

Hacia la visibilidad de la cultura negra: Parentesco y matrimonio en Chocó

Lioba Rossbach de Olmos (Dr. Phil.)

Universidad de Marburg

Dirección electrónica: RossbachdeOlmos@web.de

Resumen. El artículo retoma el concepto de “invisibilidad” del negro, con el cual la antropóloga colombiana Nina S. de Friedemann criticó a mediados de los años 1980 la amplia ignorancia existente en el mundo occidental acerca del negro. Aunque en Colombia ha cambiado la situación y los negros se han vuelto visibles política y académicamente, aquellas preguntas que se ocupan de su cultura, en un sentido más estricto, han sido relegadas a segundo plano. El artículo ilustra lo anterior a partir de tres tiempos históricos donde los negros deberían haberse vuelto visibles, sin que esto ocurriera. Después se presenta la idea de una percepción diferente basada en los “estudios culturales” de David M. Schneider, que permite mayor visibilidad de la cultura negra. Posteriormente esta idea se aplica a los conceptos de matrimonio y parentesco tal como se han desarrollado entre los habitantes negros del Atrato medio en Chocó revelando un sistema social muy propio y original. Finalmente el artículo señala que a pesar de compartir muchos aspectos con la cultura dominante hispanoamericana, este sistema sólo se vuelve visible cuando el análisis parte de los conceptos propios de la cultura afrochocoana, haciéndola, de cierta manera, hablar.

Palabras clave: Chocó, parentesco, negros, afroamérica, medio Atrato.

Abstract. This article takes up the concept of “invisibility” of black people that was used by the Colombian anthropologist Nina S. de Friedemann in the middle of the 1980s to express her critique of the widespread ignorance about Blacks in the western hemisphere. Although in Colombia the situation has changed and Blacks have become politically and academically visible, issues dealing with black culture in a stricter sense continue to have a low profile. Despite the feeling of some younger anthropologists that the concept of invisibility raises the wrong questions, it has not lost validity. The article will illustrate this briefly for three historical periods when Blacks should have become visible but did not do so. A different type of perception will then be presented based on David M. Schneider’s “cultural studies” that —this is at least the idea— allows a better visibility of black culture. This idea will be applied to the concepts of marriage and kinship, in the specific forms developed by the people of the Middle Atrato River in the Chocó. This will reveal an own and original social system. Sharing many aspects with the dominant Hispano-American Colombian culture, this system will only become visible when the analysis starts from the own concepts of the Afro-Chocó culture, letting it communicate itself.

Keywords: Chocó, Middle Atrato River, Kinship, black people, afroamerican culture.

Zusammenfassung. Der Artikel greift auf das Konzept der “Unsichtbarkeit” des Schwarzen zurück, mit dem die kolumbianische Anthropologin Nina S. de Friedemann um die Mitte der 1980er Jahre die breite Unkenntnis über den Schwarzen in der westlichen Welt kritisierte. Obwohl sich die Situation in Kolumbien geändert hat und die Schwarzen politisch wie akademisch sichtbar wurden, sind dabei Fragen, die sich im engeren Sinn mit ihrer Kultur beschäftigen, ins Hintertreffen geraten. Auch wenn einige jüngere Ethnologen meinen, dass das Konzept der Unsichtbarkeit die falschen Fragen aufwirft, hat es seine Gültigkeit nicht eingebüßt. Der Artikel will dies kurz anhand dreier historischer Beispiele

illustrieren. Danach stellt er eine andere Art der Wahrnehmung vor, die auf David M. Schneiders "cultural studies" basiert und —so wird wenigstens angenommen— ein bessere Sichtbarkeit der schwarzen Kultur ermöglicht. Diese Idee wird auf die Konzepte von Ehe und Verwandtschaft angewandt, wie sie sich bei den schwarzen Einwohner des Mittlerem Atrato im Chocó entwickelt haben. Dadurch wird eine eigenes und originäres soziales System sichtbar. Weil es jedoch viele Aspekte mit der dominierenden hispano-amerikanischen Kultur teilt, wird dieses System nur sichtbar wird, wenn die Analyse von den eigenen Konzepten der afrochocoanischen Kultur ausgeht und sie gewissermaßen zum Sprechen bringt.

Schlüsselwörter: Choco, Mittel Atrato, Schwarzen, Afroamerikaner, Verwandtschaft.

Rosbach de Olmos, Lioba. 2004. "Hacia la visibilidad de la cultura negra: Parentesco y matrimonio en Chocó". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 376-397. Texto recibido: 23/01/2004; aprobación final: 13/07/2004.

Las siguientes deliberaciones recurren al concepto de la "invisibilidad" del negro con el cual la antropóloga colombiana Nina S. de Friedemann a mediados de los años ochenta, criticaba la amplia desatención que sufrían los negros por parte del mundo occidental.¹ Aunque se han dado cambios y los negros en Colombia se han vuelto visibles política y académicamente, aspectos importantes de su cultura siguen siendo desconocidos. Ha crecido el interés en la politización de su cultura² y la movilización étnica; de igual manera,³ el dramático aumento de la violencia en la región del Pacífico y otras partes del país ha llevado al aumento de estudios en derechos humanos.⁴ Sin embargo han quedado relegadas a un segundo plano aquellas cuestiones⁵ que tratan de la cultura de los negros en un sentido más estricto. Algunos antropólogos colombianos más jóvenes creen que la idea de la "invisibilidad" del negro, a pesar que afronta los problemas equivocados, no es por eso obsoleta.⁶ Esto se demostrará de manera ilustrativa a partir de tres ejemplos históricos que deberían haber posibilitado la visibilidad del negro, aunque eso no sucedió. Después se introduce una percepción diferente, la cual, se cree, permite mayor visibilidad de la cultura negra. Esta se basa en los "estudios culturales" de David M. Schneider y se aplica a los conceptos de parentesco y matrimonio tal como se han desarrollado entre los habitantes negros del curso medio del río Atrato en Chocó.⁷ Con esto se

1 Friedemann, 1984: 310.

2 Véase Wade, 1998.

3 Restrepo, 1998.

4 Misión de Observación, 2002.

5 Como por ejemplo los pocos estudios más antiguos de Friedemann, 1979; Córdoba L., 1983; Whittington, 1971; Losoncy, 1986.

6 Véase Restrepo, 1998: 342.

7 La base empírica de estas deliberaciones proviene de una investigación de campo de los años 1987 y 1988, la que he podido realizar gracias a una beca del Servicio Alemán de Intercambio y del Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior (ICETEX) y sobre todo gracias de una comunidad negra del medio Atrato que me brindó toda su hospitalidad.

revela un sistema social muy propio y original, el que a pesar de compartir muchos aspectos con la cultura dominante hispanoamericana, sólo se vuelve visible cuando el análisis parte de los conceptos propios de la cultura de los afrochocoanos, haciéndola, de cierta manera, “hablar”.

Por falta de datos comparativos de otras partes de Chocó nos concentramos en el medio Atrato, considerando la posibilidad de que los resultados sean válidos para el resto de la región.

