

# Corporalidades afrodescendientes en el Pacífico colombiano<sup>1</sup>

*Afro-Descendant Corporalities in the Colombian Pacific*

*Corporalidades afrodescendientes no Pacífico colombiano*

Recibido: 05/09/2024 • Aprobado: 12/06/2024 • Publicado: 01/09/2024



**Eduardo Restrepo**

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile

erestrepo@uct.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

## Resumen

Este artículo examina nociones y prácticas corporales de los afrodescendientes del Pacífico colombiano, y destaca la relevancia de comprender cómo se entrelazan múltiples redes de significados y tecnologías corporales en distintos contextos. A partir de la revisión de literatura y archivo etnográfico, se identifican principios de inteligibilidad que configuran las condiciones de posibilidad de las prácticas de significación en el mundo social. Lejos de entenderse como modelos cerrados, estos principios mantienen configuraciones abiertas y contestables, en línea con una lógica de la heterogeneidad. En contraste con el enfoque ontológico y la folclorización de las creencias, se enfatiza la importancia de contextualizar e historizar dichos principios. El artículo se basa en décadas de trabajo etnográfico en la región y examina prácticas de modelación corporal desde la gestación hasta la terapéutica y la brujería, así como los contrastes térmicos y la dicotomía entre lo divino y lo humano. Las conclusiones proponen abrir horizontes interpretativos más allá de los enfoques etnicistas actuales.

**Palabras clave:** cuerpo, principios de inteligibilidad, prácticas de modelación corporal, configuración cultural, comunidades negras

1 Agradezco los comentarios y aportes de mi colega Evelyn Copete, antropóloga chochoana, quien ha sido una valiosa interlocutora en el contraste y la precisión de los materiales presentados en este texto.

## Abstract

This article focuses on examining the notions and bodily practices among Afro-descendants in the Colombian Pacific, highlighting the importance of understanding how multiple networks of meanings and bodily technologies intersect in different contexts. Through the analysis of documentary and ethnographic archives, principles of intelligibility are identified, which shape the conditions of possibility for meaning-making practices in the social world. These principles are not understood as closed models, but as open and contestable configurations, in line with a logic of heterogeneity. The ontological approach is rejected, and the folklorization of beliefs is avoided, emphasizing instead the importance of contextualizing and historicizing these principles. The article is grounded in decades of ethnographic work in the region and examines bodily modeling practices from gestation to therapeutic and witchcraft practices, as well as thermal contrasts and the dichotomy between the divine and the human. The conclusions suggest opening interpretive horizons beyond prevailing ethnically-focused approaches.

**Keywords:** body, principles of intelligibility, body modeling practices, cultural configuration, black communities

## Resumo

Este artigo se concentra em examinar noções e práticas corporais dos afrodescendentes do Pacífico colombiano, destacando a importância de compreender como múltiplas redes de significados e tecnologias corporais se entrelaçam em diferentes contextos. Por meio da análise de um arquivo documental e etnográfico, identificam-se princípios de inteligibilidade que configuram as condições de possibilidade das práticas de significação no mundo social. Esses princípios não são entendidos como modelos fechados, mas como configurações abertas e contestáveis, em consonância com uma lógica de heterogeneidade. Rejeita-se a abordagem ontológica e evita-se a folclorização das crenças, enfatizando, em vez disso, a importância de contextualizar e historicizar tais princípios. O artigo baseia-se em décadas de trabalho etnográfico na região e examina práticas de modelagem corporal desde a gestação até a terapia e a bruxaria, bem como os contrastes térmicos e a dicotomia entre o divino e o humano. As conclusões sugerem abrir horizontes interpretativos além dos enfoques etnicistas predominantes hoje em dia.

**Palavras-chave:** corpo, princípios de inteligibilidade, práticas de modelagem corporal, configuração cultural, comunidades negras

## Introducción

Las concepciones sobre la belleza, la salud, el género, la sexualidad y lo deseable en contextos específicos suelen manifestarse a través de diversas prácticas de intervención y cuidado que moldean nuestras corporalidades, incluso desde

antes de nacer y hasta después de morir (Citro 2011). Aquí reside la relevancia tanto teórica como etnográfica de una antropología que permita comprender de manera situada y en profundidad cómo se entrelazan en distintas poblaciones y lugares múltiples redes de significados y *tecnologías corporales*<sup>2</sup>.

El propósito de este artículo consiste en examinar algunas de las nociones y prácticas corporales que se encuentran en juego en lo que afrodescendientes del Pacífico dicen y hacen en distintos momentos y aspectos de sus vidas. Esto no significa, sin embargo, que en toda esta región las cosas se enuncien y realicen de la misma manera. Existen matices y diferencias entre los afrodescendientes del Pacífico no solo en relación con las nociones de cuerpo examinadas; adicionalmente, muchas prácticas corporales abordadas en este texto, como la *obligada*, han desaparecido en muchos lugares.

A partir del archivo documental<sup>3</sup> y etnográfico analizado, se pueden identificar corporalidades en proceso que encuentran en sus múltiples expresiones unas confluencias en los *principios de inteligibilidad*, entre lo abierto y cerrado, lo caliente y lo frío, y lo divino y lo humano. Los pares de oposición que constituyen tres de los cuatro principios de inteligibilidad examinados no se entienden desde una perspectiva teórica estructuralista clásica como la desplegada por Lévi-Strauss ([1958] 1995), sino desde un encuadre posestructuralista. No los veo como componentes de un cerrado sistema de diferencias constituido por una serie de oposiciones y contigüidades, paradigmáticas y sintagmáticas, que definirían una estructura, sino como parte de formaciones discursivas. Estos principios de inteligibilidad tampoco operan en el grado de abstracción de la conciencia de los individuos que los encarnan ni son totalmente ajenos a ella, como supone el concepto de estructura levistraussiano, sino en uno mucho más concreto.

En su seminal artículo “De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico”, Anne Marie Losonczy (1993) sustentaba la existencia de un sistema clasificatorio constituido a partir de una serie de oposiciones que operaba de manera contrastante entre las poblaciones negras y las indígenas en el río Andágueda, en el Chocó. Para Losonczy, este sistema clasificatorio expresaba un modelo cognitivo desde el cual se produce el sentido del mundo y que se encarna en prácticas concretas.

2 El concepto de tecnologías corporales se entiende aquí, siguiendo a Citro (2011), como las particulares formas en las que, en un entramado histórico-social determinado, se producen ciertos cuerpos.

3 El archivo documental se refiere a los textos publicados (artículos, capítulos de libro y libros) e inéditos (trabajos de grado e informes) que están citados aquí.

A partir de una lectura posestructuralista, en la cual autores como Michel Foucault y Stuart Hall tienen particular relevancia, la noción de principio de inteligibilidad retoma el argumento del modelo cognitivo de Losonczy, anclado en un horizonte más asociado a las contribuciones de Lévi-Strauss, para ser pensado desde el argumento de que el mundo es discursivamente constituido, pero no es solo discurso. Para el posestructuralismo, el discurso es una materialidad, constituye una práctica de significación (Hall [1997] 2014). Esto lo contrapone a los enfoques más semióticos<sup>4</sup> o a los más interpretativistas en la línea de conocimiento local elaborados por Clifford Geertz (1983). Si bien un análisis en términos de semiótica discursiva podría ser interesante para entender las corporalidades en el Pacífico, en este artículo no se propone un análisis en esta perspectiva teórica.

