

En Escobar, Arturo y Pedrosa, Alvaro, *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá (Colombia): CEREC.

Cultura y biodiversidad.

Restrepo, Eduardo.

Cita:

Restrepo, Eduardo (1996). *Cultura y biodiversidad*. En Escobar, Arturo y Pedrosa, Alvaro *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá (Colombia): CEREC.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/56>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/Mrb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Arturo Escobar
Alvaro Pedrosa
–Investigadores–

PACIFICO: ¿DESARROLLO O DIVERSIDAD?

Estado, capital y movimientos sociales
en el Pacífico colombiano



CULTURA Y BIODIVERSIDAD¹

Eduardo Restrepo

INTRODUCCION

En los últimos años el discurso de la "biodiversidad" ha venido imponiéndose desde múltiples espacios para imaginar y actuar sobre el Pacífico colombiano. En efecto, el Pacífico se ha asociado a la "biodiversidad"; categorías como las de "Chocó biogeográfico" o el nombre de "Biopacífico" expresan la consolidación de un sistema de representaciones sobre el denominado Pacífico que determinan políticas tanto del Estado colombiano como de otros a través de proyectos de coopera-

ción técnica internacional. Igualmente un conjunto de organizaciones no gubernamentales (ONGs) encuentran la matriz discursiva de su actuar en el discurso de la "biodiversidad". La "biodiversidad" se ha configurado, entonces, en el caso concreto del Pacífico colombiano como un enfoque para percibir y para actuar, como una representación y una estrategia de acción, como un sistema de categorías y de políticas.

A partir del análisis etnográfico de algunos ámbitos donde se expresan las representaciones de los "grupos negros" del Satinga y del Sanguianga se evidencian, sin embargo, determinados impases de orden cultural para el discurso de la "biodiversidad" que se pretende difuminar en el escenario del Pacífico colombiano. Impases que manifiestan la no universalidad de categorías y supuestos de dicho discurso o, en otras palabras, el etnocentrismo del código. En efecto, las categorías "naturalidad", "recursos", "necesidades", "riqueza" y, la más reciente, "biodiversidad", entre otras, son construcciones culturales y, en consecuencia, no han existido desde siempre ni son necesariamente compartidas por todos los sistemas culturales, aún, incluso, en un modo caracterizado por la globalización de unos sistemas simbólicos y prácticas económicas que los implican.

El ser humano, ese animal paradójico por su inscripción en el orden simbólico, configura su existencia en la alteridad, en la diferencia. A través del eje temporal y espacial, mujeres y hombres concretos han devenido en sujetos y agentes de diversos sistemas de parentesco, representaciones colectivas, configuraciones epistémicas e intercambios lingüísticos y económicos; en fin, han habitado los múltiples universos posibles de las culturas humanas. Sin embargo, ante la profunda y relativamente cotidiana diferencia cultural —ante la evidencia de lo Otro— el ser humano en diferentes tiempos y culturas ha considerado lo propio, la misma cultura como el paradigma de la humanidad. Este generalizado sentimiento de superioridad cultural ante lo Otro ha sido denominado por la antropología como etnocentrismo (Lévi-Strauss, 1985). Sin embargo, el etnocentrismo, al igual que el poder, no se circunscribe al plano de la conciencia puesto que atraviesa en el orden del inconsciente, el lenguaje y el deseo del sujeto (Foucault, 1973:12).

1. La elaboración efectuada por el antropólogo es consecuencia de su trabajo etnográfico en el área de los ríos Satinga y Sanguianga durante los últimos años a partir del interés por los sistemas económicos y simbólicos de los "grupos negros". Los datos recolectados y el modelo presentado a continuación no pueden dejar de inscribirse en una interpretación, en una lectura del antropólogo a partir de sus orientaciones teóricas, que pretende dar cuenta de una pregunta específica sobre un sistema cultural significativamente complejo. En el artículo se exponen sintéticamente interpretaciones soportadas con mayor detalle etnográfico en el informe de investigación titulado "Los *tuqueros* negros del Pacífico sur colombiano", presentado por el autor en 1994 al Proyecto "Bosques de Guandá". Aunque inicialmente la exploración se considera pertinente sólo para el área de estudio específica en el Pacífico sur colombiano, después de conocer el trabajo de Anne Marie Losonczy para el Chocó, es probable que, en términos generales, y a modo de hipótesis de trabajo, se pueda sugerir su pertinencia para los diversos "grupos negros" de todo el Pacífico.

En este sentido, en relación con la irrupción en las últimas décadas del discurso de la "biodiversidad" en regiones que como la del Pacífico colombiano hacen parte del territorio de mujeres y hombres pertenecientes a otros sistemas culturales, es pertinente plantearse desde una perspectiva antropológica un problema de doble naturaleza: ¿hasta dónde los supuestos y categorías implicados en dicho discurso hacen parte de lo que se podría denominar, de acuerdo con Baudrillard (1983), un código etnocéntrico? y, en caso tal, ¿desde cuáles criterios éticos y metodológicos

cos proponer una reconfiguración de dicho discurso y de las prácticas soportadas en aquél?

Para abordar dicha problemática es relevante partir del análisis etnográfico de un caso en el sur del Pacífico colombiano, específicamente referido al simbolismo y praxis del entorno por parte de los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanguiangá. Si bien es cierto el análisis se circunscribe metodológicamente a dichos grupos, otras investigaciones etnográficas permiten suponer que las conclusiones esbozadas a partir del mismo son igualmente pertinentes para otros grupos (Losonczy, 1991 - 1992).

TERRITORIO: UNA CONSTRUCCION SIMBOLICA

Al recorrer los ríos Satinga y el Sanguiangá en el sur del Pacífico colombiano se percibe prontamente que las viviendas se encuentran distribuidas siguiendo el curso de las aguas. Esta distribución de las viviendas puede ser observada igualmente en quebradas o, incluso, en las zanjas construidas en el interior de las selvas con el propósito de extraer las trozas de madera. Esta característica en la distribución de las viviendas temporales o permanentes indica al río como referente en la configuración del espacio de residencia. Si este dato se articula con el de la orientación de las viviendas —las cuales, en términos generales, poseen sus puertas de entrada y ventanas frente al río— se comprende que esta distribución-orientación no responde exclusivamente a criterios pragmáticos como la facilidad de comunicación por los ríos o de presencia de mejores suelos para habitar o cultivar en los diques aluviales; sino que también ello se refiere a un específico código de configuración simbólica y de manejo del territorio.

Si al frente de la vivienda se encuentra generalmente el río, detrás de ella se ubica un espacio utilizado con mayor o menor intensidad para cierto tipo de cultivos multistrata y, más allá de los mismos, en un límite difuso, aparece lo que se denomina localmente el *monte*; el cual, a su vez, se diferencia a partir de categorías como *monte bravo* o *monte biche*. Así, en la representación del territorio se reconocen y ordenan horizontalmente diferentes lugares a partir de un eje adentro/afuera; es decir, desde el río hasta el *monte* se traza un eje horizontal imaginario donde el primero representa el más afuera y el segundo el más adentro. Esta ordenación se evidencia cuando cotidianamente se hace referencia a los movimientos de un lugar a otro. En este sentido, cuando alguien se dirige de la vivienda en el río o *quebrada* al *monte* dice que va hacia *adentro*.