Hecho y ficción: Pasado y presente de la invisibilidad del negro en Colombia

Como introducción a la problemática presentamos un texto literario. Este texto puede leerse como metáfora de la reticencia a los negros en el pasado, pero al mismo tiempo revela las consecuencias de esta reticencia en el presente. Se trata de un párrafo de la novela de Gabriel García Márquez *El general en su laberinto*, en la que narra el último viaje de Simón Bolívar de Bogotá a la costa caribe. En el relato hay acontecimientos en los que están involucrados algunos negros, los que sin embargo quedan invisibles. No se sabe, si el autor ha encontrado indicaciones correspondientes en sus pesquisas para la novela o si las ha inventado. De todos modos expresan una actitud que no refleja los recientes desarrollos en Colombia en que los negros en el contexto de la reforma constitucional del año 1991 han recibido mayor atención.⁸ En este hecho radica la importancia del párrafo porque reproduce implícitamente un concepto del negro, ampliamente difundido en el pasado, remontándonos más exactamente a la época de la independencia y la liberación de los esclavos a comienzos del siglo XIX. Así se dice sobre Simón Bolívar en el párrafo, que aquí reproducimos parcialmente:

De pronto, al final de una galería abierta a los vastos llanos azules, vio a Reina María Luisa sentada en el sardinel. Una bella mulata en la flor de la edad, con un perfil de ídolo, envuelta hasta los pies de un pañolón de flores bordadas y fumando un cigarro de una cuarta... “De parte de Dios o del diablo”, dijo, “¿qué quieres!”. “A ti”, dijo él. Sonrió, y ella había de recordar el fulgor de sus dientes a la luz de la luna. La abrazó con toda su fuerza, manteniéndola impedida para moverse mientras la picoteaba con besos tiernos en la frente, en los ojos, en las mejillas, en el cuello, hasta logró amansarla... El general se la llevó en vilo a la hamaca, sin darle tregua con sus besos balsámicos, y ella no se le entregó por deseo ni por amor, sino por miedo. Era virgen. Sólo cuando recobró el dominio del corazón, dijo: “Soy esclava, señor”. “Ya no”, dijo él. “El amor te ha hecho libre”. Por la mañana se la compró al dueño de la hacienda con cien pesos de sus arcas empobrecidas, y la liberó sin condiciones.⁹

8 También el año 1992 cuando se conmemoraron los 500 años del así llamado descubrimiento de América, creó condiciones favorables para la población negra.

9 García Márquez, 1989: 55 y ss.

El lector es testigo de cómo el libertador regala su amor a una esclava negra. Pero no se da cuenta de que se trata de un amor forzado, una violación. La escena está compuesta de una manera, que desvía la mirada de la esclava violada hacia al héroe Bolívar. El Libertador libera. El hecho de que de la liberación haya tenido lugar por medio de una acción forzada, no se percibe como acto violento. Queda el detalle sencillo y casi invisible, en el que la violación ha sido la condición para la liberación de la esclava. El amor del cual Bolívar dice que ha liberado a la esclava, no es un amor mutuo. Es un amor unilateral y de autocomplacencia que al Libertador le autosatisface.

Este detalle le da su relevancia al episodio, pues de igual modo en la historia real los esclavos quedaban invisibles, y la manumisión, la que se inició durante la guerra de la liberación, tenía rasgos de autocomplacencia. Para ilustrarlo, se mostrará brevemente en tres épocas históricas.

Lo mismo, por ejemplo, es perceptible en el famoso discurso de Angostura dado por Bolívar el 15 de febrero de 1819. El Libertador quien asumió una actitud negativa frente a la esclavitud, después de su regreso del exilio en Haití se expresó breve, pero decididamente en favor de la liberación de los esclavos, considerándola como una condición indispensable para una nación libre y soberana.¹⁰ Pero demostró al mismo tiempo una gran distancia del “objeto” de esta liberación. En su discurso, Bolívar se deshizo en reminiscencias a la antigüedad clásica, a Espartacus y a los Helotes. Sobre los esclavos vivos reales no dijo, sin embargo, ni una palabra. Además de la metáfora inspirada en la antigüedad clásica, su discurso causa la impresión de que la liberación de los esclavos era un compromiso del Libertador con su propia identidad y su visión política,¹¹ es decir, con el proyecto de independencia orientada por la Revolución Francesa y sus ideales burgueses, pero no un compromiso con los esclavos como seres humanos con sus propios deseos, aspiraciones y actitudes. Se les hizo bien a los esclavos, pero no se les preguntó lo que ellos consideraban bueno. Por medio de un monólogo con su propia utopía de independencia y no en un diálogo con los afectados, Bolívar construyó su imagen del esclavo que en gran medida determinó su política. De tal forma los consideraba a los esclavos tan enduccionados por su servidumbre, que creía evidente que no tuviesen miedo a la muerte. Consideró adecuado suponer que los esclavos estaban dispuestos a ganarse su libertad en el campo de batalla de la independencia¹² y, por esto mismo, conectar su destino con el de ella. El hecho de que existieran conflictos de intereses, por el hecho de que muchos patriotas eran dueños de esclavos, no repercutía en sus convicciones. Con su concepto del esclavo liberto, no solamente inventó un tipo de héroe nacional sino al mismo tiempo el prototipo del “nuevo ciudadano” de la república independiente y

10 Bolívar, 1986: 113.

11 Véase también Jaramillo Uribe, 1969: 80; Hernández de Alba, 1956: 48; Posada, 1933: 48 y ss.

12 Bierck, 1953: 369.

tomó las medidas necesarias para que no chocase con la realidad: Hizo restringir la libertad, la que anteriormente por medio en un decreto había concedido a los esclavos, admitiéndola solamente a aquellos esclavos que con arma en mano apoyaban la causa de los patriotas. ¿No hace pensar eso, acaso en un acto de autocomplacencia y violación con liberación posterior?

Un segundo caso nos revela otra dimensión de la invisibilidad proveniente de la propia antropología colombiana, la que tampoco prestó mucha atención al negro como ser autónomo y —lo que es más importante para la antropología— como creador y portador de cultura, el negro fue, en el mejor de los casos, objeto de actos autocomplacientes de la sociedad que le rodeaba. Esto puede verse en el caso de Gregorio Hernández de Alba y su bosquejo sobre la esclavitud, el cual escribió con motivo del primer centenario de la liberación de los esclavos en Colombia. Por un lado, es un mérito de este representante de la primera generación de antropólogos colombianos haber hecho referencia a la población negra del país.¹³ Por el otro, sus deliberaciones tampoco se basaron en el punto de vista de los esclavos y negros, sino que asumieron la perspectiva del resto de la sociedad. El autor reflexionó sobre la importancia de los negros para la nación colombiana, consideró la manumisión fundamental y constitutiva para la conformación de la nación y siguió con esto la tradición de Simón Bolívar y su idea de la liberación de los esclavos como cuestión concerniente a la identidad de la nación soberana.

Es posiblemente útil recurrir a la identidad de la nación recordando, por ejemplo, las influencias afroamericanas en sus costumbres de música, baile y comidas. De allí tal vez es más fácil derivar el interés hacia los negros mismos. Sin embargo, vale preguntar ¿qué concepto antropológico se expresa a través de una reflexión sobre los negros orientada al esfuerzo por contarle a la nación algo sobre sí misma? Mientras que la sociología como ciencia que analiza la propia sociedad, debe ocuparse naturalmente de los componentes afroamericanos de la nación, debe esperarse de la antropología que se esmere en tomar la perspectiva del “otro” y comprender el mundo desde el punto de vista de él. En este caso, el gran poeta negro del siglo XIX, Candelario Obeso, con su poesía inspirada por las tradiciones orales de los negros del río Magdalena habría representado una perspectiva mejor o, a lo menos, alternativa. Solo que esta poesía no expresaba la participación del negro en la constitución de la nación, sino por el contrario, el retiro del negro de una sociedad que, tal como se expresaba en los versos del poeta, había dejado atrás la esclavitud pero no así la desigualdad social y reticencia racial.¹⁴ Además, puede fácilmente imaginarse, que la nación acepta o incluso celebra sus componentes afroamericanos, sin cambiar la tradición de la invisibilidad del negro.

13 Hernández de Alba, 1956.

14 Rossbach de Olmos, 2000: 124 y ss.

De una manera parecida se nos presentan los resultados de la reforma constitucional colombiana de 1991 y los consiguientes procesos legislativos para el reconocimiento de los derechos de las comunidades negras del Pacífico. A pesar de que las ventajas prevalecen sobre cualquier crítica, queda claro que la tradición de la invisibilidad no se rompió. Esto se volvió evidente, cuando el nuevo régimen legal buscó su orientación en la legislación indígena y no en la propia realidad de la cultura negra. Es por eso que hoy existe una copia de la legislación indígena en lugar de un régimen sui géneris. Tal vez con esto se desperdició otra posibilidad para darle visibilidad a la cultura negra. Además de las objeciones generales, existen desde entonces claros indicios de que los reglamentos legales de pertenencia colectiva de tierras no son solamente inadecuados para la cultura negra del Pacífico, sino también causantes de conflictos, pues, entre las comunidades negras del Pacífico existen tradicionalmente áreas territoriales de aprovechamiento común, pero paralelamente a la regla general de mantener un conjunto de tierras agrícolas dentro de un grupo familiar, existe también una fuerte tradición de pertenencia individual de la tierra.