Los principios de inteligibilidad se entienden, entonces, como unos patrones clasificatorios que configuran las condiciones de posibilidad de las prácticas de significación que constituyen el mundo social. No son tanto modelos, como los ha concebido el estructuralismo, sino configuraciones abiertas y contestables, que suelen estar en yuxtaposición y en disputa. Prefiero entenderlos, por lo tanto, como componentes de una lógica de la heterogeneidad, siguiendo en esto la propuesta conceptual de *configuración cultural* realizada por el antropólogo argentino Alejandro Grimson (2011). Evitando las trampas de muchas conceptualizaciones de la cultura más homogeneizadoras, deshistorizadoras y aplanadoras de la contradicción y el conflicto, Grimson plantea que lo compartido por unas personas en lugares determinados es un cierto ordenamiento, una configuración que establece los términos en los que se hace posible la multiplicidad (una lógica de la heterogeneidad).

Desde esta perspectiva, entiendo los principios de inteligibilidad como rasgos de una lógica desde la cual se produce y despliega un heterogéneo repertorio de nociones y de prácticas corporales afrodescendientes en el Pacífico colombiano. En otros aspectos de la vida social también se puede vislumbrar la operación de tales principios. Por lo tanto, no son exclusivos en la articulación de estas corporalidades. Algunos, incluso, como el de lo frío y lo caliente o lo abierto y lo cerrado, se pueden encontrar igualmente en otros lugares y entre otras gentes (*cf.* Segovia 2020; Portela y Portela 2018; Rojas 2020). Lo particular en las nociones y corporalidades afrodescendientes del Pacífico colombiano radica en los

4 Autores como Judith Irvine y Susan Gal (2000) utilizan una metodología de la semiótica y la lingüística para tratar de entender la interacción entre ideologías lingüísticas (*linguistic ideologies*) y vida social a través del léxico que las personas emplean en su vida cotidiana y en los discursos públicos, especializados, entre pares de oposiciones: por ejemplo, pasado sucio / futuro limpio, caliente/frío, opaco/transparente.

específicos ensamblajes que estos principios habilitan, en sus singulares permutaciones y despliegues. Un análisis exhaustivo de estos ensamblajes escapa a los propósitos de este artículo, que más bien ofrece un primer tanteo de la presencia y relevancia de un puñado de ellos.

Antes que curiosidades para ser colectadas, en los enunciados y prácticas se hallan los trazos de unos principios de inteligibilidad compartidos que constituyen las corporalidades afrodescendientes en el Pacífico. Contextualizar e historizar estos principios supone una elaboración escritural que excede los propósitos del artículo. Soy consciente del registro abstracto, no historizado y fragmentario de mis elaboraciones en este texto; en ese plano decidí moverme analíticamente. Mi propósito consiste en evidenciar las improntas desde las que se coligen estos principios de inteligibilidad que se evidencian en ciertas concepciones y prácticas de modelación corporales que han sido registradas en la literatura (archivo documental) y en mi propio trabajo etnográfico de décadas en el Pacífico colombiano.

Este artículo se alimenta de los resultados de diversos trabajos de campo que he adelantado desde comienzos de la década de 1990 en la región. Desde mi tesis de pregrado (Restrepo 1996b), he ido construyendo un archivo documental y etnográfico sobre asuntos referidos a las corporalidades de los afrodescendientes del Pacífico (Restrepo 1996a y 1996c). Además, en los últimos tres años he estado viviendo en Tumaco, completando y contrastando los datos e interpretaciones en torno a las corporalidades afrodescendientes que aquí presento.

Inicialmente, el artículo abordará una serie de prácticas de modelación de los cuerpos que evidencian que con la gestación y el nacimiento empieza un proceso de definición de atributos de género y de comportamiento deseado. Se pasa luego a examinar cómo la terapéutica y la brujería evidencian las nociones de cuerpos más o menos abiertos o cerrados, que también tienen un correlato de género y de edad. Además, se aborda la dimensión térmica, esto es, cómo los contrastes de lo frío y lo caliente se articulan corporalmente, no solo en las diferentes fases del ciclo de vida, sino en términos de género o de los componentes corporales. Lo divino y lo humano, lo de dios y lo del diablo, corresponde a un apartado, ya que es otro de los principios de inteligibilidad que ordenan el mundo y las corporalidades entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano. En las conclusiones se señalan algunas implicaciones del análisis realizado, abriendo horizontes interpretativos más allá del cierre etnicista que parece predominar en la literatura sobre los afrodescendientes de la región.

## Cuerpos en proceso

Con el nacimiento no se ha culminado la formación del cuerpo ni del comportamiento del infante. Las primeras semanas de vida son cruciales en la modelación del cuerpo a través de una serie de prácticas desplegadas por parteras, abuelas y madres para la adecuada fijación de la identidad sexual, de ciertos rasgos de belleza corporal y para la incorporación de cualidades que marcarán de por vida algunas habilidades o rasgos de carácter.

Entre las prácticas de fijación de la identidad sexual, se pueden indicar el corte del cordón umbilical y la lactancia. Al cortar el cordón umbilical, se ha dicho cómo la partera tiene el cuidado de dejarlo más largo para el niño y más corto para la niña. En su ya clásico estudio en Nuquí y Tumaco, Rogerio Velásquez afirmaba: “El corte del ombligo se lleva a cabo por la comadrona. Si la criatura es hombre, se miden dos dedos en el cordón umbilical y se corta. Si mujer, dos y medio” (1957, 232). En el mismo sentido lo ha indicado Anne Marie Losonczy con respecto al Atrato:

la partera debe cortar el cordón a dos dedos de largo si es niño, y a tres si es niña. Es fundamental respetar estrictamente esta regla; si no se cumple puede tener la consecuencia de hacer surgir personalidades sexualmente ambiguas, niños afeeminados que hablan demasiado y con voz aguda, que no cazan y que no tienen hijos o tienen pocos, o niñas masculinas, desinteresadas por la casa, violentas y estériles, o con hijos que mueren jóvenes. (2006, 193)

Pero no solo es en el corte del cordón umbilical donde se encuentran estas distinciones entre niños y niñas. La placenta y otros residuos del parto también pueden ser diferencialmente tratados. Si es niña, estos residuos serán enterrados debajo o cerca de la casa; si es niño, lo serán cerca al monte o tirados al río (Losonczy 1989). Esta práctica supone una adscripción de las niñas al universo de lo doméstico y el vínculo de los niños con el del afuera de la casa.