Por el contrario, cuando después de su trabajo en el *monte* se dirige a la vivienda, dice que va hacia *afuera*. Esto se correlaciona también con la movilización de objetos o animales de un lugar a otro, puesto que las trozas de madera —al igual que los animales cazados o los frutos recolectados— se *sacan* del *monte* hacia *afuera* en la vivienda o en el río. La categoría de *centro*, con la cual se refieren espacialmente a la ubicación del *monte*, evidencia igualmente la configuración del territorio desde un adentro-centro articulada al *monte* y un afuera-periferia asociada al río. Estas marcas lingüísticas de ordenación espacial indican un código de representación del espacio en el registro horizontal donde el eje semántico adentro/afuera es sólo uno de los elementos del sistema.

Para los hombres el *monte* es donde se efectúan la mayor parte de sus actividades en la producción maderera, al igual que en la cacería o la recolección de los más diversos frutos y vegetales. Desde las primeras horas del día, después de desayunar, los *tuqueros*² se adentran en el *monte* a sus lugares de trabajo donde permanecen hasta el atardecer. De la misma manera, cazadores diurnos o nocturnos recorren los *montes* o *aguaián* en uno de los *comederos* en busca de sus presas. Las mujeres y niños, en cambio, generalmente permanecen cerca de las viviendas. Mientras los niños juegetean o les ayudan en algunas labores como recolectar leña o agua, las mujeres se encargan de tareas como la preparación de alimentos, limpieza de vivienda y el lavado de la ropa. También preparan y cosechan los cultivos ubicados en inmediaciones de la vivienda y, algunas veces, colocan trampas para atrapar ratones de monte en los alrededores del huerto. En este sentido, se puede plantear que el *monte* es al hombre lo que la vivienda a la mujer. El *monte* es representado como un espacio masculino mientras la vivienda, y sus alrededores inmediatos, como uno femenino.

El *monte* es vivenciado como un espacio significativamente peligroso no sólo por los posibles accidentes, sino también porque allí habitan seres efectivos e imaginarios que producen enfermedades o, incluso, la muerte. En efecto, no es extraordinario que en las actividades de extracción forestal tales como madera o naidí, en la recolección de frutos silvestres o en la cacería alguien se hierra con el hacha, el machete o con la caída inesperada de un árbol o palma: es común poseer cicatrices en brazos y piernas que atestiguan aquellos accidentes, ya que cualquier pequeña imprecisión en el manejo del hacha o el machete implica un accidente

2. Como *tuqueros* son identificados y se reconocen a sí mismos a quienes se dedican, con mayor o menor intensidad, a extraer maderas blandas en forma de trozas o tucos de las selvas.

de este tipo. Aunque las heridas ocasionadas en el *monte* son cotidianas —por lo cual existen múltiples conocimientos de *yerbas* y prácticas que evitan grandes hemorragias— el peligro mayor en el *monte* es resultante de la presencia, en los más inesperados sitios, de *culebras* y *visiones*.

El temor a la *culebra* hace que el *tuquero roze* con precaución los alrededores de los árboles que tumbará y, cuando éste cae al suelo, limpia la vegetación que lo cubre cerciorándose de que no se encuentre allí con una *culebra*, con una *diabla*. Al *correr* las trozas de madera, observa debajo de ellas y nunca introduce sus manos sin constatar la ausencia de *culebras* o de otros *avichuchos*. Invariabilmente, cuando se descubre cualquier actividad con el objeto de matarla; para lo cual se corta un palo largo y se utiliza el machete. Después de muerta, incluso cuando ya es sólo un conjunto desordenado de pequeños huesos, continúa siendo igualmente peligroso tocarla. Dada la probabilidad de ser *picado* por una *culebra*, cuando se dirigen al *monte* se evitan ciertas comidas o prácticas que dificultarían la eficacia de la cura y, por consiguiente, facilitan la acción de veneno y el advenimiento de la muerte. El huevo o la carne de gallina son alimentos prohibidos para quien se dirige al *monte* dado que por sus características entorpecerían la eficacia del *curandero* en caso de mordedura. En este mismo sentido, quien se desplace por el *monte mal dormido*, es decir, después de tener relaciones sexuales la noche inmediatamente anterior se expone, en caso de *picadura de culebra*, a quedar *trancado* y dificultar considerablemente el proceso de cura.

La *visión* es otro “habitante” del *monte* que hace de éste un lugar representado como peligroso. *Visión* es una particular noción de clasificación de los *seres de otros mundos* que se mueven por ciertos lugares y tiempos de éste causando dificultades, enfermedades o la muerte a los seres humanos: “[...] hay varias criaturas asustadoras en el litoral lluvioso, que se llaman *visiones*. Sus nombres y sus características varían de lugar y de tiempo a tiempo, aunque sus cualidades generales son siempre las mismas.” (Whiten, 1992:114). Los *montes bravos*, es decir, sin intervención humana o alejados de los poblados, son los lugares preferidos por algunas de estas *visiones*.

Entre ellas la cucuragua es la más temida dado que se aparece en forma de una bella mujer que después de seducir al hombre lo asesina para comérselo el corazón. La *tunda*, *visión* con capacidad de presentarse en una figura femenina familiar, se caracteriza por extraviar a los caminantes de los *montes* o por engañar a los pequeños bajo la apariencia de su madre o abuela para introducirlos en las selva y retenerlos allí como castigo por su mal comportamiento. El diablo, el muerto o el duende son

igualmente *seres de otros mundos* que se encuentran en el *monte* y, en consecuencia, hacen de éste un lugar al cual se teme sobre todo en ciertas fechas y momentos. Esta es una de las razones por las cuales se guardan los días de fiestas religiosas, evitando desplazarse al *monte* a trabajar. Aunque algunas de estas y otras *visiones* circulan igualmente por lugares como los manglares o el mar, se puede correctamente afirmar que en contraste con la vivienda el *monte* es un espacio de exposición a la presencia de *visiones*.

Se puede concluir, entonces, que en oposición a la vivienda donde generalmente no hay *culebras*, *visiones* ni accidentes, el *monte* es representado como un espacio de lo peligroso y, en consecuencia, es poco apreciado desplazarse sin compañía por él. Por ello, incluso, cuando alguien no puede ser acompañado al *monte* por otra persona, se desplaza con un perro evitando así peligros significativos como el ataque de la brujería.

Lo arisco y lo *manso* es otra oposición que se articula al sistema de representaciones del territorio. Si bien *arisco/manso* se refiere más a una cualidad de los seres, se puede ubicar preferentemente a estos en uno u otro de los extremos del registro horizontal del territorio. Lo *arisco* se refiere a la cualidad de aquellos animales y vegetales que no están supeditados al control del ser humano en su reproducción y existencia. Esto hace que se incluyan a los seres *ariscos* dentro de aquellos que son *producidos por la tierra* o el *monte*. Así, respecto del sur del Pacífico colombiano, se anota cómo: “[...] en el área de estudio, la connotación de lo *arisco* es la de lo que no ha sido intervenido por la mano del hombre, y que se sitúa casi siempre *monte adentro*, un lugar donde el peligro es latente.” (Galeano, 1995:27).