A pesar de existir en la literatura un sinnúmero de representaciones e imágenes diferentes de los negros del Pacífico, imágenes provenientes de una selección de los miembros de la clase baja, desempleados con alta calificación o emigrantes, los negros fueron retratados en la ley solamente en relación a territorios colectivos, prácticas tradicionales y sostenibilidad ecológica, pero no en relación a la migración, el comercio o la poligamia, para las que tal vez, con mayor razón habría necesidad de regulaciones legales, al menos en esta parte del país.

El punto de vista del “otro”

Pero ¿cuál sería una manera adecuada de acercarse a la cultura de los negros de Chocó, para hacerla visible o hacerla hablar? Visto detalladamente, ni siquiera los estudios afroamericanos antropológicos han aportado mucho a clarificar esta pregunta. En vez de tomar el “punto de vista del nativo”, como se debería esperar de la antropología, esta subordinaba su objeto de estudio a las respectivas teorías actuales. Las investigaciones antropológicas sobre las culturas afroamericanas adolecían, en términos generales, de no tomar en consideración la opinión del afroamericano y de su cultura. Era indiferente si el haitiano negro daba alguna importancia al origen africano de sus antepasados; fueron los antropólogos quienes definieron que este origen fuese precisamente la clave para la correcta comprensión de la religión afrohaitiana. No importaba la apreciación del negro sobre su vida familiar, fueron los antropólogos quienes decidieron que se trataba de un fenómeno de clase baja o una adaptación ecológica cultural. De esta manera, así como el europeo anteriormente hizo supuestamente lo correcto al mandar al africano a América en calidad de esclavo, asimismo el antropólogo supo relatar lo correcto sobre el afroamericano.

Debe existir un punto de vista desde el cual sea posible acercarse más imparcialmente al negro americano y comprender mejor su cultura. Para este propósito son

útiles los “estudios culturales” del antropólogo norteamericano David M. Schneider, los que constituyen un intento de comprender una cultura ajena desde sí misma. Los “estudios culturales” no tienen sus raíces en los estudios afroamericanos, pero han sido tomados en cuenta por estos.¹⁵

Schneider entiende la cultura como un sistema de símbolos y significados que da sentido y motivación a las cosas. De acuerdo con sus convicciones relativistas, cada cultura particular debe constituir su propio marco de reflexión y no el meta-sistema científico. Schneider criticó las pretensiones universalistas de la ciencia occidental, las que consideró aplicaciones equivocadas de conceptos europeos a realidades extrañas. Al mismo tiempo consideró imprescindible incorporar a la ciencia, aquellas categorías de la cultura ajena que se está investigando. Con esto ubicó en un mismo nivel los sistemas de conocimientos científicos y los ajenos, e integró categorías de estos a la ciencia. En cierta forma, Schneider quería ejercer la ciencia en las categorías del “otro”. A diferencia de Claude Lévi-Strauss, no consideró suficiente atribuírsele al “pensamiento salvaje” ser lógico y coherente, también quiso introducirlo a la propia ciencia.

Los estudios culturales de Schneider requieren de nuevas capacidades para el estudio de la cultura extraña. La observación ya no puede constituir el método etnográfico preferido, la conversación y el diálogo ganan en importancia. El comprender la cultura desde sí misma es, sobre todo, un proceso hermenéutico o interpretativo, el cual pretende la comprensión del otro en sus propias categorías. El antropólogo no debe traducir la realidad extraña a las categorías tradicionales de su propia ciencia, sino identificar las categorías del otro, determinar su campo semántico y reconstruir el sistema de significados en que se basa.¹⁶

Con Schneider debemos despedirnos de definiciones generales y estar preparados para categorías contextuales, las que además son polisémicas. Las categorías culturales —trátase de un ancestro, la familia, la comunidad o el espíritu auxiliar del chamán— son construcciones culturales, las que solamente pueden comprenderse y definirse desde la respectiva cultura de donde vienen. Se criticó que Schneider no tenía categorías “metas” a su disposición, sin las cuales, como se dijo, no podría ejercerse la antropología como ciencia comparativa.¹⁷

Schneider consideró precisamente el parentesco, que desde siempre ha sido un objeto preferido de la antropología, una construcción eurocéntrica, la que con sus connotaciones en parte biológicas y en parte emocionales no existe como tal en otras culturas. Habló de la “doctrina de la unidad del género humano”.¹⁸ Esta se basa en la falsa suposición de que todas las culturas humanas tienen una teoría de procreación

15 Véase: Alexander, 1976, 1978, 1984.

16 Schneider, 1972: 48.

17 Véase Barnard/Good, 1984: 176.

18 Schneider, 1984: 119 y ss.

o consanguinidad, de acuerdo con la cual existe un tipo de relación especial entre el progenitor y el niño, entre este y la pareja procreadora, comentando además que las categorías genealógicamente definidas de madre, padre, hermano, etc. son comparables independientemente del contexto cultural específico, donde ni siquiera las posibles divergencias en culturas ajenas cambian el hecho de la existencia de una genealogía abstracta válida para todas las culturas humanas.

El hecho de que Schneider haya rechazado aplicar las categorías científicas establecidas a una realidad ajena y con ello posiblemente dividir categorías que desde la perspectiva del nativo no están divididas, es relevante para el estudio del afroamericano, pues se trata de confrontar una larga tradición de invisibilidad, con una representación desde lo propio. A continuación, esta idea se aplicará a las concepciones sociales negras del Atrato, tratando, después de unas descripciones generales de sus categorías relevantes de parentesco y matrimonio, basar el análisis en la lógica y la visión social de la cultura negra misma.

Matrimonio y parentesco en Chocó: Ciencia en las categorías del “otro”

Gabriel García Márquez ya en los años 1950 se dio cuenta de la importancia de la familia en Chocó. Como periodista, informó en aquel entonces sobre las protestas que se desarrollaron en contra de la posible desmembración de Chocó y su incorporación a los departamentos vecinos, la que finalmente no se efectuó. En este contexto escribió:

Si se penetra un poco más a fondo, se comprende que la gente del Chocó quiere su tierra y está aferrada a ella en forma radical y definitiva, porque están acostumbrados a saber que son una sola familia.... cada viajero come donde el primo de su tía, y duerme donde su cuñado o donde el cuñado de su cuñado. Cualquiera chocoano raizal que explore su ascendencia en más de dos generaciones, encuentra la manera de ser pariente de su vecino. Y si no lo es, tampoco importa; porque tarde o temprano tendrá la oportunidad de ser su compadre. Esa es la clave del ya proverbial nepotismo del Chocó. El pacto político que acaba de suscribirse (de no desmembrar el Chocó) es, por eso, más que un pacto político, una reconciliación familiar.¹⁹

Todo esto parece ser correcto, sin embargo la pregunta de si el cuñado del cuñado cuenta realmente como pariente y forma parte de la familia: es un tema que merece una reflexión más detallada.

En cualquier caso la “familia” fue inscrita en la Ley 70 de 1993. Está mencionada en el artículo 2 que contiene las definiciones relevantes de la ley y que dice en el párrafo 5 sobre la “comunidad negra” que es “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana”. No se ha basado esta definición en una unidad geográfica o política sino en la familia.²⁰ La familia es por eso el objeto legal, que goza de la

19 García Márquez, 1978: 152 y ss.

20 Véase Congreso de Colombia, 1993.

propiedad colectiva de la tierra. Es además una de las categorías culturales propias de los chocoanos cuyo entendimiento permite un acceso a su cultura como sistema de símbolos y significaciones.