Mucho más común, aunque no del todo generalizada, es la práctica, que algunos conocen como ombligada, de enterrar estos residuos del parto en un hoyo al tiempo que se siembra allí un árbol o una palma. Así, para el San Juan:

Otra práctica importante que tiene que ver con el recién nacido, se coge el ombligo una vez cortado, o también puede ser la placenta, y se siembra en la tierra junto con alguna semilla de alguna fruta. Una vez que la planta da fruto se suele decir

“ahí está el ombligo de tal persona” y así la planta pertenece a la persona que la hizo crecer. (Negret y Gallego 2013, 28)

Sobre la práctica de sembrar el ombligo, son múltiples las referencias en la literatura (Arango 2014; Arocha 1999; Gutiérrez 2014; Meza 2010; Mosquera 2009; Pulgarín 2017). Aunque estas prácticas no son generalizadas —mucho menos en las últimas décadas, con el creciente posicionamiento de la medicalización desde el saber experto de la medicina facultativa, que ha socavado la autoridad y labor de las parteras—, no se puede perder de vista que en ellas subyace un principio de inteligibilidad de corporalidades en proceso: la identidad sexual del infante no está totalmente definida para el momento del nacimiento; madres, abuelas y comadronas participan, mediante estas prácticas, en la orientación de la identidad sexual de los pequeños debido a que, con el nacimiento, son cuerpos en proceso, cuerpos inacabados.

En la lactancia también se han registrado prácticas diferenciales que buscan fijar ciertos rasgos de carácter que son asociados con lo femenino o lo masculino (Bedoya 2012). En Tumaco, por ejemplo, cuentan cómo a las niñas se les restringía la leche materna pocos meses después de nacidas, mientras que a los niños se les mantenía durante un mayor periodo de tiempo. Seguir dando de mamar a las niñas hace que crezcan *arreboladas*, con un carácter tosco y agresivo, como el que se supone corresponde a los hombres, por lo que se las podría considerar como *marimachas* (Bedoya 2012, 27; Castro 2017, 30). En Salahonda indicaban que dejar de amamantar a los niños demasiado pronto podía implicar caracteres recatados, temerosos y delicados, más asociados con las mujeres.

Entre las prácticas que pretenden modelar tempranamente el cuerpo del infante se ha referido el *chumbar* (Arango 2014; Ayala 2011). El *chumbar* consiste en envolver con firmeza el cuerpo del recién nacido, cubriéndoselo todo, con excepción de la cabeza y, en ocasiones, uno o dos de sus brazos. Para envolverlo se recurre a un pedazo de sábana o de otra tela, generalmente blanca, pero en todo caso bien limpia, que es destinada a convertir en las noches o durante partes del día al bebé en lo que parece ser una pequeña momia (Castro 2017, 36). Aunque en muchos lugares —como en Satinga— la *chumbada* implica envolver completamente al bebé hasta los hombros, dejando o no un brazo por fuera, en sitios como Condoto solo se hace de la cintura para abajo, argumentando que hacerlo desde el hombro es incómodo para el bebé.

En algunos sitios, como Condoto, desde los primeros días, en otros solo pasadas las primeras semanas, el *chumbar* (o *enchumbar*, como es conocido en otros lugares, entre ellos Nuquí) se realiza para que el cuerpo del bebé adquiera firmeza

y fuerza, así como para que, al crecer, sus piernas no queden arqueadas (para que no quede *cascorvo*). En Timbiquí me indicaban que se recurre al enchumbe para tranquilizar al bebé y facilitarle el sueño. En algunos lugares esta práctica se deja de hacer a las semanas de nacido, mientras que en otros se mantiene hasta unos meses antes de que el bebé empiece a caminar.

Nuevamente, en la chumbada encontramos operando el principio de inteligibilidad que se articula con la noción de un cuerpo que, al estar en proceso, puede ser modelado en los primeros meses de existencia. Corregir aspectos indeseados (como el arqueamiento de los pies o la forma de los genitales femeninos), favorecer el endurecimiento y la firmeza de los huesos y músculos, así como fomentar un comportamiento adecuado (la tranquilidad y el dormir bien), es posible con la chumbada porque estos son cuerpos y comportamientos aun moldeables. Chumbar opera, entonces, como una práctica que evidencia unas corporalidades que en un momento de la vida se caracterizan por su maleabilidad, por la posibilidad de ser “corregidas”, antes de que se *endurezcan*.

Además de chumbar, en diferentes sitios del Pacífico colombiano se encuentra una práctica de modelamiento corporal conocida como *pringar*. Aunque también tiene otras acepciones<sup>5</sup>, *pringar* es una palabra que se refiere a la utilización del calor como resultado de la frotación de las manos, del sebo de vela o de una cáscara de plátano para sobar una parte del cuerpo con un propósito curativo (en el caso del *pasmo* o el *vaso*), o para modelar ciertas partes del cuerpo de los recién nacidos (Alzate 2017). En este caso, durante los primeros días después del parto, se suele pringar la nariz del bebé para evitar que sea marcadamente achatada; su cabeza, para que se torne redondeada; sus nalgas, para que no vayan a quedar aplanadas, y sus genitales, para que adquieran la forma y la posición deseadas.

Cabe resaltar que algunas de estas prácticas suponen una dimensión estética, en la cual se evidencia la operación de unas corporalidades deseadas. Ciertos rasgos, como una nariz respingada, un trasero parado, una cabeza redondeada, unos genitales bien formados, se asumen como bellos. Otras prácticas, como las que intervienen sobre el paladar (presionándolo cuidadosamente con el dedo) o la *molleja*<sup>6</sup> (para cerrarla), no se realizan simplemente con un propósito estético, sino que buscan propiciar cuerpos menos vulnerables.

5 Es una modalidad de curación con emplastos de yerbas o pequeños golpes con una rama de las plantas curativas. Pringar, además, significa contagiar.

6 Parte superior de la cabeza del bebé. En Tumaco, por ejemplo, mientras la molleja del bebé está abierta, debe protegerse su cabeza no solo del sol, sino también del *mal aire*, del pasmo o del frío.

Ahora bien, el pringar es una práctica que no necesariamente se circunscribe al modelamiento corporal, sino que se puede orientar también hacia la adecuación de la personalidad futura del infante en aras de producir determinados sujetos morales. Como Ana María Arango señala: “Cuando la mamá está moldeando con sus manos las mejillas del bebé, al mismo tiempo le está diciendo lo que ella espera de él en la vida y lo que definitivamente no debe ‘ser’ o ‘hacer’” (2014, 201). De la misma manera, “en el Valle existe una particularidad en cuanto al pringue de la boca, y es que las vallunas no lo hacen con el fin de reducir el tamaño de los labios, sino que lo hacen para evitar que sus hijos cuando crezcan sean corrincheros, es decir, chismosos” (Castro 2017, 41).

Si consideramos estas situaciones, la práctica de pringar no solo busca el modelamiento de cuerpos inacabados y orientables hacia ciertos ideales estéticos corporales, sino que también puede incluir una dimensión moral de adecuación del *temperamento* futuro de los infantes. Esto constata la noción de cuerpos inacabados o en proceso que deben ser finiquitados por las prácticas de modelamiento adecuadas, así como evidencia la conexión que puede darse entre estas prácticas y el temperamento futuro del infante, un asunto que queda todavía más claro con la práctica de la ombligada.

La ombligada consiste en curar el ombligo del infante, ante la caída del muñón que ha quedado del corte del cordón umbilical, en los primeros cinco a quince días de nacido. Para esto se introduce una sustancia del entorno previamente seleccionada por la madre, la abuela o la partera, para luego cubrir cuidadosamente el ombligo con algodón o un pequeño pedazo de tela que a menudo se fija con cinta (Antón Sánchez 2022; Arango 2014; Arocha 1999; Ayala 2011; Bedoya 2012; Camacho 1998; De la Torre 1995, 2012; Gutiérrez 2014; Losonczy 1989; Meza 2010; Mosquera 2009 y 2001; Osorio 2018; Pulgarín 2017; Quiceno 2016; Revelo 2015; Serrano 1994; Zuluaga 2003).

