

Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano

EDUARDO RESTREPO*

** Antropólogo del Proyecto Bosques
de Guandal adscrito a la Universidad Nacional
de Colombia, Sede Medellín.*

"El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo, pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provincial manera de pensar y de juzgar".

(Montaigne)

Introducción

Aquellos *hombres* y mujeres que en el Pacífico Sur se dedican en mayor o menor medida a extraer directamente maderas blandas en forma de *trozas* de los bosques naturales, se reconocen a sí mismos y son identificados por otros como *tuqueros*. El *tuquero*, sin embargo, ha sido un actor particularmente desconocido para aquellos seres humanos que habitan más allá del espacio de su cotidianidad; por tanto, cuando aparece, lo hace sólo tímidamente insinuado, y ciertamente desfigurado, en algunas líneas marginales publicadas por ciertos antropólogos, periodistas, economistas o ingenieros.

Las páginas que siguen pretenden atrapar, en la sucesión de un discurso escrito, múltiples aspectos del manejo económico y de la configuración simbólica del mundo del *tuquero*, de su relación material y mental con su medio "natural" y cultural. Así, en la primera parte se intenta no sólo ilustrar los procedimientos utilizados por el mismo sino, también, adentrarse en la complejidad y particularidad de las relaciones establecidas por él para extraer la madera de las entrañas mismas de las selvas del litoral. Además, se evidencia cómo el manejo económico del mundo del *tuquero* está inscrito en dos lógicas económicas diferenciales que se contraponen, subordinan y com-

plementan, las cuales permiten diferenciar analíticamente dos tipos fundamentales de *tuqueros*: el "tradicional" y el "especializado".

En la segunda parte se presentará la configuración simbólica del territorio del *tuquero*, además de las categorías de ordenación de existencia de los seres en su mundo con algunas alusiones al plano mítico. Se efectuarán algunas anotaciones sobre la especificidad e identidad cultural del *tuquero* para finalizar, sólo provisionalmente, este primer acercamiento al ser y hacer económico y cultural del *tuquero* en su relación con su medio "natural".

La presentación del trabajo en dos secciones, una dedicada al manejo económico y la otra a la configuración simbólica del mundo del *tuquero*, no significa que se considere que existe una determinación mecánica, o lineal, entre uno y la otra. Esta división, de carácter analítico, se mantiene sólo con fines expositivos puesto que una actividad o acción del *tuquero* no es ni simbólica ni económica a secas; sino que implica al mismo tiempo, además de estos dos niveles, muchos otros. Lo económico está literalmente atravesado por lo simbólico, por lo cultural; y éste, a su vez, encuentra en aquél el soporte material de su existencia.

Los datos e interpretaciones que el antropólogo presenta han sido obtenidos metodológicamente de la observación participante: esto es, mediante la convivencia cotidiana y constante con tres grupos de *tuqueros* de los ríos Satinga y Sanquianga del litoral Pacífico nariñense. La preocupación fundamental fue acercarse desde la perspectiva misma del *tuquero* a su relación económica y simbólica con su mundo posible. En la redacción se conservan, entonces, múltiples giros gramaticales y términos propios del *tuquero* con el fin de retener —en la medida de lo posible— aquella perspectiva. Sin embargo, lo que en últimas presenta el antropólogo es un modelo interpretativo, una construcción conceptual sobre y a partir de la cotidianidad vivenciada del *tuquero*: he aquí sus alcances y límites.

Por ello, los planteamientos realizados son susceptibles de contrastarse con el orden de lo real para decantar el modelo o, acaso aun, sustituirlo por otro más útil. De todas maneras, no sobra anotar que el nivel de construcción del modelo no es sólo el de la conciencia del *tuquero* sino que, en varios aspectos, se pretende haber evidenciado elementos inconscientes de aquél.

El *tuquero* es uno de los múltiples enigmas existentes en el Pacífico, a pesar de su fundamental importancia en la dinámica ecológica, económica, social, cultural y política de vastas regiones del Litoral. El develamiento de aquel enigma no sólo implicará la participación de múltiples discursos científicos; sino también, y fundamentalmente, que este conocimiento sea requerido, producido y utilizado con y por los mismos *tuqueros*. De tal manera, este escrito pretende ser, a lo sumo, un intento de pensar la realidad económica y cultural del *tuquero* desde, con y para él.

Notas para una historia del *tuquero*

Hace cientos de años el "hombre blanco" denominó a uno de los innumerables espacios que se abrían a sus ojos Océano Pacífico. El tradicional nombre para unas aguas y unas tierras que han vivenciado procesos tan cruentos como los del etnocidio y la esclavitud de miles de gentes traídas del "continente negro".

