización metafórica de este conjunto e incluso la asociación de algunos componentes con la parte personalizada, humanizada, de la "esfera de Arriba", de lo divino. Además, dado que, por regla general, asocian el mundo vegetal con la feminidad, la radical masculinización de ciertas plantas "calientes" mediante el nombre humano masculino constituye, en cierto modo, una doble aproximación de las plantas a la cultura y, al mismo tiempo, a la virilidad.

EL CONJUNTO FRIO

En el conjunto "frío" parece predominar la presencia de lo alimenticio cotidiano; aquí encontramos la mayor parte de plantas y de carne comestible, así como la leche y el agua potable. La cadena paradigmática construida en torno al principio "frío" tiene como punto de partida la oscuridad de la noche, la tierra y la luna, y engloba igualmente la parte inferior del cuerpo humano, la vejez y la feminidad.

El campo de lo alimenticio cotidiano se compone de productos comestibles, pero sólo por cocción, es decir, por el contacto con el fuego, las cenizas, la sal y las grasas calientes. Parece como si las plantas alimenticias constituyeran la metáfora de las dos facetas con las cuales los negros piensan la feminidad: la faceta, salvaje y peligrosa, asociada con el mundo vegetal salvaje de la Madre del Monte, obsesión de los cazadores; y la faceta de la feminidad consumada, domesticada, de la mujer-nodriz, esposa y madre, de la sociedad humana de la aldea, asociada con la domesticación de las plantas y la cocción de los alimentos.

El estatus de las plantas terapéuticas domesticadas de esta categoría, atestigua igualmente una ambivalencia que las permea: nunca de efectos ambiguos, pueden ser necesarias para la curación, pero generalmente su carácter semivenenoso se ha de compensar, en las composiciones de los remedios, mediante la presencia de una planta caliente. Son, por lo tanto, más distantes de la cultura que los vegetales calientes, lo cual verbalmente se expresa con la ausencia de nombres humanos o de santos en sus denominaciones. Este estatus ambiguo -que las plantas terapéuticas frías comparten con los vegetales alimenticios y la carne-, es un estatus culturalizado a medias: son potencialmente consumibles y necesarios para los hombres, pero para llegar a ser efectivamente consumidos -es decir, positivizados y absorbidos por el universo cultural- han de pasar por la mediación de lo caliente de carácter masculino. Corresponde en cierto modo al estatus de la muchacha antes de casarse: considerada "fría", para "calentarse", para realizarse culturalmente, necesita pasar por el "calor" del abrazo masculino, socializado por el matrimonio. Su "calentamiento" culmina en los embarazos, pues entonces ya no pierde periódicamente más sangre (caliente).

LOS ASTROS, EL AGUA Y LOS HOMBRES: NATURALEZA Y CULTURA

"La luna se llama Inés, el sol se llama Lorenzo", dice una copla del Chocó, expresando así el sexo femenino de la luna, sexo que al que también le atribuyen gran número de relatos orales, en los cuales la pareja sol-luna funciona como la inversión simétrica del paradigma vegetal en sus relaciones con el aire y la

lluvia. Si el paradigma vegetal prefigura el abrazo procreador armonioso entre caliente y frío, femenino y masculino -abrazo que origina la extensión horizontal benéfica del universo de las plantas, imagen del ideal demográfico y territorial afro-colombiano-, la pareja sol-luna parece ser el paradigma de la otra faceta de las relaciones hombre-mujer, caliente-frío. En efecto, éstas relaciones se narran hasta tal punto conflictivas que el único desenlace posible es la separación eterna; separación que provocó el surgimiento de la oscuridad de la noche en el mundo⁷; momento “muy frío” y “peligroso” para el equilibrio humano, durante el cual las fuerzas de la selva “entran en la aldea y atacan a la gente”; por eso están prohibidas las salidas nocturnas de las casas y se considera inaceptable el hecho de dormir solo. Así pues, lo que esta pareja primordial caliente-frío, hombre-mujer parece traer consigo es la cara negativa de la dualidad complementaria tanto del universo natural como humano, su fondo de incompatibilidad, preñada de peligros que los vegetales han sabido neutralizar y que la cultura también debe esforzarse por conjurar.