Muchas son las sustancias a las que se suele recurrir en la ombligada: el oro es frecuente entre poblaciones mineras; la espina de pescado es más usual en las “zonas de las mares”. Las hormigas arrieras, árboles como el guayabo, anguilas, la uña de la gran bestia, pero también billetes, hojas de libros, el sudor de la madre y hasta la saliva de la partera engrosan el listado de las sustancias referidas en la literatura y en los registros de campo con las que se ha ombligado a muchos afrodescendientes en el Pacífico colombiano.

La mayoría de estas sustancias se aplican después de ser bien tostadas y reducidas a una fina ceniza; otras, como el oro o la saliva, no requieren este tratamiento. Cada una de estas sustancias está relacionada con una propiedad que

es incorporada de por vida en el ombligado. Esto implica que el temperamento (es decir, la forma de ser) de la persona se ve influenciado directamente por la sustancia con la que fue ombligado. Cuando alguien es ombligado con hormiga arriera, por ejemplo, será laborioso al igual que ellas. El árbol de guayabo hace que la persona adquiera una gran dureza como su madera. El ombligado con oro encontrará mejor fortuna en la mina. En Quibdó, incluso, uno de mis estudiantes en la Universidad Claretiana había sido ombligado con billetes reducidos a polvo, mientras que a otra la habían ombligado con el polvo resultante de quemar hojas de un libro. En el caso de los billetes, se esperaba que eso atrajera la plata, mientras que en el del libro, que fuera bueno para el estudio.

El supuesto que guía esta práctica es el de establecer una estrecha y duradera relación con la sustancia con la cual uno ha sido ombligado, lo que significa adquirir una particular habilidad-característica asociada a tal sustancia (como en el caso de la hormiga arriera o la saliva de la partera), tener un privilegiado acceso a ella (como el oro o el dinero) o fijar un indisoluble vínculo (como con el sudor de la madre).

Nuevamente, con la ombligada nos enfrentamos a una práctica que supone un principio de inteligibilidad que concibe unas corporalidades que pueden ser modeladas durante los primeros días de vida del recién nacido, de un cuerpo todavía inacabado que habilita la intervención a través de las figuras de madres, abuelas y parteras. No es solo la dimensión física del cuerpo lo que está en juego aquí, sino su vinculación con ciertos rasgos de carácter, con la marcación del temperamento, en los que entra en consideración el género (Camacho 1998, 39).

En este sentido, las prácticas de temprano modelamiento que hemos venido mencionando nos permiten conjeturar la existencia de una primera fase en la cual el cuerpo se concibe como portador de una gran plasticidad que posibilita y demanda la intervención de madres, abuelas y parteras para su adecuada orientación y fijación (Losonczy 1997). Otras prácticas, como los jugueteos realizados por madres y personas cercanas, buscan contribuir también al proceso de endurecimiento de músculos y huesos, tanto como a su adecuada motricidad (Alzate 2017; Arango 2014). Entre estos jugueteos se puede resaltar el *pinino*, que consiste en parar al bebé en la palma de la mano durante unos segundos para que vaya adquiriendo equilibrio (López 2017).

Hacia los seis meses, cuando ya está gateando y su alimentación comienza a variar, se empieza a considerar que ya deja de ser bebé para convertirse en un niño pequeño. En algún momento de los primeros meses de vida, el cuerpo del recién nacido ya no puede ser modelado. Llega el tiempo en el cual ya no tiene ningún efecto si se pringa o chumba, para no hablar de prácticas mucho más tempranas

como las de la ombligada. El cuerpo se ha sustraído a la posibilidad de su modificación. En este momento se puede evidenciar un umbral que indica el paso del bebé al niño.

## Cuerpos abiertos y cerrados

Además de esta plasticidad y blandura, el cuerpo del recién nacido es concebido como *abierto*, lo que lo hace particularmente vulnerable a ciertas enfermedades o a la brujería. Por tanto, múltiples son los cuidados indicados para con el pequeño. Dado que sus cuerpos están abiertos, los bebés son vulnerables, por ejemplo, a que los *ojeen*<sup>7</sup>, lo cual puede causarles la muerte (Arango 2014; Bedoya *et al.* 2012; Castro 2017; De la Torre 2012; López 2017).

Así, cuando cuentan con unas pocas semanas de nacidos, a los bebés se les suele colocar en la muñeca del brazo una manilla conocida como *aseguranza o curada*. Esta manilla, compuesta por semillas rojas y chaquiras negras (o simplemente por unos hilos de estos colores), se suele amarrar en la muñeca izquierda de las niñas y en la derecha de los niños, y se les deja hasta que cae sola unos meses después. Estas aseguranzas o curadas se les compran a los vendedores que tienen sus pequeños puestos o recorren las calles de los diferentes cascos urbanos, muchos de ellos indígenas inganos. Al colocarlas, se suelen acompañar de oraciones o secretos que se pronuncian con el nombre del bebé.

La distinción entre cuerpos abiertos y cerrados (que no se limita a los infantes) es cardinal entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano. No es una condición dada, sino que se asocia con fases, momentos o procedimientos específicos de la vida. No con estados absolutos, porque un cuerpo totalmente cerrado o totalmente abierto implica la muerte. La apertura o el cerramiento responden a procesos de crecimiento o de funcionamiento de los cuerpos, así como a situaciones extraordinarias resultado de accidentes o procedimientos rituales. Hay momentos y prácticas que abren o cierran los cuerpos, que posibilitan o inhabilitan la entrada o salida de flujos corporales permitiendo el mantenimiento o la pérdida de un adecuado equilibrio y funcionamiento.

7 Hay personas que de forma voluntaria o involuntaria tienen una mirada que produce el mal de ojo en los niños, pero también en los cultivos o en las personas adultas. Cuando un niño es ojeado, sus síntomas son la fiebre y el malestar corporal general.

Los cuerpos de los adultos se han cerrado (aunque no absolutamente), pero vuelven a abrirse más y más cuando se envejecen (Losonczy 2006). En el momento de la muerte, incluso, el cuerpo debe abrirse finalmente para permitir la salida del alma y de la sombra; de lo contrario, la agonía se prolonga penosamente (Ayala 2011; Quiceno 2016; Velásquez 1961). En Condoto indicaban el caso de un anciano que yacía putrefacto en una agonía interminable, hasta que un *zángano* (brujo) pudo abrirle con secretos su cuerpo para que finalmente muriera.

Las mujeres suelen tener el cuerpo más abierto que los hombres. El cuerpo de la mujer menstruante y la recién parida está mucho más abierto, mientras que el de la mujer preñada se encuentra cerrado (por eso se *enfoga*, se calienta). Para propiciar la salida de fluidos y de sangre menstrual durante su periodo, el cuerpo de la mujer se encuentra más abierto (Bedoya 2012).