Desde cientos de años atrás, antes de la llegada del primer "hombre blanco", eso que sería el Pacífico era conocido y profundamente apropiado por mujeres y hombres de las más diversas culturas. Seguramente, en aquellos tiempos, se configuraron procedimientos adecuados, se precisaron conocimientos pertinentes y se decantaron relaciones necesarias para pescar en las diferentes aguas, sembrar en los particulares suelos o cazar los múltiples animales. Las tradiciones cerámicas y los puntuales líticos encontrados son indicios insospechables de la temprana presencia humana. Los mitos, las

lenguas y los dioses de aquellos arcaicos pobladores del Pacífico se han diluido, junto con aquellos, bajo el infinito silencio de sus restos materiales o, quizás, aún persistan algunas de sus voces en las manifestaciones culturales propias de los actuales habitantes.

El "hombre blanco" llegó al Pacífico bajo su imaginario de riqueza, materializada y circunscrita al oro. La apropiación del fetiche, su inscripción en la "acumulación originaria", fue uno de los móviles fundamentales, la "racionalidad económica" de la exploración y apropiación del Pacífico por el "hombre blanco". Su afán de riqueza, el ejercicio del poder y el discurso de la verdad determinaron las relaciones establecidas con las culturas existentes en aquellas tierras; permitieron la introducción de miles de *hombres* y mujeres traídos en calidad de mercancía desde el otro lado del océano. Las diferentes barreras efectivas e imaginarias tarde o temprano fueron superadas: el Pacífico de lo que posteriormente, y en términos jurídico-políticos, sería Colombia, se convirtió en uno de los ejes de la producción fundamental del período colonial.

Los forzados pobladores negros del Pacífico provenían de las más diversas culturas, poseían diferentes lenguas, desempeñaban los más disímiles oficios: desde heroicos guerreros de las planicies africanas, hasta sagrados sacerdotes o sabios cazadores de los bosques tropicales. Sin embargo, en América desembarcaron individuos con cadenas, llegaron mercancías de piel negra; al otro lado del océano se quedaron los sistemas culturales que los hacían guerreros, sacerdotes o habilidosos cazadores: ahora todos eran fuerza de trabajo esclava para producir riqueza ajena.

Los dioses, las lenguas, los valores; en fin, esas "culturas africanas" seguramente pervivieron en las mentes de aquellas mujeres y *hombres* que habían crecido en esos otros *cielos* donde eran *libres*. No obstante, la memoria de aquellos contextos simbólicos diferentes se

diluyó paulatinamente de la conciencia de sus descendientes, ya que la prohibición explícita y sistemática de todo lo que no fuese hispano y las novedosas condiciones socio-económicas, imposibilitaron un proceso de simple pervivencia de las culturas africanas (Barona, 1986).

Desde por lo menos los siglos XVII y XVIII se presentó un poblamiento sistemático de ciertos puntos fundamentales del litoral Pacífico con la intención de extraer oro (West, 1957). Es claro que este proceso de exploración y asentamiento temprano en la colonia estuvo signado por la producción minera del litoral; así, la introducción de esclavos al Pacífico colombiano se relacionó con estos procedimientos extractivos tempranos.

No obstante, procesos como el cimarrojane, la automanumisión y, en el siglo XIX, la libertad jurídica de los esclavos, no implicó necesariamente el aislamiento económico o cultural de los nacientes "grupos negros". Algunos asumieron así, por su cuenta, la extracción del oro o la comercialización de productos agrícolas o forestales con la denominada sociedad mayor. En el último siglo, la extracción de los "recursos" del Pacífico colombiano no se ha limitado al oro: "recursos" forestales como el caucho, las semillas de tagua, la corteza de mangle y la palma de naidí (Del Valle, 1989), o recursos zoológicos como las pieles de animales como la nutria, el caimán y el tigre han sido sistemáticamente explotados respondiendo a una demanda nacional o extranjera de aquellos. Los diferentes pobladores del Pacífico, entre los cuales están los denominados "grupos negros" han participado en múltiples formas de estos procesos de extracción.

Hace aproximadamente cinco decenios fue la exportación hacia mercados internacionales la que difundió la existencia de *hombres*, mujeres y niños, alrededor de la extracción directa de la madera de

los bosques naturales: la historia recurrente del Pacífico, la de la extracción de sus "recursos", se inició nuevamente. Después de la limitación de la exportación de las maderas provenientes de los bosques naturales del Pacífico colombiano surgió una no menos pujante demanda nacional en correspondencia con los procesos económicos, políticos y sociales vivenciados por el país desde la década de los setenta. Así, ese hombre "negro" que en calidad de esclavo permitió la extracción del oro; el mismo que después de su libertad pobló todos los rincones del Pacífico; el que además de seguir siendo minero se convirtió en pescador, cazador, sembrador, o facilitó la explotación de la corteza del mangle, del caucho o de las pieles de algunos animales: ese hombre "negro" ha devenido *tuquero*.