Así mismo, el pensamiento afro-colombiano del Pacífico introduce matices mediadores en el interior de las categorías opuestas; a imagen de lo tibio y lo neutro, también la “frialidad” de la luna presenta varios matices. Así, el período menguante es “menos frío”, más masculino, mientras que la luna llena corresponde al momento culminante de su frialdad y de su feminidad. No es extraño, pues, que las plantas alimenticias de carácter frío deban plantarse con luna menguante para que puedan crecer, mientras que los vegetales terapéuticos más “calientes” (masculinos) aumentan considerablemente su eficacia si se recogen con luna llena.

También aquí el principio del cruce-complementaridad parece actuar como el instrumento humano, conceptual y práctico, capaz de atenuar los excesos de identidad que provocan rupturas y separaciones en el universo e imposibilitan la comunicación.

Consideran sin embargo, que la luna llena es un período muy peligroso para las actividades propiamente masculinas, como la caza y la tala de árboles. También creen que durante este período se exagera el carácter irascible y antihumano de las serpientes (el único animal completamente frío y femenino, el más peligroso y astuto de todos); la luna llena aumenta el poder maléfico que tienen las serpientes de desplazarse silenciosamente y de fnatar con su picadura, contrarrestando el poder reparador de los curanderos.

La vejez se presenta como la etapa de la vida humana caracterizada por el signo de un progresivo enfriamiento, de un debilitamiento gradual del “alma-

7 Estos relato figuran en Velásquez (1963)



fuerza vital" -etapa a la cual llegan antes las mujeres, ya que periódicamente pierden sangre. La leche -"fría" también- se asocia con la feminidad, así como el jabón, el cual evoca metonímicamente una actividad propia y exclusivamente femenina: el lavado colectivo y cotidiano de la ropa y de los platos (actividad que, por otra parte, designan con el verbo "enjabonar"); momento y lugar de una comunicación lingüística femenina intensificada, más allá de los cuadros familiares, comunicación que corresponde simétricamente a la que promueven las bebidas alcohólicas ("calientes") en lo masculino. Ambas comunicaciones se hallan vinculadas con el espacio cultural de la aldea, pero la femenina no incluye nunca una dimensión inter-étnica; no se admite nunca a las indias, ni siquiera a las que hay en la aldea.

El carácter "frío" de las piedras -consideradas, al mismo tiempo, no-vivas, pues permanecen inmóviles- establece un puente conceptual entre frío, muerte (no-vida) y carácter femenino. Esta extensión de la cadena paradigmática plantea la cuestión de la aprehensión afro-colombiana de la vida. Así, para formar una nueva vida (concepción y nacimiento) es preciso que lo caliente (la masculinidad) penetre dentro de lo frío (la feminidad) para producir lo tibio (el recién nacido) que la progresiva culturalización-educación acerca hacia lo caliente -si es un muchacho- o hacia lo tibio calentado -si es una mujer, casada o madre. Para los negros colombianos del Pacífico, este proceso coincide en el crecimiento y el predominio progresivo en el individuo de la cabeza o del corazón, órganos corporales eminentemente culturales, "calientes", más asociados con la masculinidad que con la feminidad (cuyo carácter térmico fundamental viene determinado por la "frialidad" del útero y de la vagina). Por tanto, la mujer es dadora de vida, no es vida en sí misma; se convierte en portadora de vida gracias a la mediación del hombre. Sin él, la mujer quedaría más cerca de la muerte y de lo no-cultural.

Cabe recalcar que varios sistemas de pensamiento afro-americano de "africanidad manifiesta" también presentan estas cadenas asociativas clasificatorias, pero además las aplican mediante un discurso mítico múltiple y rico. En cambio, es de sobra conocida la relativa pobreza del universo mitológico de los sistemas afro-americanos de "africanidad latente". Parece, como si estos últimos -de los que forma parte el universo afro-colombiano- hubieran "optado" por verter íntegramente las cadenas paradigmáticas en los discursos para la acción -nosológicos y rituales-, pero hubieran perdido parte de las cadenas sintagnáticas que las reunirían en mitos.