También en las orillas del río Atrato, donde los descendientes de esclavos de minas de oro viven en sus pueblos de la agricultura, pesca, caza y del lavado de oro, la vida social gira en torno a la “familia”. A primera vista esto no parece espectacular, porque la familia en otras partes de Colombia también asume una posición importante. Con la familia de la Colombia mestiza, la familia del Atrato comparte varias características, como por ejemplo la terminología de parentesco y el principio bilateral. Pero hay también detalles diferentes y diferencias en los significados, los cuales a primera vista parecen insignificantes, pero a la larga parecen asemejarse al “efecto mariposa” de la teoría del caos.

Como introducción al problema, puede servir un párrafo del trabajo del antropólogo norteamericano James A. Whittington,²¹ el cual ha sido durante muchos años el único estudio sistemático de parentesco sobre los negros en Chocó. Whittington nos conduce al centro del problema cuando nos dice sobre la familia chocoana:

Chocoanos use the term familia in much the same fashion as the word family is used in English... familia may designate: (1) a group composed of parents and children (e. g. El marido jefe de la familia) (2) a group of relatives and their dependents constituting a domestic unit (e. g., a polygynist describes his domestic arrangement: Tengo dos familias; la una aquí y la otra para arriba) (3) a patrilineal lineage (e. g., Él es de la familia Ospina) (4) a roughly defined cognatic group, frequently including affines (e. g. La familia mía es de Neguá; él no es familia conmigo porque el marido de una tía no es familia)²²

Whittington habla de la ambigüedad del término “familia”, cuyo sentido debería desprenderse del contexto específico. El hecho de que esta ambigüedad exista en diferentes idiomas, ha llevado a los antropólogos que estudian el parentesco, a introducir términos más exactos. También Whittington persiguió el objetivo de traducir las categorías chocoanas a las categorías científicas precisas. Tal exactitud sería sin embargo, lo equivocado para el presente caso, pues sería exactamente lo que llevaría a la división de categorías que no existe entre los chocoanos. Lo que interesa aquí son exactamente los perfiles de las unidades culturales chocoanas, aún si son ambiguas desde un punto de vista de la antropología del parentesco. El problema lo revela la misma cita de Whittington. Allí un poligenista habla claramente de “ambas” familias, las que Whittington junta en una unidad familiar. En la última frase el informante hace entender al antropólogo que el marido de una tía no forma

21 Whittington, 1971.

22 Whittington, 1971: 167.

parte de la “familia”. Indiferenciadamente Whittington lo definió basándose en el marco genealógico establecido como pariente afín y lo incluyó al grupo definido en forma general como cognaticio, el que los chocoanos supuestamente llaman “familia”. Esta afirmación es posiblemente correcta, de acuerdo con la concepción tradicional antropológica, pero es contraproducente para la comprensión de la cultura afrochocoana.

De acuerdo con el entendimiento de los atrateños, a la familia se le puede adscribir el significado de la “familia nuclear”, designación que le da la antropología de parentesco a la tríada padre, madre y niño(s). Pero los atrateños no usan con frecuencia el término “familia” en este sentido. A B. un joven de 23 años padre y marido, tuvo que ponerse este significado en la boca para que confirmara: “Sí, esta es una familia. Tres personas, padre, madre, niño es una familia”.²³

El concepto, que más se asemeja en el Atrato a la idea antropológica de la familia nuclear es “mi casa”, o sea el lugar donde el individuo vive y que es parecido al hogar científico. Pero “casa” no tiene, como en el mundo de la ciencia occidental, su equivalente opuesto en el “trabajo” o las “vacaciones”,²⁴ sino en la “calle”, la que se puede traducir como “fuera de casa”. Ambos conceptos corresponden a un simbolismo que se puede relacionar con el ámbito masculino. La calle está concebida como espacio masculino. “Calle” es el estrecho paseo de la orilla del pueblo entre el río y las casas. Aquí los hombres se encuentran diariamente en la tarde después del trabajo para jugar naipes y dominó. Aquí se reúnen para intercambiar novedades o hablar sobre acontecimientos políticos, mientras que las mujeres se juntan a solas en la entrada de una de las casas.

“La mujer es de la casa, y el hombre pertenece a la calle”, dijo Carlos decididamente. Sin embargo, sería equivocado entender esta expresión como una exclusión social. Las mujeres pueden pasar mañanas enteras afuera de la casa lavando ropa en la orilla del río, la que continúa directamente después de la calle. Lo que interesa aquí es la relación entre los géneros, lo que implica para la mujer obligaciones frente a su propia “casa”. Ella “ha cogido obligación” es la expresión para decir, que la mujer se comprometió a ser fiel con un hombre y que va a cuidar de los hijos que nazcan de este matrimonio.

Otro significado de la familia es cuando el término “familia” es usado con relación a los hijos de la pareja. Alguien que dice “tengo familia”, expresa que tiene hijos a quienes criar y cuidar. Sobre la pregunta si una pareja sin hijos conforma una familia, no existe opinión clara, pues hasta cierto modo es el nacimiento de un niño lo que constituye “familia” entre los dos padres y los relaciona de nueva manera. “Luisa es la madre de mis hijos”, diría Carlos para explicar la relación con su mujer. Esto hace evidente, que “familia” connota más una relación que un grupo de

23 Entrevista con Mena Chala, 1988.

24 Véase Schneider, 1980: 45 y ss.

personas. Es a través de los hijos que se constituye una relación de familia entre la pareja, si se quiere, se crea tal relación.

Con esto se ha tocado un tema lo suficientemente importante para detenerse un instante en él. La procreación tiene lugar, de acuerdo con los conocimientos occidentales, durante el acto sexual de un matrimonio o una pareja que no constituye un matrimonio. Dejando de lado la partenogénesis y la fertilización in vitro, el acto sexual ha sido desde siempre para la ciencia la condición fisiológica y biológica de la familia y el parentesco. Ahora bien, en el Atrato no hay ninguna teoría de procreación que sea distinta. Pero sí hay diferencias en la acentuación y el peso de la parte biológica en relación a la social. La concepción occidental tiene la idea que la mujer está en condiciones de parir hijos por su fisiología. Es por eso que ella puede voluntariamente o involuntariamente, como realización de la relación matrimonial, como expresión del amor a su marido o como madre soltera parir niños. La concepción de la mujer en la cultura atrateña es diferente. Punto de partida es la idea, que la naturaleza se impone y se hace respetar en los contextos humanos. La naturaleza no es un mundo aparte de la cultura ordenada por leyes propias, la que existe para que el hombre la amanse, controle o domine, sino ella tiene presencia dentro de la cultura y reclama su propio derecho. La naturaleza no es un objeto de sumisión y la sumisión de la naturaleza no es ningún acto de la cultura, sino la naturaleza y la cultura coexisten y se toleran mutuamente. A esto corresponde la idea de una necesidad fisiológica del organismo femenino de parir niños, la que la cultura reconoce. A esto corresponden también conceptos medicinales, los que tienen que ver con la sangre y los líquidos corporales. El parto y la correspondiente pérdida de sangre son considerados como un acto de purificación del cuerpo. Para la mujer la esterilidad es un problema social y físico en sí, pero al mismo tiempo perjudica el cuerpo femenino. La esterilidad misma es considerada como enfermedad, pero trae como consecuencia otros malestares adicionales. A ello corresponde la idea, de que los niños son algo natural. No existen, por eso, circunstancias por las cuales se criticaría a los adultos por tener hijos. No existe el concepto de ilegitimidad, a los niños no se les discrimina por las condiciones de su nacimiento, los niños nacidos fuera de matrimonio no sufren perjuicios en su estatus y sus derechos legales. Ellos forman parte del ámbito que la naturaleza reclama para sí y del que el atrateño concede a la naturaleza.

Existe otro contexto en el que se habla de la "familia". Este en última instancia es el más importante, se dice "soy familia con..." o "hago familia con..." o también solamente "somos familia". Estas expresiones corresponden aproximadamente a lo que en otras palabras sería "soy pariente de...". Lo importante es que los atrateños en la categoría "familia" suprimen la división de familia y parentesco, es decir, que denomina a parientes fuera de la familia nuclear (por ejemplo primos o tíos) como familia. El uso del término "pariente" en el Atrato no es muy frecuente, se le identifica con los "parientes lejanos" de tercer o cuarto grado, los que en un sentido exacto etnológico ya no constituyen "familia".