Primera parte: el manejo económico

En el lenguaje cotidiano se denomina *tuquero* a quien vive fundamental u ocasionalmente de la extracción directa de *trozas* de madera de los bosques naturales del Pacífico Sur colombiano. El *tuco*, también denominado *troza*, es una sección del tronco de los árboles, de aproximadamente 3,20 m de longitud; es ese objeto resultante del trabajo de múltiples *jornales*, de múltiples esfuerzos de un colectivo de *hombres*, mujeres y niños. De árboles en pie, a cientos de metros de las *quebradas* o ríos por donde se los transporta, se producen los *tucos*, mediante procesos profundamente artesanales; al sonido rítmico de las hachas de los *hombres* "negros". Así nacen esos miles de *tucos* que alimentan diariamente los casi treinta aserraderos existentes en Bocas de Satinga. En oposición a las grandes concesiones forestales, en las cuencas de los ríos Satinga, Sanquianga y Patía Viejo, son los miles de "pequeños" *tuqueros* los que día tras día se encargan de satisfacer una demanda *creciente* de las maderas blandas provenientes de los bosques naturales. De las selvas del Pacífico colombiano procede un alto porcentaje de este tipo de maderas; de las cuales la costa nariñense aporta más del 25 %,

por lo cual es uno de los centros fundamentales de extracción de madera del Pacífico (Martínez, 1995).

Sistema tecnológico

La especificidad de esta zona sur del Pacífico en cuanto a la extracción maderera se debe a múltiples factores: desde limitaciones técnico-económicas de las grandes empresas, hasta la adecuación y relativa efectividad de las tecnologías tradicionales en un ecosistema como el bosque de *guanadal*. El *tuquero* ha desarrollado, en el curso de unas pocas décadas, tecnologías adecuadas para sus condiciones ecológicas, económicas, sociales y culturales; las cuales parecen ser competitivas —a costa de una muy baja o hasta negativa tasa de ganancia— con las tecnologías occidentales.

Los *tuqueros* de los ríos Satinga y Sanquianga— y, probablemente, todos los del bosque de *guanadal* del Pacífico Sur—, poseen un sistema tecnológico que incluye prácticas, instrumentos y saberes específicos para producir y extraer los *tucos* del bosque natural. Este sistema tecnológico del *tuquero* ha sido consecuencia de su práctica, de la experimentación y adecuación aproximadamente de medio siglo. Aún persisten en la memoria de muchos *tuqueros* los cambios de instrumentos y prácticas de la extracción maderera.

En la actualidad, sin embargo, en la extracción de la madera de los bosques naturales de los ríos Satinga y Sanquianga, no existen diferencias significativas en el sistema tecnológico; es más, la utilización de elementos ciertamente recientes como la motosierra no se han popularizado ni han modificado fundamentalmente la producción de las *trozas*.

Se podrían distinguir dos fases en la producción del *tuco* o, lo que es lo mismo, en el *tuqueo*: la primera incluye el conjunto de procedi-

mientos que convierten el árbol del *monte* en *tuco*. Los instrumentos generalmente utilizados en esta fase son el machete y el hacha. La segunda fase se refiere a aquellos procedimientos de transporte del *tuco* desde el *monte* hasta el agua y desde ésta hasta los lugares de venta o aserraderos. Así, en la fase de transporte existen dos momentos diferentes y complementarios: el uno por tierra y el otro mediante el agua. Para transportar los *tucos* por tierra requiere construir una carretera, es decir, un trazado continuo de algo más de 3m de ancho desde donde el *tuquero tumba el palo* hasta llegar al agua. En dicho trazado se colocan dos líneas paralelas de delgados troncos, los *rieles*, para que el *tuco* ruede por encima de ellos. Estas *carreteras* se construyen y reconstruyen con cada nuevo ciclo productivo; por lo cual se van haciendo cada vez más largas a medida que el *tuquero* se adentra paulatinamente en la selva extrayendo la madera comercial de ésta. Algunas *carreteras* llegan a medir varios kilómetros de longitud y configuran redes supremamente vastas y complejas que, a la mirada de un observador aéreo, aparecen, sin lugar a dudas, como particulares obras de arte moderno.