De este modo el principio "caliente" establece correspondencias entre elementos del reino vegetal, animal, mágico y humano que son comunicadores y agentes de cultura. Estos ordenan, objetivan, enlazan y hacen fluir; son elementos "buenos para pensar" y/o "buenos para consumir" tal cual, sin

intervención transformadora y en ellos predomina lo masculino. El principio "frío", por su lado, reagrupa los elementos que se han de transmitir, culturalizar y transformar, elementos necesarios pero peligrosos o ineficaces sin la mediación caliente de la masculinidad. La masculinidad es, pues, en cierto modo, como el sinónimo de lo humano y de la cultura en su expresión ideal. Está, por supuesto, enraizada en lo natural, y es dependiente de la naturaleza, pero también ésta lo amenaza, a menos que se despliegue un trabajo permanente de humanización. Aquí se dibuja en negativo, por obra de lo simbólico, el rostro ambiguo y subyacente de la feminidad en un universo que, de otra parte, concede un lugar relativamente igualitario y libre a las mujeres en las relaciones sociales manifiestas. De ahí que esté ausente una división sexual rígida del trabajo.

Sin embargo, el carácter "frío" del oro (objeto-valor central de esta sociedad estructurada desde los tiempos de la Colonia en torno a la extracción aurífera fluvial) y del agua dulce parece introducir también una brecha en la coherencia binaria del sistema. El oro se considera vivo, porque le reconocen la capacidad de desplazarse y lo mismo ocurre con el agua de los ríos. Además, esta última es un transportador, un mezclador primordial, una substancia-vehículo, pero que -a diferencia de la sangre ("caliente")- es exterior al mecanismo humano. Por otra parte, el oro y el agua mantienen una relación muy estrecha, ya que gracias a la mediación del agua, el oro se separa progresivamente de la arena y del barro fluviales -también "fríos", pero "no vivos"- y esto sucede con todas las modalidades de tecnología aurífera practicadas. Esta etapa del proceso del trabajo minero -que consiste en manipular exclusivamente substancias frías- incumbe siempre a las mujeres. Por lo demás, ni el oro ni el agua fluvial son directamente comestibles. Solo tras ser extraído y lanzado a la circulación de objetos, bienes y servicios, a nivel comunitario o a través de las instituciones nacionales de compra y venta, se transforma el oro en objetos y signos "buenos para consumir": objetos-signos para comer, para vestir o rituales (ofrendas, misas) con el denominador común de introducir, en el espacio de la aldea, el exterior -el exterior de la sociedad nacional. Se trata de objetos-signos raros, que hay que compartir necesariamente con toda la comunidad; el ofrecerlos genera prestigio. La función de los objetos-signos es ser efímeros, aniquilarse materialmente de un modo inmediato, para transformarse en relaciones de intercambio festivo. Los negros colombianos del Chocó consideran que la intención tácita del minero de apropiarse individualmente del botín de oro y usarlo de un modo que excluya el compartirlo hace que el oro "huya".

Así pues, el oro es esencialmente ambiguo: por un lado, actúa como un agente de cultura -genera las formas de cooperación más completas entre los dos sexos y rechaza y estigmatiza el comportamiento no conforme a la ética comunitaria- pero por otro lado, hay que culturalizarlo, transformarlo en objetos- signos intercambiables y, por lo tanto, consumibles simbólicamente.

Señalemos, además, que el contacto individual de las mujeres con el oro -en el lavado aurífero exclusivamente femenino- no puede ocurrir hasta que hayan llegado a la edad adulta, es decir, al estado de maternidad. Las muchachas aprenden la técnica en las formas de trabajo de cooperación familiar, pero únicamente tras el nacimiento del primer hijo pueden ejercerla solas o con otras mujeres. Vemos, pues, que la relación femenina con el oro -a diferencia de los hombres- no alcanza su plenitud hasta el momento cuando se las considera completamente culturalizadas, “calentadas” por la mediación de la masculinidad.

Aunque el agua, contrariamente a la sangre, tiene un estatus de vehículo natural primordial, para convertirse en vehículo para el mundo humano necesita la mediación cultural de la piragua y de las técnicas de lavado aurífero. Ahora bien, los desplazamientos fluviales y la explotación del oro constituyen las actividades que comparten por excelencia los dos sexos. El agua parece desempeñar aquí el mismo papel primordial que este pensamiento le atribuye a los vegetales, la tierra y el aire: reúne los contrarios para que surja una síntesis armoniosa de los opuestos. Al mismo tiempo es ambigua, del mismo modo que el oro: es igualmente agente de cultura y, por otra parte, debe ser culturalizada.