Manso, en cambio, significa lo domesticado y, por consiguiente, se refiere a aquellos seres inscritos dentro de los *producidos por el hombre*. “Por su parte lo *manso* sería lo domesticado, sobre lo cual se tiene dominio, en el sentido de poder determinar su destino.” (Galeano, 1995:27). Un animal puede ser incluido en una sola categoría o presentar dos variedades que se circunscriben a una y otra respectivamente: el perro es clasificado solamente como *manso*, pero el pato presenta una variedad *mansa* y otra *arisca*. Igual sucede con los vegetales: la yuca, por ejemplo, es *mansa*; mientras que el *chocolate* o la *coca* poseen una variedad *arisca* y otra *mansa*.

La división entre lo *manso* y lo *arisco*, en particular, o entre lo *producido por el hombre* y lo *producido por la tierra* o el *monte*, en general, posee implicaciones fundamentales en el manejo del mundo. En efecto, mientras lo *manso* —o lo *producido por el hombre*— se apropia conservándolo; lo *arisco* —o lo *producido por el monte* o la *tierra*— se

apropia por destrucción. De esta manera se cosecha el *chocolate manso* sin tumbiar el arbusto; mientras que el *arisco*, así sea para recolectar unas vainas relativamente cercanas, se lo corta. La oposición *manso/arisco* remite a una elaboración del *monte* como espacio de lo menos humano en contraposición a la vivienda y el río como más humano. En este sentido, se han completado algunos elementos del sistema de representaciones colectivas sobre el territorio en el plano horizontal que pueden ser esquematizadas de la siguiente manera:

Monte	+ Adentro	Masculino	Peligroso	Arisco	- Humano
Huerto		Femenino	Seguro	Manso	+ Humano
Casa	+ Afuera				
Río					

En el caso de las playas y esteros, la configuración horizontal del territorio se inscribe en un modelo análogo al expuesto para la zona de los ríos. En este caso la playa es el referente de la construcción de las viviendas; las cuales se encuentran distribuidas a lo largo de la misma y orientadas con respecto a ella. La playa, al igual que el río, se consolida como un espacio fundamentalmente femenino, donde las mujeres recolectan una variedad de conchas y atrapan, aprovechando el ritmo de las mareas, cangrejos, camarones y jibas en los múltiples pozos formados cíclicamente con el retiro de las aguas. El mar adentro, en cambio, es un espacio exclusivamente masculino asociado con actividades de pesca en las cuales participan únicamente grupos de hombres equipados con redes o líneas de anzuelos que les permiten capturar las más variadas especies de peces. Además, el mar adentro —al igual que el *monte*— es un espacio connotado de peligro: allí no sólo el más mínimo accidente puede implicar la muerte, sino, también, se encuentran inimaginables *feras* que amenazantes pueden engullir tripulaciones enteras o habitan *visiones* que como El Riviel o el buque Maravedi sorpresivamente aparecen durante las noches. Whitten, incluso, representa el mar adentro como el punto por el cual circulan los brujos, visiones, el diablo y otros seres asociados al mal (1992:148). En este sentido, entonces, se puede suponer que en la configuración vertical del territorio el término *playa* se superpone con el

de río mientras que el de mar lo hace con el de *monte*. Los esteros y manglares, sin embargo, se instauran como un límite donde lo masculino y lo femenino, lo peligroso y lo seguro, lo humano y lo que no lo es, se encuentran en una situación de umbral. En efecto, tanto las mujeres como los hombres efectúan en los esteros y manglares diversas actividades: las primeras en términos de recolección de conchas o de cangrejos y los segundos en extracción de leñas o maderas con los más variados propósitos. Los esteros y manglares no son ni tan peligrosos como el mar afuera —pues por aquellos se puede transitar sin estar sujeto a los innumerables peligros— pero tampoco son tan seguros como las playas. En el modelo señalado, los manglares y esteros se comportan como un límite, un umbral donde las connotaciones de construcción espacial encuentran un punto de fusión.

Por su parte, la vivienda semánticamente es construida a partir de un modelo semejante al anotado para los ríos y las playas. Se decía que el adelanto de las viviendas permanentes o temporales se ubican en relación con el río, *quebrada* o *playa*. El adelanto corresponde, entonces, a la puerta, a la *boca de las escalera*, a las ventanas y, por consiguiente a la sala o salón. La cocina y, más aún, la *paladiera*, son consideradas en consecuencia como el atrás de la vivienda. El salón es el escenario donde se efectúan rituales sagrados como el velorio, el arrullo o el chigualo (Velásquez, 1961:33). Igualmente, se recibe a los visitantes y, en las tardes, se reúnen diferentes personas de esa u otras viviendas para contar diversos tipos de relatos. Después del salón se encuentran los dormitorios, lugares relativamente prohibidos para quienes no residen allí o no son parientes cercanos de los mismos. En las viviendas temporales, denominadas *ranchos*, el dormitorio y el salón se superponen dado que no existen paredes que dividan físicamente los espacios. Así, con el advenimiento de la noche se tienden toldillos, sábanas y cobijas, generalmente sobre un cómodo suelo de palma, deviniendo el salón en dormitorio. La cocina, espacio femenino, se contrapone a la puerta y el salón. Allí se preparan los alimentos y las mujeres encuentran un sitio relativamente exclusivo.

El último lugar de la casa al cual tienen acceso los visitantes y extraños es a la cocina. La *paladiera*, construida con varas de guadua o estipes de palma, permite todas aquellas actividades previas a la cocción de los alimentos, es el lugar donde se utiliza el agua en la limpieza de los utensilios de cocina, en el baño o, mediante una batea de madera especial, en la lavada de la ropa cuando no se realiza directamente en el río. Allí también las mujeres acostumbra conservar el agua en *mates* o calabazos y sembrar en las más diversas vasijas o *azoteas yerbas* y *matas* asociadas con lo medicinal o los condimentos. En este sentido, en la vivienda lo

masculino/femenino se correlaciona con los espacios de la sala y la cocina-*paliddera*, respectivamente.

En este orden de ideas, se puede considerar igualmente la cocina-*paliddera* como lugares de “lo cultural”, de transformación cultural mediante la cocción de lo recolectado o cazado del *monte* o de lo ya “no humano” en tanto sitio por el cual se arrojan excrementos y basuras: “La plataforma que se extiende en la parte posterior de la vivienda se utiliza para el trabajo de las mujeres [...] normalmente, tanto el excremento como la mugre barrida del suelo son botados desde la plataforma de la cocina.” (Whitten, 1992:75). Por oposición a ello el salón, puede ser representado como el espacio de “lo social” por antonomasia dado que allí se desarrollan, en contextos rituales sagrados, prácticas como el velorio o el chigualo; y en actividades seculares como el baile, además de configurarse en lugar privilegiado para la circulación de la tradición oral.