Para el transporte por agua se necesita llevar los *tucos* hasta la orilla de una quebrada o río. Pero, además de estas vías "naturales" de transporte por agua, también se construyen las *cunetas*, permitiendo así una mayor facilidad y "eficacia" en el transporte de los *tucos*, ya que si no existe el trayecto construido en *cuneta*, el transporte se realiza por medio de la carretera. La *cuneta* es una excavación de aproximadamente 1m de ancho por 2m de profundidad, en línea recta hacia el *monte* del cual se está extrayendo el *tuco*. Con los incrementos en las lluvias o el influjo de las mareas las *cunetas* se llenan de agua. Al igual que las *carreteras*, las *cunetas* pueden medir kilómetros de longitud e, incluso, algunas de ellas se convierten —con el paso de los años— en verdaderas *quebradas*. Sin embargo, en oposición a las *carreteras*, las *cunetas* no son tan prolijas en ramificaciones y redes. Ambas construcciones se complementan

mutuamente: mientras que las *carreteras* son más fluidas en busca de algunos *palos* susceptibles de ser tuquiados, las *cunetas* se constituyen más rígidamente en función de poblaciones densas de *palos*, puesto que de otra manera no compensarían los *jornales* invertidos en ellas.

Podría decirse, entonces, que las *cunetas* y las *carreteras* son esa infraestructura fundamental en la producción del *tuco*; específicamente para llevarlo hasta los lugares donde éste se realiza como mercancía; es decir, hasta los aserraderos o puntos de venta. Esta infraestructura de extracción del *tuco* la *produce*, generalmente, el mismo *tuquero*, que invierte ya sea buena parte de su trabajo o de su dinero para la construcción de esta obra. La construcción de tal infraestructura productiva no se contrapone ni está por fuera de las condiciones económicas, sociales y ecológicas del *tuquero*. Su construcción puede asumirla él, acudiendo a las formas sociales de producción existentes; en algunas de las cuales, por ejemplo, el parentesco efectivo y ritual tienen un papel fundamental. Sin embargo, en la realización de las *cunetas* existen ciertos límites, ya que exigen una "inversión" mayor y sólo se efectúan para procesos de extracción significativamente largos y numerosos que permitan asumir el "costo" de su construcción (Giraldo, 1994; Martínez, 1995).

Aunque esta infraestructura se construye con elementos del mismo bosque —en el caso de las *carreteras*— o cambia las condiciones de humedad de los suelos— en el caso de las *cunetas*—, después de cinco décadas de extracción maderera parece que dicha infraestructura permite una relativa reproducción de los ecosistemas y, por consiguiente, presenta una adecuación al contexto ecológico. No obstante, con este enunciado no se pretende desconocer los procesos de deterioro ambiental; ellos, sin embargo, no se correlacionan simplemente con la variable tecnológica sino, esencialmente, con la lógica e intensidad de la extracción (Del Valle, 1993).

En las dos fases del proceso de producción del *tuco*, del *tuqueo* se puede ubicar un número determinado de procedimientos, de operaciones nominalmente separadas y secuencialmente ordenadas por el *tuquero*. La primera de ellas, por donde se inicia el proceso, se puede denominar de reconocimiento y ubicación. Este reconocimiento y ubicación se realiza, generalmente, como una actividad complementaria de las exploraciones de cacería y de recolección que el *tuquero* efectúa por sus bosques potenciales o efectivos. Cuando él va a *montear*, entonces, existe una preocupación —entre otras— por la evaluación de las características y dimensiones de los *palos* susceptibles de comercialización. Así, pues, se ubican y reconocen permanentemente las condiciones de una relativa vasta zona forestal, lo cual permite orientar el sentido y el énfasis de las próximas y futuras extracciones madereras. Sin embargo, cuando el *tuquero* *montea*, su propósito no se circunscribe a, ni es fundamentalmente, este reconocimiento; aunque así es como generalmente se efectúa. Para decirlo en otros términos, los *tuqueros* raras veces recorren el *monte* con la sola intención de ubicar los *palos* susceptibles de extracción; por lo general, este reconocimiento es consecuencia de la constante y variada circulación del *tuquero* por el *monte* en función de otras actividades. El *tuquero*, por tanto, posee un detallado mapa mental de los espacios y de sus "recursos", a partir del cual configura la orientación e intensidad de su producción.

Después de ubicados los *palos* para *tumbar*, se *rozan* cortándoles los bejucos enredados en su tronco y la vegetación alrededor de su asiento con el propósito de que, posteriormente, sea posible la labor del *tuquero* con su hacha. Esta operación, la *roza*, se realiza con machete algunos días antes de *tumbar* los *palos*, o el mismo día de la *tumba*. Generalmente, el *tuquero* *roza* un número significativo de *palos* antes de comenzar la operación siguiente: la *tumba*.