Los antropólogos que estudian el parentesco, denominarían la construcción cultural de la familia atrateña “grupo cognaticio”, y esto no sería falso. También se podría hablar de la parentela personal, la que conforman todos los descendientes de los ocho bisabuelos de una persona. En cualquier caso, el ego en el Atrato calcula sus relaciones de parentesco por la línea de ambos padres. La diferenciación de “por el lado materno” y “por el lado paterno” se hace frecuentemente y esta se vuelve importante cuando se trata de clarificar la relación con los hermanastros y medios hermanos. Pero también en otros contextos la reconstrucción de la relación de parentesco por el lado paterno o materno es un ejercicio permanente, tratándose tanto de los antepasados que una persona tiene en común con la otra, como de los derechos heredados sobre ciertos terrenos o de la relación que uno tiene con una persona recientemente fallecida. Uno “es familia” con otro, pero lo es por parte de la mamá o por parte del papá.

Los hermanos se diferencian entre hermanos carnales (“hermanos de padre y madre” o “hermanos de matrimonio”²⁵) y medios hermanos (“hermano/hermana de padre” [FS, FD]²⁶ o “hermano/hermana de madre” [MS, MD]²⁷). La antropología de parentesco hace una distinción entre “hermanos medios” de familias poliginicas y “hermanastros” de nuevas familias (después del divorcio o de la muerte de uno de la pareja).²⁸ Los atrateños no desconocen esta distinción, sino que tratan y denominan medios hermanos y hermanastros de la misma manera.²⁹ Ellos llaman a sus hermanos carnales, a sus medios hermanos y a los hermanastros “hermano/hermana” o los llaman con su nombre o su apodo. El término “hermano/hermana” es al mismo tiempo un término apelativo muy común entre personas de la misma generación. La relación entre hermanos está considerada como de igual a igual, lo cual es solidario, suponiendo que la relación entre hermanos carnales es más estrecha que la relación entre medios hermanos y hermanastros.

Alrededor de los hermanos medios hay ideas muy particulares sobre el incesto. Una relación incestuosa entre padre e hija o madre e hijo se considera inconcebible,

25 “Hermanos de matrimonio” es el único término de parentesco en que se usa la categoría “matrimonio” explícitamente.

26 A partir de este párrafo se introducen las abreviaciones antropológicas para los distintos parientes. Vienen de los términos respectivos en inglés:

Padre	F(ather)	Hermana	Z (for sister)	Esposo	H(usband)
Madre	M(other)	Hijo	S(on)	Esposa	W(ife)
Hermano	B(rother)	Hija	D(aughter)		

27 Hermanos medios no se dejan representar con las abreviaciones establecidas. Esto es un índice claro del eurocentrismo de la antropología de parentesco porque solo tiene presente los hermanos carnales de los matrimonios estables de por vida.

28 Barnard/Good, 1984: 120.

29 Los llaman “hermanastros”.

o sería una razón para suponer que el padre es enajenado mental o alcohólico.³⁰ Lo que sí se puede imaginar es una relación incestuosa entre hermanos medios de sexo diferente, si se cree que los involucrados desconocen su relación de parentesco. Uno de los hermanos medios fue concebido tal vez fuera del matrimonio e involuntariamente, ninguno de los dos sabe de la relación que les une porque la madre no les ha comunicado el nombre de su padre o porque este no reconoció la paternidad. Los niños crecen uno separado del otro sin conocer sus dos padres. Entonces el destino quiere, así dicen los atrateños, que los medio hermanos de género diferente se encuentren y entren en una relación amorosa. Sólo a través de algunos adultos que conocen el caso, se enteran de su relación de parentesco. Son verdaderas tragedias, las que se dice, se han desarrollado entre medios hermanos.³¹ Como culpables se considera a los padres, que deberían reconocer públicamente su paternidad o maternidad respectiva, para mantener el orden social.

Con los parientes del tercer grado de la línea colateral “termina la familia”, se dice. Los primos del tercer grado ya “no son nada” a pesar de que esto depende también de la relación emocional y de la cercanía social. Por otro lado, se puede “renovar la familia”. Así lo llamó Rafael al explicar que se había casado con Videla, una prima de segundo grado. Un matrimonio entre primos segundos es visto generalmente como problemático, aunque no completamente prohibido. Los niños conjuntos de Rafael y Videla representarían entonces la expresión viva de la “familia renovada”, que ya estaba por desaparecer.

En la línea directa son los cuatro grados de ascendencia y los cinco grados de descendencia los que forman parte de la “familia” del ego. Después se pierde la “familia”. Los parientes de la generación ascendiente que conforman la familia son los padres del ego, así como los hermanos de los mismos: Son “padre” [F], “madre” [M] o los “padres”. No se usan muchas expresiones cariñosas para dirigirse a los padres, predominando el respetuoso “papá” y “mamá”. Aparte del término “hermano/a”, “tío” y “tía” son los términos relativos más ambiguos que se encuentran en el Atrato. “Tío” no se usa solamente para el hermano del padre y de la madre (FB, MB) y “tía”, no es exclusivo para designar la hermana del padre y la madre (FZ, MZ) sino que también parientes lejanos o vecinos mayores son tratados como “tío” y “tía”. Se distinguen los unos de los otros clarificando que los primeros son “tíos carnales”. El término relativo “papá tío” o “mamá tía” expresa una combinación de respeto y cercanía social, que merecen solamente los tíos “verdaderos”.

En la siguiente generación de ascendientes se encuentran los abuelos (FF, MF) y abuelas (FM, MM) y se les llama “abuelo” y “abuela”. Para los hermanos de ellos se usan los términos “tío abuelo” (FFB, FMB, MFB, MMB) y “tía abuela” (FFZ, FMZ, MFZ, MMZ). Existe la tendencia del ego a llamar a todos los parientes a partir

30 Whittington, 1971: 186 y ss.

31 Véase Martínez de Varela, 1980.

de la segunda generación ascendiente “abuelo” o “abuela”, a pesar de conocerse términos más exactos como “bisabuelos” y “tatarabuelos”.³² También estos últimos forman parte de la familia, la que se pierde con los tatarabuelos.

La terminología atrateña tiene una peculiaridad, a pesar de que en términos generales sigue el modelo de la terminología hispana: es el término que usan para los descendientes del ego de la quinta generación descendiente, la que lleva el nombre “chojlo” y representa el último miembro de la “familia” del ego. El término no corresponde a términos de parentesco hispanos conocidos. Después de “chojlo” viene, así dicen los atrateños, solamente la “palizada”. El significado viene de los trozos de árboles que bajan por el río cuando sus aguas están crecidas. De la misma manera como la “palizada” en el río, la familia se pierde en las generaciones.

El trato entre personas de generaciones diferentes es uno de los temas que de inmediato hace pensar a los atrateños mayores en la decadencia moral. El pasado se recuerda como temporada del respeto mutuo, es decir cuando los mayores sabían hacerse respetar y los jóvenes les brindaban respeto. En este contexto se hace sentir también el diablo, el que en tiempos antiguos representaba en el medio Atrato un factor de orden en el trato de los jóvenes con los mayores.

El diablo es una figura oscura. Se presenta inesperadamente, puede cambiar su apariencia física y aparece como cualquier persona conocida o desconocida. Solamente sus pies, que están en posición inversa, indican claramente quién es. El diablo parece mantener una relación específica distinta con los hombres, mujeres y niños. En relación con los niños el motivo central es la falta de respeto. Se dice que el diablo antes se hubiera llevado personalmente a los niños que faltaran el respeto a los mayores. Por el otro lado, el diablo no tenía posibilidad de intervenir donde había respeto. Un símbolo que representa el mantenimiento del respeto, así como el diablo representa la falta del mismo, es el “rejo de vaca”. Se trata de un látigo de cuero que todavía en la actualidad es usado para el castigo corporal de los niños. De él se dice, que no debe faltar en ninguna casa porque el diablo lo detesta y le mantiene alejado de la casa. El diablo y el rejo de vaca son símbolos que representan el trato social entre las generaciones.