La existencia de diversos *mundos* aparece como elemento central en la configuración del territorio. Para los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanguanga, *este mundo* se encuentra ubicado en un lugar central en relación con un número igual de *mundos* hacia arriba y abajo, habitados por diferentes seres poseedores de las más diversas características. Así, por ejemplo, el mundo inmediatamente inferior a éste se encuentra habitado fundamentalmente por unos seres denominados los *sinculo*; los cuales, además de ser representados inverídicamente y caren-tes de ano, se definen por su particular forma de alimentarse reducida a la ingestión del olor de los alimentos que cocinan sin comerlos realmente. Aunque estos seres no pueden dejar su mundo, algunos *animales* como el cangrejo circulan periódicamente entre el mundo de los “negros” y el de los *sinculo*. En ellos se encuentran indudables indicios de la visita a ese otro mundo como son los *carapachos* quemados o patas faltantes. En los mundos inferiores también habitan los *encantos*; es decir, seres en forma de hermosas *sirenas* o que se manifiestan mediante una música que arrebató la conciencia de quien la escucha al circular en *potrillos* o canoas por esteros, ríos o lagunas. Quien se deja *encantar* es llevado a esos mundos inferiores conectados en ciertos puntos por el agua, no pudiendo regresar nuevamente vivo a *este mundo*. Las *visiones*, los *muerros* y el *diablo* son ubicados igualmente como habitantes de *mundos* inferiores y, como se anotaba anteriormente, poseen la capacidad de circular por determinados lugares de este como el *monte* o los esteros y el mar.

		Animales	Pájaros	Palos	Avichuchos	Angelitos Santos
<i>Mundos de arriba</i>						
<i>Este Mundo</i>	<i>De lo alto</i>	Cusumbí Perico Mongón	Cuara Aguila Paleción	Sajo Cuangare Sande	Zancudo Culebra	
	<i>De lo bajo</i>	Conejo Venado Uján Puerco	Pava Perdiz Gallina	Yasmirande Yuca	Temban Conga Alacrán Culebra	Cucuragua Tunda Riviel Muerto Lusbey Encantos Sirenas Sinculo
<i>Mundos de abajo</i>						

Con igual capacidad, pero inscritos en el orden de lo divino y habitantes de mundos superiores, se encuentran los *santos*. Mediante los *arrullos* y *belenes*, en un contexto de música de bombos, cumunos y guasas, las mujeres establecen la posibilidad del descenso de los *santos* a los *altares* con el objeto de obtener determinados favores. Con ellos, en la *gloria* pero sin la posibilidad de circular en *este mundo*, se encuentran igualmente los *angelitos*³, y, *por supuesto*, *Nuestro Señor*.

En el pacífico sur, específicamente para el caso de los ríos Satinga y Sanguanga, en el registro vertical de representación del territorio se evidencia una tópica de ordenación de los seres en *este mundo* a partir de una línea antropológica imaginaria que establece la diferenciación entre los seres de *lo alto* y aquellos que son de *lo bajo*. En efecto, un *animal* como el conejo o el venado son clasificados como de *lo bajo* dado que sus hábitos alimentarios y territoriales nunca ascienden del contexto inmediato del suelo. El perico o la ardita, en cambio, animales asociados a la vida arbórea, son definidos como de *lo alto*. Igualmente, existen *pájaros de lo alto* y de *lo bajo*; entre los primeros se encuentran clasificados el paletón y el águila, mientras que en los segundos están la

3. Angelitos son los infantes fallecidos que adquieren dicho estado por su carencia de pecado.

pava y la perdiz. *Lo bajo* se subdivide, a su vez, en relación con una permanencia preferencial, en aquellos seres de agua, los de la tierra o los de ambos. Así, el tulcio es una animal de *lo bajo* y del agua, pero el tigre aunque igualmente de *lo bajo* es de la tierra.

Los vegetales también son inscritos y pensados a partir de las categorías clasificatorias de *lo alto/bajo*. Un árbol como el sajo o el sande, que alcanzará un tamaño superior al humano, es de *lo alto* aunque en ese momento por su edad posea uno inferior.

GRAMÁTICA DEL ENTORNO

En el análisis de dos registros de construcción del territorio se han evidenciado ciertas categorías diacríticas ordenantes de los seres en el mundo de los “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanguianganga del Pacífico colombiano. Manso/arisco, producidos por el hombre/productos por el monte o la tierra, de lo alto/de lo bajo, se configuran como ejes paradigmáticos que, al igual que otros como las de *frío/caliente* o *divino/humano*, posibilitan unos modelos cognitivos fundamentales del sistema cultural de dichos grupos. Dentro de estos modelos se presentan ordenamientos y asociaciones de categorías de seres que permiten, de una manera más compleja, pero igualmente simbólica, una gramática del entorno. *Animal* no se superpone con la categoría occidental dado que, de un lado, no se opone como totalidad a lo que desde esa misma lógica se denomina vegetal y, del otro, no subordina como elementos a los *pájaros* o *mariscos*. En otras palabras, *animales*, *pájaros*, *mariscos* y *avichuchos* configuran un orden específico en oposición al introducido por la asociación *palmas*, *palos*, *bejucos*, *yerbas* y *matas* o por el de las *cosas de la tierra*.

Es indudable que aunque se utilizan palabras aparentemente iguales a la taxonomía occidental, su lógica y semántica se inscriben en un sistema simbólico significativamente diferencial de representación y manejo del entorno. Un ser de servicio, que no cause perjuicio, que se reproduce por *naturaleza* —o sea, sexualmente— con capacidad de movimiento individual y carente de la posibilidad de desplazarse por el aire, se define como *animal*. El *avichucho*, aunque comparte estas dos últimas características del *animal*, no es de *servicio*, causa perjuicio, generalmente posee ponzoña, no necesariamente se reproduce por *naturaleza* y nunca se lo considera comida. Además de su capacidad de desplazarse por el aire, los *pájaros* —al igual que los *animales* pero a diferencia de los *avichuchos*— no causan perjuicio, pueden ser de *servicio* y se reproducen necesariamente por *naturaleza*.

Los mariscos son todos aquellos seres habitantes del agua —marinos o del río—, posiblemente de *servicio* aunque algunos de ellos como las *feras* o el *pejesapo* también causan perjuicio: “En el grupo denominado como mariscos aparecen todos los peces y animales marinos en general [...]” (Galeano, 1995:28). Por su parte, los *palos*, *yerbas*, *matas*, *bejucos* y *palmas* se consideran móviles sólo en conjunto —es decir, el *monte* se aleja o se acerca, pero no un *palo* en tanto individuo— y no se reproducen por *naturaleza*, es decir, sexualmente. Una *yerba*, generalmente asociada con cualidades curativas o mágicas, se define por el tamaño y gracia de tallos y hojas. La forma continua y flexible de los *bejucos* los identifican en oposición a la rígida y maderable de los *palos*. Las *palmas* se clasifican a partir de la presencia de hojas compuestas y tallos de chonta, mientras que las *matas* generalmente son distinguidas por sus hojas simples y tallos carnosos. *Cosas de la tierra* incluye los seres más variados que a partir de la perspectiva occidental incluirían desde líquenes y hongos hasta pequeños insectos; en este sentido, define un ordenamiento intermedio entre los dos primeros.