COLOR “MASCULINO”, COLOR “FEMENINO”

El eje clasificatorio según los polos opuestos de lo masculino y de lo femenino también interviene, de una manera explícita, para crear dos subcategorías en el seno de ciertos conjuntos de objetos relacionados con la magia (esta categorización se da, por lo demás, en la inmensa mayoría de los sistemas simbólicos afro-americanos). Los conjuntos afectados son los tambores, las plantas terapéuticas y de uso mágico y los objetos-fuerza compuestos, llamados “amuletos”.

Casi todos los vegetales terapéuticos que poseen una variante “masculina” y otra “femenina” se hallan englobados en la categoría “caliente”, pero hay algunos que pertenecen a la categoría “fría”. Morfológicamente, las dos variantes se distinguen porque una tiene flores -que se emplean para curar- y la otra no; la variante con flor es la “femenina”. El color del fruto o de la flor nos proporciona otro criterio de reconocimiento; así, por ejemplo, en el caso de la albahaca o del borrachero (*datura*) alucinógeno, el color rojo o violáceo de la flor corresponde a la planta “masculina”, mientras que el color blanco designa a la “femenina”; creen que la variante de color es la que crece más cerca del espacio cultural de la aldea, como las orillas de los ríos o los alrededores de las casas, cubiertos de maleza.

El asociar el blanco con la feminidad y el rojo con la masculinidad es totalmente coherente con las cadenas paradigmáticas de analogía, de homología

y de oposición características del universo afro-colombiano del Pacífico. En efecto, la cadena femenina-frío-luna-agua lleva el blanco como no-color, mientras que la cadena que asocia masculinidad-calor-sol-sangre-fuego tiene su "traducción" en el rojo. Y si tenemos en cuenta que los relatos encarnan la muerte no violenta en la figura de una anciana vestida de blanco y que, además, el color del luto -de la no-vida, frío absoluto- también es el blanco, vemos, pues, que este color no se identifica con la feminidad.

A pesar de ello, la feminidad fuera del universo conceptual nunca es totalmente "blanca". Más cerca del frío de la no-vida y de uno de los componentes de la noche (la luna) que el hombre, la mujer nace sin embargo del abrazo del calor (masculinidad) y del frío "entibiado" (feminidad realizada); será "calentada" y "enrojecida" por la cultura -por el matrimonio y la espera del hijo. El frío absoluto corresponde únicamente a la muerte, es decir, al viaje definitivo a un mundo no-humano; así los espíritus de los difuntos se aparecen a los vivos con un color íntegramente blanco, independientemente del sexo que tengan.

Cabe señalar, además, que los negros colombianos del Pacífico asocian el color negro -que nunca se encuentra en el reino vegetal- con la magia agresiva, es decir, con la brujería; el negro se opone, pues, tanto al blanco como al rojo. Las noches sin luna, las grandes nubes negras, las serpientes y los gatos negros, así como el negro integral que atribuyen al Diablo, delimitan el campo de la brujería. Es igualmente la irrupción del negro lo que indica infaliblemente la presencia de esta última; en efecto, la "mala muerte" (la que ocurre de improviso, lejos de la aldea, sin velorio, o la que produce un acto de violencia o de brujería) tendrá como signo visible, entre otros, el ennegrecimiento de las plantas de los pies y de las manos del cadáver.

Así, la separación reversible de la pareja luna-sol, de que hablan los relatos, y que acarreo como consecuencia la aparición de la oscuridad de la noche, del color negro en el mundo, sitúa el origen del mal en el conflicto, en la incompatibilidad hombre-mujer, en la separación radical entre calor y frío; por lo tanto, el paradigma vegetal que encarna la solución armoniosa de esta dualidad será, una vez más, el prototipo de su opuesto -del orden cultural ideal.

Las variantes "masculina" y "femenina" de la misma planta terapéutica nunca entran juntas en la composición de un remedio, como tampoco se administran a los hombres y a las mujeres. A veces esperan que la "femenina" sea más eficaz para curar a un hombre e inversamente. Si el vegetal pertenece a la categoría "caliente", la variante masculina está considerada como "más caliente" que la femenina; en caso contrario resulta "menos fría" que su pareja. La eficacia respectiva dependerá más del grado térmico que el curandero quiere obtener con la totalidad de la composición, que de su naturaleza sexual tomada separadamente.