Por ello, durante el periodo menstrual las mujeres deben seguir ciertas precauciones para no contraer enfermedades como el pasmo o el mal aire. Por tanto, tienen que evitar permanecer en el agua por tiempos prolongados o sitios particularmente fríos como los manglares. Entrar al cementerio hay igualmente que evitarlo cuando se tiene el periodo. Algo semejante opera con quienes han sufrido una herida de consideración y han perdido sangre. En este sentido, la pérdida de sangre, que es considerada caliente, con la menstruación o a causa de una herida, enfría el cuerpo. Así, los cuerpos abiertos se asocian con lo frío, mientras que a los cerrados se los vincula con lo caliente.

En tanto el cuerpo de la recién parida se encuentra abierto, un componente central de las prácticas posteriores al parto busca contribuir a su cerramiento. En contraste, el cuerpo de la mujer preñada se encuentra cerrado. Parte importante de la preparación para el parto consiste en propiciar con bebidas y sobijos su apertura, así como en evitar que *contrarias* (enemigas) u otras personas *tramen* a la mujer durante el trabajo del parto, lo que puede llevarla a la muerte (Antón Sánchez 2022; Arango 2014; Ayala 2011; Meza 2010; Revelo 2015; Rivas 2000). Existen múltiples formas de tramar a una mujer que da a luz; algunas de estas son intencionadas y se consideran como daño, pero muchas otras no lo son.

La noción de tramar no se limita a las mujeres en proceso de parto. Los *picados de culebra* son igualmente vulnerables al riesgo de ser tramados. Cuando alguien es mordido por una serpiente venenosa, debe abstenerse de realizar una serie de acciones (como saltar quebradas) porque puede tramarse, lo que hace mucho más difícil la labor del curandero. Los brujos o sus contrarios, al enterarse de que uno ha sido *ofendido* por una culebra, pueden aprovechar la situación para que,

mediante ciertas prácticas (como tapar fuertemente una *botella curada* o colocarse la ropa al revés), el picado quede tramado.

El cuerpo de una mujer, durante el proceso de parto, es particularmente vulnerable a ser tramado, sobre todo por sus contrarias, esto es, por las otras mujeres del padre del bebé por nacer. La trama es indicio de vulnerabilidad de la mujer preñada: “El peligro permanente frente a un parto es la denominada ‘trama’, que trae consigo la imposibilidad de la expulsión del niño llevando a la muerte tanto al renaciente como de la madre” (De la Torre 2012, 47). Por tanto, el número exacto de meses del embarazo es una información que no se comparte fácilmente, y menos público aún es el momento preciso en el que empiezan las labores de parto. De este momento se enteran solo la comadrona o partera (quien a menudo es parte de la familia cercana o alguien de suma confianza) y las mujeres más allegadas, como las hermanas, madres y abuelas.

Otra expresión del cuerpo abierto se encuentra en una enfermedad conocida como *espanto*. Aunque hay diferentes tipos de espanto (de agua, de tierra, de muerto, etc.), todos se pueden evidenciar en una apertura del cuerpo que es medida en el diagnóstico del *susto* por el curandero (Bedoya *et al.* 2012; Burbano 2012; Palomino 1998). El proceso de su cura consiste precisamente en cerrar el cuerpo sacando el espanto, usualmente con *oraciones* o *secretos*.

Actividades como tener relaciones sexuales abren el cuerpo, lo cual hace que sea más vulnerable a accidentes como la mordedura de una culebra o a los efectos de la brujería. Se debe evitar, por tanto, entrar al monte cuando se está *mal dormido*, es decir, cuando se han sostenido relaciones sexuales la noche anterior (Camacho 1998; De la Torre 2012; López 2017; Revelo 2015). Una picadura de culebra, por ejemplo, en estas condiciones, complica considerablemente la labor del curandero.

Los cuerpos, sobre todo los de los hombres, pueden cerrarse como forma de protección a prácticas de brujería conocidas como *daños*. Un brujo cierra el cuerpo con *secretos* destinados para ello (Meza 2010). También es posible contar con una *botella curada* o *balsámica* preparada como *contra*. Así, al tomar un trago todas las mañanas, se cierra el cuerpo como protección ante cualquier daño, como el que le pueden colocar a uno en la comida o las culebras puestas por un brujo (Quiceno 2016).

Aunque los hombres apelan a prácticas rituales y bebedizos para cerrar sustancialmente su cuerpo, las mujeres no deben hacerlo, ya que esto impediría la llegada de su periodo o que queden en embarazo (*preñadas*). Las mujeres pueden

cerrar hasta tres cuartos de su cuerpo, mientras que los hombres, casi todo. No solamente los cuerpos de hombres y mujeres pueden ser cerrados; también, como lo vimos, los de los pequeños infantes e, incluso, los de los recién nacidos: “Si a un niño ya le curaron el ojo y uno quiere que no lo vuelvan a ojear, uno lo cierra [...]. Ya no le vuelve a dar más ojo, y si lo quiere cerrar cuando está recién nacido también” (Arango 2014, 130).

Los cuerpos abiertos son más susceptibles a contraer una serie de enfermedades o al influjo de ciertas prácticas de brujería, mientras que los cuerpos cerrados son menos propensos, cuando no inmunes, a ellas. Los cuerpos cerrados no dejan escapar fluidos ni permiten que entren influjos externos. Cerrar el cuerpo sería una buena opción para defenderse ante posibles ataques de la brujería, pero en caso de muerte puede significar una larga agonía, puesto que al alma se le imposibilita salir del cuerpo (Quiceno 2016).

## Dimensión térmica

Asociado con la división cuerpos abiertos/cerrados, entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano se encuentra otro relevante contraste para entender sus nociones y prácticas corporales: frío/caliente. Este principio de inteligibilidad no solo articula las corporalidades, sino que también ordena las distintas entidades del mundo. El oro es frío al igual que las piedras y la arena de los ríos. Las diferentes bebidas alcohólicas y plantas medicinales son consideradas calientes. El agua de las quebradas, de los ríos y de la lluvia es fría, sobre todo en ciertos momentos del día, pero el agua sal del mar es caliente. Los poblados y la casa son calientes, en contraste con el manglar o el cementerio, que son fríos.

El cuerpo no es ajeno a los contrastes entre lo frío y lo caliente que ordenan el mundo de los afrodescendientes del Pacífico colombiano. Normalmente, el cuerpo de los seres humanos es caliente. Con la pérdida de sangre —sustancia caliente—, se enfría. Por esto el cuerpo de las mujeres (particularmente en el momento del periodo menstrual) es más frío que el de los hombres, así como es más frío el de la recién parida que el de la mujer preñada (Bedoya 2012; Velásquez 1957). También, debido a la pérdida de sangre, es frío el cuerpo del herido o el del picado de culebra. El desmedido contacto con lugares o sustancias frías redundaría asimismo en el enfriamiento del cuerpo. Pasar demasiadas horas en el agua, como puede ser el caso de pescadores o mineros (particularmente los buzos), o adentrarse durante mucho tiempo en los raizales de los manglares, enfría peligrosamente los cuerpos

de las mujeres (Camacho 1998). Al contrario, la constante cercanía al fogón (sobre todo el de carbón) al cocinar o la exposición a los rayos del sol hacia el mediodía calientan el cuerpo (Antón Sánchez 2022).