Existe otro concepto de miembro de familia que pertenece a otro contexto. Se trata de los “familiares”; estos son un tipo de espíritus auxiliares, que los ancianos en tiempos antiguos sacaban en las semanas de cuaresma del palo de un árbol y que a su vez les ayudaban en sus trabajos duros. Su dueño estaba obligado a cuidar al “familiar” como a un miembro de su hogar y a proporcionarle comida, que consistía en la mayoría de los casos en tierra, metales o trapos viejos. Las mujeres, debe añadirse, preferencialmente no tenían contacto con el familiar. Al “familiar” anteriormente también se le ha denominado “compañero”.

32 Whittington, 1971: 171.

Hasta el momento se han presentado solamente aquellas categorías con sus respectivos significaciones y símbolos, que corresponden a los parientes consanguíneos. Siguiendo el modelo genealógico, faltan aquellos parientes del ego que se conocen como parientes afines o políticos, es decir aquel núcleo de personas con las que un ego mantiene una relación que se basa de una u otra manera en una relación matrimonial, sea la propia del ego o la del papá, de la mamá o de la hermana. Además del propio cónyuge de una persona, que en el Atrato se llama “marido” (H) y “mujer” (W) y solamente en casos excepcionales “esposo” (H) y “esposa” (W), debe pensarse en la “cuñada” (HZ, WZ) y el “cuñado” (HB, HZ), el “suegro” (HF, WF) y la “suegra” (HM, WM). Debido a la existencia de la poliginia y las frecuentes separaciones de parejas hay que incluir los “entenados” (HS, WS) y “entenadas” (HD, WD) a esta categoría de personas. Pero a todos ellos, los atrateños no los consideran parte de su familia. No niegan que existe una relación especial que incluye cercanía social o por el contrario roces. Además, los cuñados son las personas preferidas cuando se trata de buscar un padrino para el hijo recién nacido y, por ende, un compadre. Sin embargo, la relación existe por el solo hecho de que se trata del hermano o de la hermana del propio cónyuge o, mejor dicho, de la hermana/hermano de la mamá o del papá de los hijos del ego. Pero uno no es “familia” con estas personas. “Con mi cuñado no soy nada”, insisten los atrateños.

En el Atrato hay una división estricta entre parientes consanguíneos y afines o políticos, la que no ha sido tomada en consideración por la antropología hasta el momento; es oportuno mirarla más detenidamente.

En las anotaciones etnográficas de la autora se encuentra la secuencia de una entrevista muy interesante, en la que la antropóloga preguntó a un atrateño sobre los parientes políticos. El modelo genealógico establecido choca con las categorías atrateñas. Surgen malentendidos, lo que al mismo tiempo ofrece una clave para la comprensión.

- Antropóloga: Marilí (la mujer del entrevistado) tiene una hermana.
 Entrevistado: ¿Marilí? ¡Sí!
 Antropóloga: Esta hermana es su cuñada.
 Entrevistado: Es mi cuñada.
 Antropóloga: ¿Pero es familia con usted, o no es familia?
 Entrevistado: ¿Ella? Ella, ella... yo soy familia con la mamá.
 Antropóloga: ¿Con la mamá de su cuñada?
 Entrevistado: Sí, somos primos segundos... y la hija, pues la hermana de Marilí, es mi sobrina...
 Antropóloga: (Algo perdida e irritada hace un nuevo intento) Pero digamos que no fuera así. Sino que usted se casara con otra persona con quien no tiene nada de familia.
 Entrevistado: Ah ya.

- Antropóloga: ¿Entonces la hermana de su mujer sería su cuñada?
 Entrevistado: ¡Sí, mi cuñada!
 Antropóloga: ¿Y esto qué es? Esta sería su pariente, sería familia con usted?
 Entrevistado: ¿La cuñada mía?
 Antropóloga: ¡Aha!
 Entrevistado: ¡No!
 Antropóloga: ¿Y los hijos de ella?
 Entrevistado: ¿Con los míos?
 Antropóloga: No, con usted.
 Entrevistado: ¡No!
 Antropóloga: ¿Pero con su mujer sí?
 Entrevistado: Con Marilí sí. Son sobrinos de Marilí.
 Antropóloga: ¿Pero usted, para el hijo de su cuñada, no es tío?
 Entrevistado: No, no somos nada. Es que... los que sí son mis sobrinos, son los hijos de (mis hermanos) Ernesto, los de Etanucho, los de Miguelina, estos sí, sí son mis sobrinos. Pero los de mi cuñado no, no, nada. Son sobrinos de la mujer que tengo, son sus sobrinos...
 Antropóloga: ¿Y su mujer, es su familia?
 Entrevistado: ¿Marilí? Viene siendo mi sobrina, hija de prima segunda.³³

La transcripción de la entrevista, que no es fácil de leer, presenta una antropóloga que trató de iniciar con el entrevistado una conversación sobre la parentela política. Pero éste no dejó pasar ninguna oportunidad para resaltar las relaciones consanguíneas, es decir las de la “familia”. El hecho de que la mujer del entrevistado era al mismo tiempo una pariente lejana suya (sobrina de tercer grado) complicó la situación más. Cuando la antropóloga quería saber si el entrevistado consideraba a su cuñada parte de su familia, el insistió en las relaciones consanguíneas conectadas e ignoró las relaciones afines. Y esto se repitió todas las veces en las que se tocó el tema. Cuando la antropóloga le preguntó acerca de su relación con los hijos de la cuñada, él llevó la conversación a la relación que tienen estos niños con sus propios hijos, siendo ellos primos por su cuñada que es la hermana de su mujer. Apenas se podía llegar a una base de entendimiento común. El entrevistado explicó que no creía estar en una relación de parentesco con su cuñada y con los hijos de ella. Y como si no fuera suficiente y como el entrevistado quería insistir en su punto de vista, dijo que era su prima cuando la antropóloga le preguntó, si su mujer formaba parte de

33 Entrevista del 25.5.1988.

su familia, resaltando nuevamente la relación consanguínea que le une a su mujer y no la matrimonial.

No puede haber una prueba más evidente de que los atrateños no incluyen en su construcción cultural “familia” a los parientes afines. Mientras que los parientes consanguíneos de un ego son dentro de ciertos límites su “familia”, los parientes afines definitivamente no lo son. El “pariente político” no cuenta como “familia” y una categoría nativa que incluya tanto a los parientes consanguíneos como a los afines, de la manera como lo conocemos de la “parentela”, no se usa entre los negros del Atrato medio.

A esta concepción de parentesco corresponde la convicción de los atrateños para quienes las relaciones que se basan en la afinidad no son muy importantes. No solamente que el atrateño “no es nada” con sus parientes políticos, sino que tampoco le da mucha importancia al matrimonio que es la base de las relaciones afines.

Preguntando por su estado civil, muchos atrateños adultos contestarían ser “solteros”, aun cuando la pareja con la que viven y tienen hijos estuviera presente. Insistirían que por no haberse casado ante la ley no tienen esposo o esposa. El tono cambiaría al usar una terminología diferente. De tener una “mujer” respectiva, un “marido” afirmaría también que hay casa e hijos. Pero “casarse” solamente sería una opción para la vejez o situaciones extraordinarias. Es efectivamente el casorio formal al que se refieren los atrateños. A ello tienen muchas reticencias y lo identifican con ciertas ideas y conceptos.³⁴ Estas convicciones son tan difundidas en el Atrato que parecen influir también en los levantamientos demográficos nacionales. Las estadísticas oficiales del pasado demostraban un porcentaje exageradamente alto de solteros en la población adulta.³⁵

Desde comienzos del siglo xx, existen pruebas escritas del rechazo del casamiento formal por parte de los chocoanos, y es de suponer que este rechazo data de tiempos más remotos. Después de 1908, los misioneros claretianos durante sus viajes anuales habían estado siempre en condiciones de bautizar a un gran número de niños recién nacidos. Pero casar a los padres de los bautizados, era casi imposible. “Los chocoanos de los ríos no niegan su mal estado”, dijeron los misioneros, “pero tienen de Dios una idea tan absurda y al mismo tiempo tan metida en su inteligencia que no pueden convencerse de que los eche al infierno por una cosa tan insignificante y tan ordinaria según ellos, como el que un hombre y una mujer, llegada su pubertad, se unan”.³⁶

Pero sí existen conceptos que expresan lo que se conoce generalmente como matrimonio. Sólo que la institución del matrimonio, que se contrae en el Atrato sin mayores ceremonias y solamente porque la pareja se establece en una casa común, está categóricamente dividida en una concepción masculina y una femenina.