La totalidad de estos tres órdenes, que forman permutaciones inscritas dentro de los *seres de este mundo*, son atravesadas por ejes paradigmáticos como los indicados en el análisis de los registros horizontal y vertical del territorio. Así, la oposición *manso/arisco* es pertinente en estas categorías de ordenamiento dado que, de un lado, se presentan al mismo tiempo variedades de *palos*, *yerbas*, *matas*, *animales* o *pájaros mansos* y *ariscos*, o del otro, se definen en un polo de la relación como *las cosas de la tierra*, los *avichuchos* o los *mariscos*. Es en este sentido que esta oposición se considera como un eje semántico que en un orden paradigmático atraviesa una gramática del entorno. Otros ejes semánticos son definidos por las oposiciones de *lo alto/lo bajo* y *producido por el hombre/producto por la tierra* o *el monte*: en los tres órdenes expuestos de clasificación de los *seres de este mundo* aparecen estructurando el lugar concreto de cada uno de los individuos.

En este sentido, se puede plantear que las representaciones e imaginarios colectivos configuran al *monte* como una construcción cultural mediatizada por modelos taxonómicos particulares. En efecto, el *monte* tiene sentido como categoría en oposición al *colino*, la *pampa*, el poblado, la casa o el río. El *monte* se define por la no intervención de lo humano en la presencia de ciertas especies clasificadas por los “grupos negros” dentro del orden de los *palos*, las *matas*, las *yerbas*, las *palmas* y los *bejucos*. Es interesante resaltar que este orden no se superpone con la noción occidental de vegetales pues, de un lado, quedan por fuera de él individuos clasificados dentro de las

cosas de la tierra y, del otro, se establece una clara distinción en los órdenes señalados entre aquellos individuos *ariscos* y los *mansos*, de los cuales sólo los primeros pertenecen a la noción de *monte*. Los seres denominados desde occidente como animales tampoco se incluyen dentro de la noción de *monte*.

El *monte* es un espacio significativo desde múltiples planos para los miembros de los “grupos negros”; donde el occidental observa regularidades y continuidades, ellos establecen diferencias y singularidades. En el plano visual, por ejemplo, el *monte* es nominado en su composición por una infinidad de términos que establecen unidades significativas: así la división de los *palos*, *palmas*, *bejucos*, *yerbas* y *matas* entre aquellos que son de *lo alto* y los de *lo bajo* establece una tópica en relación con una línea imaginaria trazada a partir de la altura promedio humana. Por su parte, el color de un fruto o el de una rana evidencia su toxicidad. Un rastro cuasi imperceptible denuncia el transcurrir de una posible presa. En este mismo sentido, la presencia de determinado olor indica la cercanía de serpientes venenosas o de sus *contras*, al igual que de un oso hormiguero o una zorra. Un sonido de un árbol al paso del viento sugiere la impertinencia de la presencia de mujeres en embarazo; mediante una escucha atenta se efectúa la cacería nocturna o en su canto se identifica un ave sin necesidad de observarla. Por tanto, el *monte*—al igual que esteros, ríos, playas y *mares*—son interpretados desde múltiples planos a partir de unos conocimientos y representaciones culturales tradicionalmente contruidos que permiten a los “grupos negros” una específica relación significarte con el mismo.

Esta gramática del entorno se relaciona, además, con una específica y fundamental categoría del sistema de pensamiento, como lo es la de *renacientes*. En efecto, todos los seres de *este mundo* son los *renacientes*, es decir, hacen parte de una reiterativa e inagotable sucesión de generaciones desde el origen mismo de los tiempos, desde la mítica *fundación del mundo*. La categoría de *renacientes* implica, de un lado, la representación de un orden establecido desde el origen imaginario y, del otro, la proyección del mismo hacia el porvenir de los tiempos. En este sentido, por ejemplo, cuando se registra la disminución o incluso la desaparición de animales de cacería se dice que se han *alejado*, que se han ido para los *montes bravos*, mas nunca se habla de su extinción. Igualmente sucede con los árboles utilizados para la extracción de trozas, cuando se constata la relativa inexistencia de los mismos se argumenta que se han *alejado*, pero no que se acaban. El ser humano no se concibe por fuera de esta categorización, dado que se considera así mismo como *renaciente* de los *mayores*.

Al ser humano se lo inscribe en una estrecha relación con el entorno. De esta manera en prácticas rituales tan importantes para la colectividad y el individuo como la *omblligada*, se establece una relación, ya sea metafórica o metonímica, entre la personalidad del individuo y elementos de su entorno. La *omblligada* consiste en sustraer un fragmento de un vegetal, animal o mineral, con el propósito de colocarlo en forma de polvo o líquido una vez cae el *omblligo*. Con ello se espera influir no sólo sobre las capacidades y carácter de quien es *omblligado*, sino, también, en sus relaciones con la sustancia de la cual lo es. Si lo *omblligan* con la uña de la gran bestia se poseerá una fuerza desmedida, quien lo fue con *gato* estará en capacidad de girar en el aire, con *palo* de guayabo será *fino* y resistente, y aquel otro con oso será capaz de romper y apretar fuertemente con sus manos. La relación entre la sustancia y el *omblligado* se estrecha. Así, por ejemplo, si se realiza con oro, este tendrá mayor posibilidad en las prácticas mineras (Velásquez, 1957:245).

En este sentido, el nacimiento de un niño o niña implica la realización, por parte de la comadrona o partera, de un conjunto de prácticas rituales que poseen profundas connotaciones tanto en la constitución de sus características físicas y psíquicas, como en su particular inscripción a partir de la orientación de sus relaciones con el entorno.

De otro lado, ciclos cósmicos como los lunares implican modificaciones recurrentes en el plano del entorno y, en consecuencia, establecen un ordenamiento de las actividades humanas sobre el mismo. En *luna* es el momento apropiado para rozar el *monte* con el propósito de cultivar el maíz o el arroz ya que lo cortado se descompondrá y las semillas brotarán rápidamente; el corte de madera para la construcción de las viviendas, por el contrario, no se realiza en *luna* sino en *menguante* dado que es cuando está más *fin*a y será significativamente más resistente al ataque de las polillas durando mucho más. La recolección del bejuco para la pesca, de la miel de abejas o de un sinnúmero de *yerbas* curativas, entre otras, también se condiciona por la influencia de la *lunamenguante* puesto que determina su *bastedad* o *finura*. El sitio y la técnica adecuados para la cacería también se ven influenciadas por estos ciclos lunares. Igualmente las prácticas curativas se encuentran inscritas en este registro de influencias: “[...] los medicamentos son aplicados de acuerdo con la posición del sol o la luna, con la noche o el nacimiento del día, con el sereno nocturno y con los vientos predominantes.” (Velásquez, 1957:233).