La distinción de lo frío y lo caliente también se relaciona con el ciclo de vida de los seres humanos. El proceso de crecimiento de unos cuerpos que al nacer no están tan calientes se concibe como uno de calentamiento que encuentra en la adultez su momento máximo, para decaer en la vejez. Los cuerpos de los viejos se caracterizan por su paulatino enfriamiento, sienten cada vez más frío (Losonczy 1993, 46). La muerte, incluso, es el momento en el que el cuerpo se enfría definitivamente.

La parte inferior del cuerpo, por su contacto con el suelo, es considerada más fría que la mitad de arriba, que es más caliente (Losonczy 2006). Aunque pertenecen a la región inferior del cuerpo, los genitales son vistos como una de las partes más calientes. Más aún, hay una estrecha asociación entre la sexualidad y lo caliente. En este sentido, se piensa que el cuerpo de los hombres es más caliente que el de las mujeres, aunque esto no implica un desconocimiento del deseo sexual en las mujeres.

Expresiones que se refieren a alguien como caliente implican que tiene un exacerbado deseo sexual. Más todavía: “El placer sexual puede debilitarse si la temperatura no está equilibrada” (Quiceno 2016, 102). En consecuencia, la pérdida del deseo o la incapacidad de tener relaciones sexuales por la no erección del pene son explicadas como un enfriamiento, lo que se busca curar con sustancias calientes, como botellas curadas o balsámicas preparadas para tal fin (Velásquez 1957). Además de estas disfunciones sexuales, las explicaciones locales de por qué un hombre o una mujer no tienen hijos, aunque no tengan dificultades en sostener relaciones sexuales, son a menudo referidas al frío en su cuerpo, el cual también debe ser tratado con botellas curadas o balsámicas especialmente preparadas (López 2017; Mosquera 2009; Quiceno 2016).

Esta distinción entre lo caliente y lo frío constituye uno de los principios de la terapéutica afrodescendiente del Pacífico colombiano (Bedoya 2012; Galeano 1996; Lobo-Guerrero y Herrera 1990; Losonczy 2006; Mosquera 2012; Palomino 1998; Tabares 2012a; Rivas 2000; Zuluaga 2003). De hecho, la explicación etiológica de múltiples enfermedades alude al desarreglo del balance térmico del cuerpo. Enfriamiento o calentamiento resultan de la pérdida o retención de fluidos; del inadecuado consumo de sustancias frías o calientes; del contacto prolongado con entidades, momentos o lugares particularmente fríos o calientes.

Para curar este desbalance térmico corporal se recurre a procedimientos y sustancias que, por sus propiedades frías o calientes, buscan restablecer el equilibrio

perdido. En relación con el Medio Atrato, Lobo-Guerrero y Herrera anotaban al respecto:

Una vez definida la enfermedad de acuerdo a su temperatura, los remedios y alimentos de condición contraria son los más indicados en el tratamiento; es decir, una enfermedad considerada fría requiere de un remedio y de alimentos calientes para su curación y viceversa. (1990, 110)

Ante la fiebre, que se entiende como un calentamiento del cuerpo, se recurre a baños con plantas frías o frescas, como el matarratón, temprano en la mañana y a comienzos de la noche. En los recientes tiempos de pandemia, en Tumaco se utilizó el matarratón como cura del COVID, lo que pone en evidencia que este principio de inteligibilidad de lo frío/caliente opera en poblaciones urbanas hoy.

En contraste, ante el pasmo o el mal aire, que son concebidos como fríos, se emplean sobijos, yerbas y alimentos calientes. La función terapéutica de ciertas preparaciones para las botellas curadas o balsámicas opera precisamente porque calientan el cuerpo. De la misma manera, las dietas de las mujeres preñadas, las recién paridas, las menstruales, los heridos y los picados de culebra tienen en consideración la prohibición de alimentos fríos, mientras que los calientes son recomendados.

En suma, el contraste entre caliente y frío es parte de las nociones de cuerpo que se encuentran entre afrodescendientes del Pacífico colombiano. Distinciones en términos de lo caliente y lo frío estructuran diferencias entre hombres y mujeres, entre enfermos y aliviados, entre la parte de arriba y la de abajo, entre componentes y fluidos del cuerpo, entre el cuerpo y la sexualidad negra de otros cuerpos, como los de los cholos y paisas. Los cambios en los balances térmicos del cuerpo son resultado de excesos o pérdidas; son expresión de su estrecha imbricación con un mundo en el que procesos, sustancias, tiempos y lugares responden a este transversal contraste entre lo caliente y lo frío.

## Entre lo divino y lo humano

Todos los procesos y entidades existentes son entendidos y abordados por los afrodescendientes del Pacífico colombiano a partir del contraste entre lo divino y lo humano. Lo divino refiere a lo propiciado por dios, a lo que responde a su voluntad y a entidades como santos y vírgenes que se encuentran bajo su influjo.

En contraste, lo humano se relaciona con el diablo, con entidades y prácticas asociadas con la brujería, los daños y los maleficios. Los fenómenos y procesos “naturales” pertenecen al ámbito de lo divino. Gran parte de los animales y plantas son creación divina, así como los seres humanos y sus cuerpos (Antón Sánchez 2022; Binder y Cerón 1971; Camacho 1998; De la Torre 1995 y 2012; Izquierdo Maldonado 1984; Lobo-Guerrero y Herrera 1990; Losonczy 1991; Mosquera 2001; Pavy 1967; Peralta Agudelo 2012; Quiroga 1994; Quiceno 2016; Velásquez 1957 y 1961).

Este contraste entre lo divino y lo humano permite explicar una amplia serie de prácticas corporales, así como buena parte de las concepciones sobre enfermedad y muerte (Lobo-Guerrero y Herrera 1990). Los infortunios son una realidad cotidiana y muchos de ellos provienen de lo humano. Aunque hay enfermedades divinas que pueden ser tratadas por los curanderos, las amenazas de un daño o maleficio producido por la brujería no deben ser soslayadas. El advenimiento de una enfermedad o adversidad suele considerarse resultado de un daño o maleficio realizado por un enemigo conocido o uno que se mantiene oculto (Pavy 1967; Rivas 2000).

Hay otro conjunto de prácticas de evitación en las cuales se supone una conexión entre el cuerpo y los rastros dejados en el barro al caminar o los fluidos o partes del cuerpo desechados. Las huellas dejadas en el barro son utilizadas para hacer brujería, lo que produce una paulatina hinchazón en los pies que puede llevar a la muerte (Antón Sánchez 2022; Palomino 1998; Quiceno 2016). Conocida como *coger el rastro*, esta práctica puede ser realizada por un enemigo que busca causar daño, pero también es una forma de castigo para con quien se ha metido a robar productos de las fincas o colinos (Mosquera 2001).

No cualquiera sabe coger el rastro. Se requiere de un conocimiento de secretos del diablo que solo los brujos poseen. Por lo tanto, coger el rastro es un *trabajo* por el que se le paga a un brujo. Como una práctica de evitación, entonces, uno debe cuidarse de no dejar huellas, sobre todo de los pies descalzos, en aquellos lugares donde pueden ser utilizadas para este tipo de brujería.