34 Whittington, 1971: 228.

35 Consejo Nacional s. f.: 77, Contraloría, 1943: 163.

36 Gutiérrez, 1924: 161.

Del hombre se dice que “coge mujer”. Carlos ha “cogido” a Luisa como mujer cuando ella tenía catorce años, es la manera de expresarlo. “Coger mujer” tiene amplias implicaciones que están relacionadas con ser adulto y asumir responsabilidades masculinas. El hombre debe estar en condiciones de mantenerse a sí mismo y a su familia con el fruto de sus propias manos y ya no depender de los padres. Para dar un ejemplo, explica don Pablo, el hombre debe saber manejar el machete. Debe ser capaz de rozar el monte desde las 8 de la mañana hasta las 4 de la tarde, o de ganar un jornal entero con el propio trabajo. En lo que se refiere a la caza o la pesca existen “normas” parecidas. “Coger mujer”, implica entonces que un hombre sea capaz de realizar los trabajos que son necesarios para el mantenimiento de la mujer y los hijos conjuntos.

“Tener compromiso”, se dice en el Atrato cuando la mujer se casa. Mientras que de los hombres se exige el cumplimiento de ciertos requisitos corporales y materiales para comprobar su capacidad matrimonial, en el caso de la mujer, se reclama fidelidad y respeto a ciertas reglas de comportamiento. La mujer se decide por un hombre, lo cual indica que “tiene compromiso”. El matrimonio en el sentido que se le da en el Atrato se basa en una división de derechos y obligaciones asimétricos. Parecería que existieran dos versiones, una femenina y otra masculina. También se lo puede expresar de otra manera, o sea que existe una fuerte división de la vida social en un ámbito masculino y otro femenino, lo cual tiene sus implicaciones “muy adentro” de la vida matrimonial, utilizando los conceptos empleados por los atrateños.

Existe un alto porcentaje de divorcios en el Atrato. Preguntando por las razones, difícilmente se recibe una respuesta más informativa que aquella de la pareja que peleaba mucho, que no se entendía o que se separaron “así”. Por un lado, estas respuestas expresan correctamente la relativa facilidad con que la pareja se separa. Por otro lado, cierto conocimiento del pensamiento social chocoano puede ayudar a profundizar la reflexión. Para esto sería oportuno no tomar el matrimonio estable de por vida como punto de comparación, dado que en tanto ideal europeo ha sido siempre tomado como norma en los estudios antropológicos de parentesco, especialmente de sociedades afroamericanas. Sería por lo contrario propicio tomar el matrimonio atrateño como algo inestable por principio, siendo esta inestabilidad la norma. Preguntando por las condiciones bajo las cuales el matrimonio alcanza más estabilidad, las respuestas son entonces más claras y es evidente que el matrimonio se vuelve más duradero con el aumento del número de hijos comunes y años compartidos. Pero esto significa también que el divorcio es más una regla que una excepción, y que los atrateños consideran la relación hombre-mujer como algo frágil de por sí.

Esto es lo que se puede entender de las deliberaciones atrateñas sobre el carácter de los géneros. No se refiere en primer lugar a cuestiones legales, las que para la antropología del parentesco siempre han sido centrales frente a las cuestiones de matrimonio. De lo que se trata, es más bien que el hombre de acuerdo con el pen-

samiento atrateño “está hecho para la calle” y que la mujer está obligada a ser fiel, lo que no impide que tenga relaciones amorosas secretas.

En el Atrato medio existe una tradición oral de cuentos y chistes que contienen motivos y detalles sobre los géneros. Hay un cuento que se presta muy bien para una interpretación, pues revela aspectos importantes de la naturaleza femenina tal como la imagina la cultura atrateña. Una versión resumida dice así:

Érase una vez un hombre con su mujer y la mujer con su hombre. Un día el hombre quería salir de la casa y no sabía qué hacer con su mujer. La mujer era un poco “lambida”. Y el hombre no sabía qué hacer para componerla. Entonces el diablo decía que él se la componía una noche o dos. Para que el hombre se fuera, él se la cuidaba.

Entonces el hombre se fue y dejó a su mujer con el diablo para que él la cuidara. Vino la noche y el diablo se fue a acostarse para dormir, tapando la región de la mujer. Entonces vino el otro hombre que jugaba con la mujer. Él le puso una “parada” al diablo y le hizo dormir. Se vino y se metió por entre medio de los dedos del diablo. Cuando este despertó encontró sus manos pegajosas. Se dio cuenta de lo que pasó y salió de la casa gritando: ¡Maldita sea la mujer, la mujer no tiene quién la cuide!

Este cuento ayuda a comprender por qué el diablo odia a la mujer; porque ella es más astuta que él. En muchos cuentos ella lo engaña, siendo su sexo el arma más efectiva. Pero el cuento relatado tiene una dimensión interpretativa adicional, se refiere a la naturaleza de la mujer: Si ni el diablo está en condiciones de controlar a la mujer, tampoco ningún otro lo logrará. Esto está inscrito en la naturaleza de la mujer, solo ella es la instancia que puede ejercer control sobre sí misma.

Las concepciones sobre la naturaleza de los géneros definen que un hombre está hecho para la calle y que a una mujer sólo la domina el autocontrol. La relación entre ambos está definida por lo anterior y en consecuencia concebida como débil. Pero que se busquen mutuamente, también forma parte de la naturaleza de los géneros. El hombre está hecho para la mujer y es la razón por la cual puede tener varias mujeres. La mujer por su parte, necesita del “calor del marido”. Esta idea debe entenderse dentro del esquema frío/caliente, que es un sistema de clasificación para mantener el equilibrio fisiológico del ser humano. Esta misma idea existe en toda Latinoamérica en diferentes versiones³⁷ y está relacionado con la teoría humoral, es decir, con la doctrina de los humores equilibrados del cuerpo humano. De acuerdo con ello, el sistema cultural atrateño ha introducido a la condición física de la mujer la necesidad de contraer matrimonio. Una ausencia prolongada del marido, por ejemplo por razones de trabajo migratorio, es considerada como insoportable. Separaciones y divorcios de las parejas, que tienen este origen o razones parecidas, conceden a las mujeres el libre derecho a una nueva relación sin mayor condena moral.

Buscando un mecanismo, aparte de la magia de amor, que contribuya a estabilizar la relación matrimonial se encuentra el casamiento católico. El hecho que

37 Rossbach/Greifeld, 1989.

se recurra al matrimonio, ampliamente rechazado, parece contradictorio, pero no lo es. El casamiento es un acto religioso que, visto desde una perspectiva atrateña, se asemeja más a un mandato religioso que a un acto legal. Es un arreglo basado en lo sobrenatural y es por ello más vinculante que un compromiso mundano. El casamiento católico es una manipulación religiosa para consolidar una relación que latentemente está amenazada por la separación. De otra forma, son solo los años juntos, de vida común y el número de hijos, lo que da estabilidad al matrimonio. El hombre se vuelve padre de los hijos de su mujer, y la mujer madre de los hijos del hombre.