El conflicto y la lucha no se encuentran ausentes de la representación de la relación del ser humano con los otros seres de este y otros mundos. Se utiliza la categoría de *contra* o *contrario*⁴ para señalar dichas relaciones, puesto que el hombre es representado como *contrario* al monte o a

animales como el conejo. El *tuquero*, por ejemplo, utiliza y destruye el monte; mientras éste es, a su vez, el espacio concebido como particularmente hostil a aquel. El cazador, por su parte, persigue al conejo; por lo cual se convierte en su *contrario*.

DAÑOS, BRUJOS Y MUERTE

En la representación de la etiología de la muerte se evidencia otra serie de categorías fundamentales en la lógica y sentido a la práctica cultural de la relación y construcción del entorno por parte de los libres⁴ del sur del Pacífico colombiano. Para los "grupos negros" o *libres* del Satinga y Sanguanga la muerte sobreviene, al igual que el *accidente* o la *enfermedad*, a causa de factores de orden *divino* o *humano*. En el cadáver, incluso, se evidencian los signos que permiten interpretar si la muerte es de *dios* o es provocada por *el hombre*. En efecto, cuando el cadáver mantiene una relativa flacidez después de varias horas es indicio incontestable de que la muerte sobrevino por una acción humana; en caso contrario, esto es, cuando presenta rigidez y consistencia habituales, es claro que la muerte fue *de Dios*. Con esta oposición *divino/humano*, no circunscrita a la etiología de la muerte, se pretenden anotar causas "naturales" o provocadas. Lo *divino* y lo *humano* es, entonces, otro de los ejes paradigmáticos de ordenación de los seres de este y otros mundos.

Dentro de las muertes originadas por el hombre, o *humanas*, se encuentran aquellas que son consecuencia de la acción propia o las resultantes de la intervención de otro. En las primeras, los *desmandes*, aquellas acciones u omisiones ante los estados especiales del individuo, son una causa evidente del advenimiento de la enfermedad o, aun, de la muerte.

Así, cuando la mujer está *recién parida* debe adecuar su dieta y actividades a una normatividad claramente establecida. Si, por ejemplo, la parida consume alimentos *dañinos* —como carnes *sangrinas* o *bravas*— o se expone a contextos *fríos* —como bañarse en el río en las

4. Se habla de *contra* o *contrario* cuando dos elementos son percibidos como antagónicos y luchan permanentemente entre sí.

5. *Libres* es el término con connotaciones en la construcción de identidades utilizado localmente por los "grupos negros" para referirse a sí mismos y con el cual se los indica por "grupos indígenas" vecinos y por algunos residentes en la zona provenientes del interior del país como Antioqueños, Vallecaucanos, etc.

madrugadas o circular por el cementerio —seguramente se espera como consecuencia de ello su enfermedad, y si la situación se complica su muerte. El *picado de culebra*, aquel que ha sido mordido por un ofidio venenoso, se encuentra igualmente en una situación extraordinaria; por lo cual, debe asumir ciertos comportamientos y prescripciones que hacen parte incluso de su proceso curativo: el no hacerlo es, en este caso, indicativo de muerte. En este sentido, si el *picado de culebra* no es estricto con su dieta y consume, por ejemplo, un pescado como el *jurel* ello le traerá intensas hemorragias externas por la herida y por todos los vellos del cuerpo —*se bombea en sangre*— hasta el advenimiento de la muerte.

En las segundas, es decir en aquellas muertes ocasionadas por otros, múltiples son las acciones concretas que voluntariamente o no, directa o indirectamente, inmediata o tardíamente, conducen a la muerte. Las *oraciones* y *secretos*; esto es, las formaciones verbales con capacidad de modificar lo real o lo imaginario, son quizás las más temidas no sólo por su efectividad sino por quien generalmente las produce: *el brujo*. Personaje éste asociado a lo *del diablo* y que, como servicio a quien lo contrata o iniciativa propia, posee específicamente el conocimiento de los *secretos* —y la capacidad para invocarlos— que matan a su víctima independientemente de la distancia a que ésta se encuentre. Aunque no todas, ni siquiera una parte significativa, de *oraciones* y *secretos* tengan la función de eliminar a otro —puesto que existen gran cantidad de *oraciones* utilizadas eventualmente por todos ya sea para protegerse o para curar, trabajar, enamorar o pelear— las muertes inesperadas y enigmáticas son generalmente explicadas por efecto de ellas. La forma de la muerte causada por las *oraciones* y *secretos* ejecutadas por *el brujo*, entonces, además de ser *humana*, es voluntaria e indirecta mas no siempre inmediata.

A esta etiología de la muerte se le oponen un conjunto de acciones que, aunque igualmente voluntarias, son necesariamente directas en el sentido de que debe haber un contacto con la "víctima" o con una cosa que estuvo en contacto con ella. Así, entonces, se puede considerar metafórica la muerte causada por *el brujo* a través de *oraciones* o *secretos*; mientras que otras son metonímicas. El *coger el rastro*, es decir, recoger una huella impresa en el barro seco para mediante ella producir la agonía de quien la produjo, se inscribe dentro de estas acciones metonímicas. Por ello, el caminante es precavido de no dejar, mientras anda descalzo, sus huellas en un lugar donde puedan ser identificadas por sus eventuales "enemigos".

Otra de las formas más cotidianas de muerte se inscribe dentro de la categoría *daño*, lo cual implica la utilización de un objeto o sustancia

posibilitante del mismo. La comida es uno de los medios preferidos para efectuar el *daño* ya que a ella se le pueden agregar sustancias imperceptibles para el comensal—como el hígado del *tamborero*, un pescado de la *mar*—, pero que le pueden ocasionar la muerte. En este sentido son las mujeres asociadas al ámbito culinario las practicantes de esta modalidad. Por tanto, cuando un *marido* pelea o deja a su *mujer*—o cuando ella lo deja a él— una de las consecuencias inmediatas es no volver a consumir ninguna preparación que provenga de ella. Es la misma razón por la cual mujeres y hombres ingieren alimentos sólo donde sus familiares y amigos, allí donde estén seguros de que sus “enemigos” reales o imaginarios no puedan utilizar este medio para producirles un *daño*.

La confianza no es sólo de quien recibe, sino también de quien da; ya que, por ejemplo, cuando una mujer distribuye de acuerdo con las leyes del intercambio una preparación con una presa de un animal cazado por su marido, si el que la recibe la bota o desprecia, ello implicará que el cazador pierda su fortuna hasta cuando realice un “ritual” que se la devuelva. Así las cosas, la comida—y por extensión la cocina—adquiere una particular connotación de peligro y, en consecuencia, recibir o dar comida simboliza solidaridad y confianza.