Los fluidos del cuerpo, como la sangre, el sudor, los orines o el semen, mantienen tal vínculo con el cuerpo que, a través de estos, se pueden realizar diversas prácticas divinas o humanas. Con respecto a las primeras, algunos curanderos hacen sus diagnósticos sobre las enfermedades sufridas por alguien a partir de la lectura de sus orines. La textura, el color y la disposición le permiten al curandero identificar las causas de las dolencias y prescribir los procedimientos terapéuticos adecuados (Antón Sánchez 2022; De la Torre 2012; Pulgarín 2017; Velásquez 1957). Por su parte, el sudor o la saliva de las madres o parteras pueden ser las sustancias

escogidas para ombligar al recién nacido, con la intención de que, una vez se haga adulto, conserve un estrecho vínculo con la madre o tenga destrezas para dedicarse a la partería.

Del lado de lo humano, la sangre menstrual mezclada en un alimento o bebida busca *amarrar* al hombre para que no le sea posible conseguir otra mujer. En Tumaco suelen hacerse bromas entre los hombres al respecto y se lo tiene como un hecho consabido en el caso de que un hombre no pueda sostener relaciones sexuales con amantes distintas a *su mujer*. Con la sangre menstrual (o la del parto) también es posible producir locura o afectar las capacidades mentales de una persona (Velázquez 1957). Cabellos, uñas, semen o sudor son asimismo utilizados mediante secretos para atraer o amarrar a hombres y mujeres (Antón Sánchez 2022; Mosquera 2009; Rivas 2000).

A veces acompañadas de rituales como la fuma del tabaco o el rezo de fotografías, estas prácticas de brujería amorosa no son necesariamente realizadas por brujos, sino por mujeres u hombres interesados en amarrar a sus parejas (Urrea Giraldo y Vanín Romero 1994). Las prendas de vestir, sobre todo los interiores de mujeres y hombres, también pueden ser utilizadas para este tipo de magia amorosa. Por tanto, “una persona debe tener mucho cuidado al cortarse ciertas partes de su cuerpo, como cabellos y uñas, a uno dejar rastro, a tener precaución con las prendas usadas, porque pueden traerles consecuencias desagradables [...] siendo víctimas de hechizos” (Mosquera 2009, 32).

Todavía más temidas son las *cosas puestas* o *cosas hechas*, prácticas que saben realizar los brujos con estos fluidos o sustancias. Aunque no todos los brujos las utilizan ni todas las cosas puestas o cosas hechas implican la tenencia de tales sustancias, los efectos de este tipo de brujería son los más temidos: “Entre las ‘cosas hechas’ para producir enfermedades que ocasionan la muerte, se cuentan animales como los gusanos, las lombrices, el sapo y el bujeo, los cuales son introducidos en el cuerpo de la víctima” (Mosquera 2009, 192). En los rastros, fluidos o sustancias se conserva una conexión tal con el cuerpo que se podría considerar que estos son concebidos como parte del cuerpo, aun después de que han sido desechados, o que, al menos por haber pertenecido a este, operarían como un vehículo para influirlo.

## Conclusiones

A partir de la revisión de un diverso y fragmentario archivo documental y etnográfico, se pueden trazar principios de inteligibilidad que operan en una serie de

nociones y prácticas corporales afrodescendientes en el Pacífico colombiano. En este artículo se abordaron algunos de los más evidentes, como el de los cuerpos en proceso, el de lo abierto y lo cerrado, el de lo caliente y lo frío, y el de lo divino y lo humano. Por supuesto que no son estos los únicos relevantes, ni mucho menos se limitan a la configuración de las corporalidades afrodescendientes, ya que las múltiples entidades del mundo, la terapéutica, la gastronomía, la sexualidad y hasta la brujería también responden en gran medida a estos principios de inteligibilidad.

En concepciones y prácticas más recientes y urbanas, entre los jóvenes y en sectores poblacionales que se considera han “perdido la tradición” o la “cultura”, también es posible trazar articulaciones con estos y otros principios de inteligibilidad. Los cuerpos de algunos miembros locales de los grupos armados, por ejemplo, se cierran para protegerse de las balas enemigas, apelando a un brujo que, mediante secretos asociados a lo humano, realice el trabajo. La brujería amorosa, que recurre a sustancias del cuerpo y fotografías, y a menudo utiliza la fuma del tabaco, es ampliamente conocida entre los más jóvenes en poblados urbanos como Tumaco. Las botellas balsámicas o curadas, algunas incluso objeto de emprendimientos de jóvenes con formación universitaria que las comercializan con turistas o en centros urbanos del interior del país, son concebidas con base en el principio de inteligibilidad de lo frío y lo caliente asociado al desempeño sexual de hombres y mujeres.

Estas nociones y prácticas corporales suelen escapar a los relatos etnicistas dominantes que les endosan a los afrodescendientes del Pacífico unas tradiciones y ancestralidades felizmente englobadas en ciertas nociones de cultura. La idea de configuración cultural como una lógica de la heterogeneidad, que no es estática y que no es ajena a los conflictos y relaciones de poder, es mucho más adecuada para visitar los archivos documentales y etnográficos asociados a los afrodescendientes del Pacífico colombiano.

Por lo tanto, la existencia de unos principios de inteligibilidad que habilitan una multiplicidad de nociones y prácticas corporales afrodescendientes en esta región puede ser teóricamente comprendida como expresión de una lógica de la heterogeneidad propia de una configuración cultural (Grimson 2011). Pensar en clave de configuración cultural, que probablemente ni se circunscriba a los individuos y poblaciones que asumimos como negras, supone retos teóricos y etnográficos que interrumpen los recurrentes cerramientos culturalistas y etnicistas.

## Referencias

- Alzate, María Paula.** 2017. “Corporalidades negras en Condoto, Chocó”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 59-81.
- Antón Sánchez, John.** 2022. *Antropología sobre el conocimiento tradicional en el Chocó*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Arango, Ana María.** 2014. *Velo que bonito. Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Arocha, Jaime.** 1999. *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ayala, Ana.** 2011. *Los ancestros y el patrimonio cultural en el Chocó*. Medellín: Mundo Libro.
- Bedoya, Luz Marina.** 2012. “Concepciones de las parteras negras sobre el embarazo, parto, puerperio y cuidados del recién nacido en el casco urbano de Guapi, Cauca”. En *Tabares* 2012b, 257-289.
- Bedoya, Luz Marina, Carolina del Cairo, Elizabeth Tabares y Mario Delgado.** 2012. “Entre la tradición y el cambio. El ojo y el espanto como percepción cultural de enfermedad en niños del municipio de Guapi, Cauca”. En *Tabares* 2012b, 225-242.
- Binder, Hildegard y Manuel Cerón.** 1971. “La religiosidad del moreno en la costa caucana del Pacífico”. Tesis de pregrado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.
- Burbano, Rosana.** 2012. “La construcción de la enfermedad en Guapi”. En *Tabares* 2012b, 291-304.
- Camacho, Juana.** 1998. “Huertos de la costa pacífica chocoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de las mujeres negras”. Tesis de maestría en Desarrollo Sostenible de Sistemas Agrarios, Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro, Aneg.** 2017. “‘Todo lo que entra al mar, sale’: nociones de cuerpo, vida y herencia en Nuquí y El Valle, Chocó”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 8-59.
- Citro, Silvia.** 2011. “Antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, editado por Silvia Citro, 17-58. Buenos Aires: Biblos.
- “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano”.** 2017. Informe inédito entregado a la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