Es esta perspectiva, la de los hijos, la que ayuda a clarificar uno de los detalles todavía pendientes del matrimonio y parentesco atrateño. Se trata de la regla de exogamia entre los parientes afines. A pesar de que las relaciones de afinidad no cuentan como relaciones de parentesco, están regidas por prohibiciones matrimoniales. De acuerdo con sus concepciones, los atrateños no permiten el matrimonio de un hombre con dos mujeres emparentadas. Consideran la familia “mal mezclada”. No importa si el hombre se casa con dos hermanas en matrimonio poligámico simultáneo o en matrimonio sucesivo, es decir cuando la primera mujer se separa de él o se muere. Mal mezclada sería la familia de todos modos, o sea la “familia” que resulta de esta relación matrimonial; porque los niños que nacen de las relaciones de un hombre con dos hermanas serían por un lado (medios) hermanos por tener el mismo padre, y serían igualmente primos por tener como madres a dos hermanas. Pero al mismo tiempo cada una de las mujeres, por estar comprometida en una relación poliginica, sería siempre la madrastra de los hijos de la otra, manteniendo con estos una relación de parentesco afín o político (constituido por la relación matrimonial con el padre). Asimismo, sería su tía debido a que es la hermana de la madre. Si se trata de dos primas en lugar de dos hermanas, esto solo cambiaría el grado colateral de parentesco pero no el problema en sí: En una generación, una misma persona estaría relacionada con otra por lazos consanguíneos y afines al mismo tiempo, y es precisamente esto lo que es inaceptable en la concepción atrateña.

La separación de los parientes afines y consanguíneos es el trasfondo del tabú entre los parientes políticos del sexo diferente. El hecho de que la familia debe estar correctamente mezclada es una cuestión de parentesco, pero al mismo tiempo es una cuestión cultural de amplia trayectoria. Se trata del ordenamiento y de la distribución de las cosas del mundo. Aquellos que son “familia” para una persona no deben ser “no-familia” a la vez. Las personas que son “familia” y los que no lo son deben estar claramente separadas. Esta es una cuestión del “nosotros” y “los otros”.

Anotaciones finales

Durante las reflexiones de las concepciones de familia, parentesco y matrimonio de los atrateños de Chocó, que solamente se pueden percibir al comprender y usar las categorías propias de ellos, tal como lo propone David M. Schneider y tal como lo

merece un grupo de gentes que a lo largo de la historia han sido ignoradas en sus expresiones culturales, hemos descubierto categorías y símbolos muy propios de ellos. Estas categorías y símbolos intervienen en la vida cotidiana dándole sentidos y significaciones. Al hacer uso de estas categorías en el marco de una reflexión científica o filosófica obtenemos una visión del mundo, una cosmovisión propia, que tiene como factor constante el dualismo. El parentesco está opuesto al no-parentesco, lo masculino está opuesto a lo femenino y lo bueno creado por Dios tiene que convivir con lo malo proveniente del diablo. Existen ambivalencias y la posibilidad de manipulación pero no habrá nunca una victoria de un lado sobre el otro, ambos tienen su lugar en el mundo. En esto consisten las diferencias de las concepciones culturales atrateñas en comparación con las nuestras, a pesar de las semejanzas en muchos aspectos. Más que esto, el hecho de analizar un aspecto importante de la cultura afrochocoana en sus propios términos es una contribución a la visibilidad de la cultura. En lugar de fundamentarse en ideas autocomplacientes como las del Libertador, de basarse en la identidad de la nación o de buscar orientación en los indígenas, se tomó la propia cultura como base del análisis.

Bibliografía

- Alexander, Jack (1976). "A Study of the Cultural Domain of 'Relatives'". En: *American Ethnologist*, Vol. 3/1, pp. 17-38.
- _____ (1978). "The Cultural Domain of 'Marriage'". En: *American Ethnologist*, Vol. 5/1, pp. 5-14.
- _____ (1984). "Love, Race, Slavery, and Sexuality in Jamaican Images of the Family". En: Smith, Raymond T. *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. The University of North Carolina, Chapel Hill, pp. 147-180.
- Barnard, Alan y Good, Anthony (1984). *Research Practices in the Study of Kinship. ASA Research Methods in Social Anthropology*, Vol. 2. Academic Press, London u. a.
- Bierck Jr., Harold C. (1953). "The Struggle for Abolition in Gran Colombia". En: *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 33, pp. 365-386.
- Bolívar, Simón (1986). *Escritos Políticos. El espíritu de Bolívar*. Editorial Porrúa, México.
- Congreso de Colombia (1993). *Ley 70, 27 de agosto de 1993 Por la cual se desarrolla el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política*.
- Consejo Nacional de Política Económica y Planeación y Departamento Administrativo de Planeación y Servicios Técnicos (s. f.). *Plan de fomento regional para el Chocó 1959-1968*. Editorial Norma, Cali.
- Contraloría General de la República (1943). *Geografía Económica de Colombia*. Tomo vi: Chocó. Imprenta Nacional, Bogotá.
- Córdoba L., Juan Tulio (1983). *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Editorial Lealón, Medellín.
- Friedemann, Nina S. de (1984). "Estudios de negros en la antropología colombiana". En: Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (eds.). *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Etno, Bogotá., pp. 507-572.

- Friedemann, Nina S. de (1979). "Güelmambí: Formas Económicas y Organización Social". En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XIV, Bogotá, pp. 55-82.
- García Márquez, Gabriel (1978). "El Chocó que Colombia desconoce". En: García Márquez, Gabriel. *Crónicas y Reportajes*, Medellín, pp. 143-176.
- _____ (1989). *El general en su laberinto*. Editorial Oveja Negra, Bogotá.
- Gutiérrez, Francisco (ed.) (1924). *Relación de algunas excursiones apostólicas en la misión del Chocó*. Imprenta Nacional, Bogotá.
- Hernández de Alba, Gregorio (1956). *Libertad de los esclavos en Colombia*. Editorial ABC, Bogotá.
- Jaramillo Uribe, Jaime (1969). "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económico-social de la esclavitud en el siglo XIX". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 4, Universidad Nacional de Colombia, pp. 63-86.
- Losoncy, Anne-Marie (1986). "La sagesse et le nombril. Rites de naissance et sages-femmes chez les Embera et les Afro-Colombiens du Haut-Choco (Colombie)". En: *Civilisations*, Vol. XXXVII, pp. 259-287.
- Misión de Observación a la Situación de las Comunidades Afrodescendientes en Colombia (2002). *Desplazamiento forzado interno, violaciones al derecho internacional humanitario y situación de personas afrocolombianas en las cárceles*. [En línea] <http://www.nadir.org/nadir/initiattiv/agp/free/colombia/txt/2002/afrocolombians.htm>.
- Martínez de Varela, Teresa (1983). *Mi Cristo Negro*. Imprenta Fondo Rotatorio Policía Nacional.
- Posada, Eduardo (1933). *La Esclavitud en Colombia*. Centenario de José Félix de Restrepo. Vol. 1, Imprenta Nacional, Bogotá.
- Restrepo, Eduardo (1998). "La construcción de la etnicidad. Comunidades Negras en Colombia". En: Sotomayor, María Lucía (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Instituto Colombiano de Antropología, Gente Nueva, Santafé de Bogotá, pp. 341-359.
- Rosbach, Lioba y Greifeld, Katrin (1989). "Zur Marginalität moderner Medizin bei der schwarzen Bevölkerung im kolumbianischen Chocó". En: *Curare. Zeitschrift für Ethnomedizin und transkulturelle Psychiatrie*, Vols. 1, 2, 3 y 4, pp. 195-200.
- Rosbach de Olmos (2000). *Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen im Chocó (Kolumbien)*. Reihe Curupira, Vol. 11. Förderverein "Völkerkunde in Marburg", Marburg.
- Schneider, David M. (1972). "What is Kinship all about?" En: Reining, Priscilla (ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. The Anthropological Society of Washington, Washington, pp. 32-63.
- _____ (1980). *American Kinship, a Cultural Account*. 2.^a ed. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- _____ (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- _____ (1998). "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". En: Whitten, Normal y Torres, Arlene. *Blackness in Latin America and the Caribbean, vol. I. Central America and Northern and Western South America*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 311-334.
- Whittington, James Attison (1971). *Kinship, Mating, and Family in the Chocó of Colombia: An Afro-American Adaptation*. Ph.D. dissertation. Tulane University. Xerox University Microfilms, Ann Arbor: 7214209.