El *daño* causado mediante la comida, sin embargo, no se circunscribe a la producción de la muerte ya que, con otras sustancias, se generan consecuencias diferentes como el enamoramiento o el desamor. Como *contra* de los posibles *daños* causados mediante la comida se acostumbra poseer una *botella curada*, esto es, una botella oscura que contiene una preparación generalmente a base de aguardiente y unas combinaciones de *bejuco*s y de *yerbas* específicas, realizada por el *curandero*⁶, para tomarse todas las mañanas un *trago* antes de desayunar. Esto protege de los eventuales *daños* en la comida porque inmediatamente, cuando ésta posee un *daño* el individuo la vomita. No sobra anotar que las *botellas curadas* no sólo sirven para estos tipos de *daños* puesto que las hay—con diferentes yerbas—como *contras* para *picadura de culebra* o para alentar *la recién parida* (Galeano, 1995).

Otra modalidad de brujería que causa la muerte se materializa a través de objetos convertidos en seres que atacan específicamente sólo a quien se los colocaron. El más conocido y temido, es *la madre de agua*: la cual es puesta por *el brujo* en un punto de *la quebrada* o río por donde pasa la futura víctima. Cuando ello sucede, *la madre de agua* voltea *el portillo*

o canoa donde viene para ahogarla. En el caso de alguien que muera a causa de *la madre de agua* en su cadáver se evidenciarán indudablemente las señales de ello, esta vez, todas sus coyunturas estarán roídas ya que por allí *la madre agua* le bebe toda su sangre. De la misma manera, un pedazo de *bejuco* puede ser convertido por *el brujo* en una serpiente venenosa que buscará sin descanso a su víctima hasta darle la muerte. En estos casos, *el curandero*, que es *el dios*, está prácticamente imposibilitado para salvar de la muerte a este tipo de *picado*, sólo otro *brujo* con más poderes que el primero, o éste mismo, podrá evitarlo.

Otra modalidad indirecta y generalmente voluntaria en la etiología de la muerte se presenta ante situaciones como el parto o el proceso de cura del *picado de culebra*, cuando la parturienta o el *picado* son *trancados* por un tercero que desea matarlos. Múltiples son las posibilidades de *trancar* o *tramar* a otro: un *curandero* lo puede hacer cuando al desistársele súbitamente su *botella curada*—indicio de que alguien ha sido *picado*— la tapa fuertemente; una persona cualquiera con colocar tres clavos dentro de las cenizas del fogón, un machete en *la boca de la escalera* o hacerle un nudo a una prenda usada por aquel, puede lograrlo. También hay acciones que involuntariamente *trancan* o *traman* al *picado* tales como cuando al sacarlo del *monte* no se tiran tras de sí los pequeños puentes cruzados; o se salvan, esto es, se saltan los caños o zanjas con él; o cuando se lo lleva en una canoa o *portillo* con *la pilota* por delante, es decir, al revés.

Cuando un *picado de culebra* es voluntaria o involuntariamente *tramado*, se hace mucho más difícil el proceso de cura y aumenta sus posibilidades de muerte. En el caso de la que está pariendo, cruzar las piernas en la casa donde ella se encuentra, colocar dos objetos alargados como machetes en forma de cruz, o los clavos que antes se relataban, es suficiente para *tramarla* o *trancarla* y, en consecuencia, causarle la muerte en el parto ante la imposibilidad de que el niño nazca. En este sentido, Rogelio Velásquez en una investigación basada en el Pacífico sur, específicamente en el área de Tumaco, argumenta al respecto:

“Úsase así mismo la magia para hacer sufrir a las madres impidiéndoles los partos o reteniéndoles las placentas. Un cambio en los maderos que se consumen en el fogón de la casa donde yace la enferma; cerrar con llave la puerta del cuarto que sostiene la parturienta; cerrar un candado, pensando que eso va a ser dañino a la alumbradora, son hechos suficientes para poner en apuros a la hembra que está en trance.” (1957:214).

6. El *Curandero* se encuentra asociado a lo *divino*, es decir, a las prácticas de *yerbas* u *oraciones* que se fundan en el bien y la cura de los demás, mientras que el *brujo* se relaciona con *lo del diablo*, con la posibilidad de producir *daño* y la muerte.

Así las cosas, ante la facilidad con que se puede *trancar o tramar* a un *picado de culebra* o a una mujer cuando está pariendo, se mantiene en la medida de lo posible—absoluta reserva del hecho y sólo se le comunica a aquellos parientes y amigos cercanos—, pues estos estados extraordinarios son a menudo utilizados, y esperados, por los “enemigos” para producirles la muerte. En este sentido, cuando fallece un *picado de culebra* o una mujer muere en el parto, lo cual por lo demás no es nada extraño, nunca se considera ni se pone en duda la eficacia del *curandero* o la capacidad de la *partera*; sino que se explica lo sucedido como resultado de la acción de un “enemigo” de jarado o agazapado.

ALIMENTACIÓN, DIETAS Y ESTADOS

El picado de culebra y la *recién parida*, al igual que otros estados concebidos como enfermedad, deben seguir una estricta dieta alimentaria y evitar determinados comportamientos, dado que algunos alimentos o prácticas cotidianas se convierten en *dañinos* en estas situaciones extraordinarias. Tanto los alimentos como las enfermedades se inscriben y definen a partir de un eje semántico como lo es la oposición *frío/caliente*, las dietas y remedios son prescritas con el objeto de regular esta alteración térmica y, así, posibilitar la cura o el normal discurrir de la extraordinario estado: “Si los remedios son fríos y calientes, las enfermedades de los riberenos del Pacífico se puntualizan también con estos nombres.” (Velásquez, 1957:222).

Los alimentos, entonces, se consideran *dañinos* en función de la situación específica de quien lo pretenda consumir: *La recién parida*, por ejemplo, dada su situación no puede consumir alimentos, *fríos*; sino, por el contrario, los alimentos y remedios deben ser calientes: “La duración de la dieta es de aproximadamente cuarenta días, en los cuales se trata de calentar el cuerpo que se encuentra en un estado frío, está *pasmiento*” (Galeano, 1995:47). *Lo frío* y *lo caliente*, sin embargo, no se circunscriben a la representación de alimentos y situaciones extraordinarias como enfermedades o específicos ciclos de la vida de las personas. El agua de ríos y *quebradas* es *fría* en oposición a la de *la mar* que es considerada *caliente*. En las madrugadas o en las noches *bañar* en ríos o *quebradas* es peligroso para las situaciones corporales reputadas como *frías* pero en cambio, y por ello mismo, es beneficioso para aquellos estados *calientes*. Por tanto, no es extraordinario observar en las primeras horas del día a alguien sentado en la orilla de una pequeña corriente de agua mientras que otra persona le echa repetidamente agua en su cabeza con el propó-

sito de que “el *fuego*—la fiebre— que se le subió a la cabeza le baje a los pies” y, en consecuencia, recobre su salud. En este sentido las enfermedades producidas por el *fuego*, es decir, *calientes*—las que se acompañan de fiebres como el no poco común paludismo— son tratadas mediante *baños* con aguas frías, mediante las *romas* o el contacto directo o en *baños* con plantas *frescas o frías*.