En el caso del borrachero (*datura*), creen que la variante femenina blanca es más rara y de acceso más difícil (sólo crece en el interior de la selva) y que posee un efecto fulminante y casi incontrolable, mucho más peligroso para la salud mental del individuo que la variante de color. Su control completo y su utilización, que atribuyen a los chamanes embera, forman parte de las razones por las cuales en negro percibe como superior y fundamentalmente hostil el poder mágico de sus vecinos indios.

Algunas plantas que se emplean en la magia amorosa (la albahaca, por ejemplo) poseen las dos variantes "sexuadas" y entonces el cruce es de estricto rigor; sólo la variante "masculina" entrará en la composición destinada a enamorar a la mujer, mientras que la femenina -conjugando su efecto con otras plantas "no-sexuadas", pero calientes- servirá para "amarrar" al hombre. En los dos casos, las composiciones vegetales irán acompañadas de fórmulas mágicas verbales recitadas mentalmente y de prácticas metonímicas que manipulan los cabellos, las uñas, la sangre menstrual, el esperma o la ropa de las personas deseadas.

En cambio, en lo que se refiere a los objetos mágicos defensivos -que están compuestos por series metafóricas y metonímicas de elementos del reino vegetal, mineral, animal, humano y sagrado- creen que la eficacia aumenta si uno posee y lleva consigo tanto la variante "masculina" como la "femenina" de las plantas que intervienen. Hay una excepción: los "amuletos" que han de llevar los niños contra el "mal de ojo", a título preventivo o como elemento del tratamiento. La mayoría de las veces los "amuletos" están formados por elementos "femeninos" y no por una conjugación de los "femeninos" con los "masculinos".

En efecto, la capacidad nefasta de provocar en los niños la enfermedad del "mal de ojo" es fundamentalmente femenina; las "culpables" son casi siempre mujeres estériles -es decir, definitivamente "no calentables" por la cultura-, cuya "envidia" se materializa en esta agresión visual, que se produce sin su voluntad consciente. Parece como si el principio del cruce, que funciona en todos los otros casos, aquí estuviera neutralizado por la irrupción repentina, en el interior mismo del universo domesticado de los hombres, de fuerzas femeninas maléficas y salvajes, cuya ímpetu es tal que incluso desborda las intenciones conscientes de las mujeres que la irradian por la mirada. Por consiguiente, la defensa que se le opondrá será un objeto-fuerza que condense metonímicamente todos los signos de una feminidad socializada, domesticada: el "amuleto" "femenino" y "caliente" que prepara una curandera.

Otros "amuletos" -los que sólo pueden llevar los adultos, porque su "fuerza" haría perder la razón a los niños inmaduros-, como, por ejemplo, la "piedra filosofal", los consideran de una eficacia puramente defensiva en la variante "femenina" y de un uso agresivo-defensivo en la variante "masculina".

lina". Hay que bañar esta piedra -muy difícil de obtener- en agua bendita y a continuación en alcohol, para guardarla luego en una bolsita llena de polvo de oro. Una vez al año habrá que "alimentarla" con sangre de gallina -si es "femenina"- o de gallo -si es "masculina"- para que conserve su fuerza mágica y continúe obedeciendo a su poseedor.

El tratamiento simbólico del objeto-fuerza mágico parece realizar una síntesis original entre la evocación, en huella negativa, de los sacrificios africanos y las prácticas de "alimentación" periódica de los espíritus, características del chamanismo embera; y, sin embargo, se halla firmemente enraizado en la lógica clasificatoria original de los negros del Pacífico; las sustancias que escogen para el tratamiento y la revitalización del objeto son las que consideran portadoras, transmisoras, comunicadoras entre cualidades opuestas, y su elección realiza el cruce entre los dos polos del eje térmico: lo caliente y lo frío. Así, pues, la utilización de ejes clasificatorios suplementarios -como los colores o la utilización explícita de los sexos- enriquece la imagen del universo con matices significativos y no por ello deja de enraizarse en el paradigma térmico primordial, del cual los vegetales constituyen el prototipo y la condensación.