- De la Torre, Lucía.** 1995. “El hecho religioso en las prácticas productivas tradicionales de la comunidad negra del medio Atrato chocoano: caso río Bebará”. Tesis de maestría en Desarrollo Rural, Facultad de Estudios Interdisciplinarios, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- . 2012. *Lo divino y lo humano en el territorio de los afrocolombianos: la representación y la sacralización del territorio tradicional*. Manizales: Corporación Universitaria Lasallista.
- Galeano, Paula.** 1996. “Alimentación y cultura entre los grupos negros del Pacífico sur”. En *Renacientes del guandal: los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga*, editado por Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo, 387-442. Bogotá: Biopacífico; Universidad Nacional de Colombia.
- Geertz, Clifford.** 1983. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Grimson, Alejandro.** 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Alejandra.** 2014. ““En el ombligo de toda cosa les echan’: ombligada y partes en las poblaciones negras del Medio Atrato”. *Revista de Estudios del Pacífico* 1 (2): 157-186. <https://revistas.uniclairetiana.edu.co/index.php/Pacifico/article/view/157>
- Hall, Stuart.** (1997) 2014. “El trabajo de la representación”. En *Sin garantías: trayectoria y problemáticas en estudios culturales*, 2.<sup>a</sup> ed., editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 489-525. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Irvine, Judith T. y Susan Gal.** 2000. “Language Ideology and Linguistic Differentiation”. En *Regimes of Language: Ideologies Politics, and Identities*, editado por Paul V. Kroskrity, 35-84. Santa Fe: School of American Research Press.
- Izquierdo Maldonado, Gabriel.** 1984. “El mundo religioso del afro-americano del litoral pacífico: ensayo e interpretación”. *Theológica Xaveriana* 71: 197-224. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25035/21601>
- Lévi-Strauss, Claude.** (1958) 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lobo-Guerrero, Miguel y Xochitl Herrera.** 1990. “Medicina tradicional y atención primaria de la salud: una experiencia en el río Andágueda”. *Boletín de Antropología* 7 (23): 95-119. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/341423>
- López, Omaira.** 2017. “Cuerpos encaminados en vida: aperturas y resistencias en el río Yurumanguí, Pacífico vallecaucano”. En “Concepciones de vida, cuerpo y herencia entre afrodescendientes del Pacífico colombiano” 2017, 82-127.
- Losonczy, Anne-Marie.** 1989. “Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral pacífico colombiano”. *Reverndi* 1: 49-54.
- . 1991. “El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negros colombianos del Chocó”. *América Negra* 1: 43-64. [https://www.academia.edu/6538837/America\\_Negra\\_Vol\\_1](https://www.academia.edu/6538837/America_Negra_Vol_1)

- . 1993. “De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico”. *Revista Colombiana de Antropología* 30: 38-57. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1708>
- . 1997. “Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporeité négro-colombienne”. *Cahiers d’Etudes Africaines* 37 (148): 891-906. [https://www.persee.fr/doc/cea\\_0008-0055\\_1997\\_num\\_37\\_148\\_1837](https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1837)
- . 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras del intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; IFEA.
- Meza, Carlos Andrés.** 2010. *Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas por pueblos afrochocoanos en la vía al mar*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Mosquera, Dante.** 2012. “Etnomedicina de los afrocolombianos y amerindios en el municipio de Pizarro”. En Tabares 2012b, 707-733.
- Mosquera, Sergio.** 2001. *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.
- . 2009. *Antropofauna afrochocoana: un estudio cultural sobre la animalidad*. Serie Ma’Mawu 11. Quibdó: Universidad Tecnológica del Chocó.
- Negret, Juanita y Catalina Gallego.** 2013. “Oro vivo: concepciones del oro en la minería artesanal en el Alto San Juan, Chocó”. Tesis de pregrado en Comunicación Social con énfasis en producción audiovisual, Facultad de Comunicación Social y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/14600/NegretGilJuanitaMaria2013.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Osorio, Carlos.** 2018. *Representaciones y epistemes locales sobre la naturaleza en el Pacífico sur de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Palomino, Lisandro.** 1998. “Mundo curativo, mágico y ritual del negro”. En *La gente de los ríos. Junta Patía*, editado por María Clara Llano, 172-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pavy, David.** 1967. “The Negro in Western Colombia”. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología y Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Peralta Agudelo, Jaime Andrés.** 2012. “De lo ‘doméstico/manso’ a lo ‘lejano/arisco’: un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro del Chocó”. *Antípoda* 14: 113-137. <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.06>
- Portela, Hugo y Sandra Carolina Portela.** 2018. *El arco, el cuerpo y la seña: cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Pulgarín, Javier.** 2017. *Atrato: el pildé y otros relatos*. Medellín: Uniclairetiana.
- Quiceno, Natalia.** 2016. *Vivir sabroso. Luchas y movimientos afrotrateños en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Quiroga, Diego.** 1994. "Saints, Virgins, and the Devil: Witchcraft, Magic, and Healing in the Northern Coast of Ecuador". Tesis de doctorado en Antropología, Departamento de Antropología, University of Illinois.
- Restrepo, Eduardo.** 1996a. "Cultura y biodiversidad". En *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 220-244. Bogotá: Cerec.
- . 1996b. "Economía y simbolismo en el Pacífico negro". Trabajo de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- . 1996c. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, editado por Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo, 243-348. Bogotá: Biopacífico; Universidad Nacional de Colombia.
- Revelo, Baudilio.** 2015. *Ritos de orillas: espiritualidad de las comunidades negras del Pacífico colombiano*. Cali: Universidad Libre.
- Rivas, César E.** 2000. *Tradición oral en el Chocó: mitos, supersticiones y agujeros en la sabiduría popular*. Medellín: Lealon.
- Rojas, Belkis.** 2020. "Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de mucuchíes". En *Antropologías hechas en Venezuela*, t. 2, editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías, 369-382. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Segovia, Yanett.** 2020. "La moral está en el cuerpo". En *Antropologías hechas en Venezuela*, t. 1, editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías, 621-635. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología.
- Serrano, Fernando.** 1994. "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de pregrado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Tabares, Elizabeth.** 2012a. "Las concepciones del cuerpo en la etnomedicina de los afrocolombianos de Guapi, Cauca". En Tabares 2012b, 187-207.
- , **comp.** 2012b. *Voces, perspectivas y miradas del Pacífico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Urrea Giraldo, Fernando y Alfredo Vanín Romero.** 1994. "Religiosidad popular no oficial alrededor de la lectura del tabaco, instituciones sociales y procesos de modernidad en poblaciones negras de la costa pacífica colombiana". *Boletín Socioeconómico* 28: 36-57. <https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/server/api/core/bitstreams/230ad2fe-1486-40e4-8286-9f5aec08fae0/content>
- Velásquez, Rogerio.** 1957. "La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología* 6: 216-218. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1792>

—. 1961. “Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó”. *Revista Colombiana de Folclor* 2 (6): 11-76.

**Zuluaga, Germán.** 2003. *Botella curada: un estudio de los sistemas tradicionales de salud en las comunidades afrocolombianas del Chocó biogeográfico*. Bogotá: Universidad El Bosque.