Los alimentos no son sólo *dañinos* en relación con lo *frío/caliente* del mismo ya que existen otros criterios igualmente importantes que intervienen en la estructuración de las dietas. En el plano de las carnes, la clasificación de éstas en *dañinas* involucra criterios como lo *sangrino* y lo *bravo*. Determinados *animales* o *mariscos* poseen carnes *sangrinas* mientras que las de otros son *bravas*. Lo *sangrino* es atribuido a la carne de aquellos *animales* o *mariscos* que presentan un intenso color rojo asociado a la abundante cantidad de sangre que generalmente contienen a la hora de su sacrificio. El *jurel*, un pescado de *la mar*, es quizá el pescado más *sangrino* dado que el rojo intenso de su carne, poco común entre los *mariscos*, lo convierte en un alimento prohibido para *mestranas*, *partidas*, *picados de culebras* y heridos. Estos últimos, por ejemplo, en caso de consumir un plato preparado con este pez morirán a causa de la abundante hemorragia ocasionada. Dentro de los *animales* el *ulán*—una especie de armadillo— es el más *sangrino* de todos. Los *animales ariscos* que son particularmente agresivos con el hombre poseen carnes *bravas*. La carne de tarabro y de zahino son, entonces, prohibidas dado que la agresividad de estos *animales ariscos* hace su carne especialmente *brava*. Así, de acuerdo con la investigación realizada por Galeano en los ríos Santinga y Sanguanga, se puede afirmar que: “En la zona de estudio, las prescripciones y restricciones en el campo de la alimentación se establecen a partir de tres condiciones: la *sangrinidad*, la cualidad de algunos animales de ser *bravos*, y lo *frío* o lo *caliente*.” (1995:43).

CONCLUSIONES

A partir de las elaboraciones anteriores se puede, entonces, concluir que en el caso del Pacífico colombiano se han configurado unos modelos económicos y culturales que, aunque articulados en mayor o menor medida a las dinámicas del capital en sus múltiples manifestaciones y a los procesos de globalización traducidos en el consumo y en la presencia de algunos *mass media*, conservan una especificidad en aspectos fundamentales como la construcción y manejo del entorno. Esto puede observarse en la construcción de un universo a partir de ciertos ejes semánticos

de estructuración del territorio, de un ordenamiento gramatical de los seres, de explicación del advenimiento y del sentido de la muerte, y de unos modelos orientales de la praxis terapéuticas de diferentes estados extraordinarios. Nociones como las de cuerpo o sexualidad, aunque sólo puntualmente indicadas, se inscriben igualmente en estas matrices de sentido en la lógica significante de estos "grupos negros".

A partir de categorías como la de *renaciente* o desde procedimientos rituales como la *ombiligada* se hace evidente, mediante relaciones metafóricas o metonímicas, la continuidad de aspectos del entorno en el mismo ser del hombre. Prácticas como la brujería son igualmente posibles al apuntarse en dicha continuidad, al suponer una interconexión entre el entorno y lo humano: un *bejuco* es transformado por el brujo en una serpiente venenosa para atacar a una víctima predeterminada; la cual se puede defender al transformarse, mediante el manejo de un *secreto* u *oración*, en un *animal o pájaro* con el objeto de huir o simplemente haciéndose invisible a la serpiente que lo persigue. De la misma manera, las prácticas de curación establecen un vínculo metafórico o metonímico entre el enfermo y el entorno con la intención de la cura: al extraer un fragmento de un enjambre de termitas —*porra de comején*— y aplicarlo en la herida, después de convertirlo en un fino polvillo, se espera que ésta cicatrice al mismo tiempo que los cientos de termitas reparan paulatinamente su enjambre. En el mismo orden de ideas, y dada la especificidad térmica atribuida a todo lo existente, múltiples prácticas curativas o simplemente preventivas, suponen la unidad e interrelación de elementos o situaciones del entorno con los estados de salud-enfermedad en los humanos: gran parte de las *dietas, tomas o sobijos* instauran un ordenamiento particular en función de la restauración de un desbalance térmico o de fluidos propio de la etiología de la enfermedad o de situaciones "extraordinarias" como la *parida* o la *mestruante*.

Esta unidad hombre-entorno inscrita en las representaciones y prácticas señaladas, sin embargo, no supone los campos semánticos de categorías fundadas del discurso de la "biodiversidad" tales como "naturaleza", "vida" o "recurso".⁷ La relación establecida de los "grupos negros" del Santinga y del Sanguanga con su entorno, además, no se caracteriza precisamente por un apriori imaginario de conservación, ni por la idea romántica de la relación armónica con el objeto de preservarlo. Por el contrario, como se expuso anteriormente, las connotaciones de lo

producido por el monte o la tierra es sujeto de propiedad colectiva y se apropia sin una consideración cultural por su conservación. La categoría de *contario* para nominar esta relación da cuenta de ello. Es más, lo *producido por el monte o la tierra*, en cuanto tal, no soporta el fundamento de la categoría de "recurso" propia de la economía política.

La diferenciabilidad de las representaciones y prácticas entre el discurso de la "biodiversidad" y estos "grupos negros" del Pacífico, no puede devenir en un criterio para argumentar la ignorancia o inferioridad de los segundos por oposición a la verdad y superioridad al primero, ya que se refieren a dos perspectivas diversas de construcción y manejo de lo real.

La diversidad cultural, fenómeno intrínsecamente humano, hace parte de la riqueza de la especie; es el resultado de estrategias y lógicas distintas de ser-en-el-mundo. La alteridad cultural, al igual que la diversidad biológica, pueden remitir a un patrimonio de nuevas e inexploradas posibilidades para la supervivencia de la humanidad. Paradójicamente es el mismo argumento que en el plano de la biología legítima éticamente el discurso y las políticas de la "biodiversidad", el que desde la antropología cuestiona éticamente un proceder en dicho sentido sin considerar seriamente la variable cultural. Por tanto, no deja de ser un contrasentido susentar las políticas de conservación de la "biodiversidad" desconociendo o deconstruyendo sistemas culturales diferentes. El reconocimiento y valoración de la diversidad cultural no es sólo un problema ético, sino también pragmático. En efecto, el fracaso de múltiples empresas y programas de "desarrollo" en el Pacífico colombiano encuentran un elemento significativo de explicación en el desfase conceptual y metodológico en relación con los sistemas culturales de sus habitantes (De Roux, 1993). Ello puede ocurrir, igualmente, con aquellos planteamientos y políticas que inspiradas en el discurso de la "biodiversidad" pretenden imponer nuevos modelos económicos y de relación con el entorno en el Pacífico.

En síntesis, el discurso de la "biodiversidad" puede operar, en el caso del Pacífico colombiano, como un código etnocéntrico que desconoce las dinámicas culturales de los cientos de mujeres y hombres que tradicionalmente lo han habitado. Lo cual implica que se consolide como un dispositivo más en la disolución de aquellas condiciones culturales que permitieron que hoy el Pacífico sea inventado como espacio de lo biodiverso por antonomasia.

7. Naturaleza connota sexualidad mientras que vida implica movilidad, cambio: los palos no se reproducen por naturaleza y los ríos, el fuego o la tierra se los connota como vivos.