CONCLUSION: UNA LOGICA DE BRECHAS

Parece, pues, como si el oro y el agua dulce -los cuales, con su carácter atípico, "tibio", introdujeran la ambigüedad en la categoría "fría"- fueran los mediadores privilegiados de este conjunto; de lo frío a lo caliente, de la feminidad -estado-paradigma de lo que debe ser comunicado- a la masculinidad -paradigma de la comunicación. Por ello su estatus corresponde simétricamente con el que ocupan en la categoría "caliente" el banano -planta alimenticia por excelencia, pero comestible sin cocción- y el tabaco, el cual, aunque no sea directamente terapéutico, resulta indispensable en toda cura de enfermedades graves, por la utilización, de inspiración chamánica, de humo, al que consideran purificador y transmisor de fuerza vital "calentadora".

Aquí radica la importancia de las composiciones de remedios, elaborados según el principio del cruce, para debilitar así la rigidez de las oposiciones binarias, en un reconocimiento del carácter cambiante y lábil de los elementos del universo. Por el entrecruzamiento de diferentes determinismos, aparece el estatus central que este pensamiento otorga a los procesos de transformación, como núcleo común de la lógica de la naturaleza y de la cultura y de sus relaciones. Esta multiplicidad de combinaciones mediatas, esta lógica de la fragmentación, de los intermediarios, se revela como la característica más importante de la visión simbólica afro-colombiana del universo. Si el núcleo paradigmático parece ser el reino vegetal salvaje de la selva y el de las plantas domesticadas -medicinales, mágicas y alimenticias- es gracias al estatus primordial mediador que se atribuye a los vegetales entre lo natural, lo sobrenatural

y lo humano, el pasado mítico de los comienzos del mundo y el presente, lo salvaje y lo cultural, lo masculino y lo femenino. Es también, quizá, porque, para este pensamiento, la imagen de las plantas -como síntesis de lo móvil, y de lo inmóvil, de la vida y de la muerte, como condensadoras de los elementos primordiales del universo, transmisoras de su naturaleza térmica y nodrizas de lo vivo (hombres y animales)- es el único signo, todavía presente en el mundo, de un estado primordial prehumano del cual hablan los relatos y en el que la voluntad divina, lo mismo que los errores de los hombres y de los astros aún no ha separado las diferentes manifestaciones de lo vivo: al hombre de la mujer, la oscuridad de la luz y el calor del frío.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BASTIDE, R.

1963 *Les Amériques noires*, Petite Bibliothèque Payot, 7 núm. 227, Paris.

ESCALANTE, A.

s.f. *La minería del hambre*, Ediciones Universidades de Medellín, Córdoba y Simón Bolívar.

FRIEDEMANN, N. de

1984 Estudios de negros en la antropología colombiana, En: Friedemann & Arocha, *Un siglo de investigación social*, Etno, Bogotá.

LOSONCZY, A. M.

1980 Libres et Cholos. Relations inter-éthniques entre les Afro-colombiens et les Indiens Embera dans le Haut-Choco, En: *Pluriel*, núm. 20: 20-44, Paris.

1983 Color, rasgos y gestos. Reflexiones sobre el automodelo corporal y la identidad en los afro-americanos, *Ethnica*, núm. 19, Barcelona.

1987 La sagesse et le nombril. Rites de naissance et sage-femmes chez les Embera et les Afro-colombiens du Haut-Choco, En: *Ethnologies d'Europe et d'ailleurs, Civilisations*, vol. XXXVI, Bruselas.

PARDO, R. M.

1987 *El convite de los espíritus*, Colección Temas Chocoanos, Ediciones C.P.I., Quibdó.

VELASQUEZ, R.

1957 La medicina popular en la Costa Colombiana del Pacífico, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. VI: 195-244, Bogotá.

1959 Cuentos y leyendas de la raza negra, En: *Revista Colombiana del Folclor*, Bogotá.

VELASQUEZ, R.

1963 Ritos funerarios en el Alto Chocó, *Revista Colombiana del Folclor*, vol. IV, núm. 10, Bogotá.

WEST, R.

1957 *The Pacific Lowlands of Colombia*, Louisiana State University Press, Baton Rouge.