Mediante la utilización del hacha se apean, se tumban, los *palos* susceptibles de convertirse en *trozas*, en *tucos*. En la *tumba* los

tuqueros calculan con bastante precisión las condiciones y el lugar de la caída del árbol. Así, no es arbitrario, sino absolutamente consciente y controlado hacia dónde caen los *palos*, ya que los criterios decisivos para orientar esta caída son los de la facilidad de operación, la cercanía de las *carreteras* y la conservación de los *palos* que por su diámetro y longitud prontamente podrán ser extraídos.

Después de la *tumba* se *roza* nuevamente alrededor de los troncos caídos para así poder *tronquearlos* cómodamente. En esta *roza* se corta toda la vegetación existente a un metro de distancia aproximadamente. En esta actividad se procede con supremo cuidado por la posible presencia de las *culebras* o de otro tipo de *avichuchos* que hacen de los árboles caídos sus hábitat favoritos. No se evidencia una tendencia a conservar en esta *roza* pequeños o medianos árboles susceptibles de cualquier uso posterior; lo más importante parece ser poder trabajar con suficiente comodidad y seguridad.

Entre la *tumba* y la *roza* pueden pasar varios meses; sin embargo, el *tuquero* prefiere no dejar largos períodos de tiempo los árboles *tumbados* sobre el suelo, pues ello los hace más pesados porque absorben la constante agua del terreno e, incluso, se deterioran significativamente. Esta "demora" entre *tumba* y *roza*, o sea, en la continuación del proceso, está determinada por la coexistencia y superposición de diferentes ciclos de producción. En efecto, el *tuquero* no se limita a iniciar y concluir un solo ciclo sino que cuando el primero ya ha avanzado inicia otro y así sucesivamente; lo cual le permite, entonces, que el tiempo entre la conclusión de uno y otro se reduzca, acortándose el lapso entre la obtención de ingresos por la venta de *tucos*. Sin embargo, es necesario señalar que no necesariamente esta estrategia de coexistencia de ciclos de producción en diferentes fases es una constante, pues no son pocos los *tuqueros* que circunscriben su trabajo a uno solo.

Luego de que el árbol ha sido *tumbado* y de que se han rozado los alrededores del tronco caído, se inicia otro procedimiento: el *tuquero* empieza a *tronquiar*, es decir, a cortar el tronco del árbol en partes de aproximadamente 3,20 m de longitud. Para hacerlo, realiza una medida tomada al caminar por encima del tronco, contando once y medio pasos con el fin de señalar los lugares de corte. El *tuquero*, con hacha en mano, se para encima del tronco y en la señal realizada de antemano tronquea el árbol, hace los *tucos*. *Tronquear* demanda un perfecto manejo del hacha y, para el mismo *tuquero*, es la operación de mayor esfuerzo físico y la más delicada por los posibles accidentes.

Finalizada esta operación se comienza a construir la carretera para sacar el *tuco* del lugar donde fue *tumbado* el árbol. Así, se elabora una carretera que generalmente a los pocos metros se topa con otra realizada de antemano para sacar los *tucos* de árboles anteriores. Las *carreteras*, entonces, se construyen paulatina y flexiblemente, como elaborando un tejido de acuerdo con la ubicación y distribución de los árboles que por su especie, diámetro y longitud sean susceptibles de comercialización.

En la construcción de esta carretera para sacar los *tucos* elaborados del árbol *tumbado* se procede en primera instancia con la *roza* y la *destucada* de una faja de monte que conecte de la manera más directa el lugar con una anterior carretera o *cuneta*. Esta *roza*, o sea, el corte muy bajo de toda la vegetación existente en esta franja se realiza con machete; mientras que la *destucada*, es decir, la supresión de raíz de los *palos* medianos y de las palmas presentes en la franja, se efectúa con el hacha. Posteriormente, se utilizan algunos de estos *palos* y palmas, y se traen otros tantos, para *enrielar* la carretera colocándolos sucesivamente en dos líneas paralelas separadas aproximadamente 2 m entre sí, con el objeto de poder rodar luego por encima de ellos los *tucos*. En la búsqueda y selección de los *rieles* parecen prevalecer criterios como el de la cercanía y la facilidad de operación; por lo

cual, a veces, se utilizan *palos* que dentro de pocos años serían susceptibles de comercialización.

Para terminar las operaciones o procedimientos propios de la primera fase de la producción del *tuco*, está la montada; el colocarlos, mediante palancas y directamente empujados con las manos, encima de los *rieles* con el fin de llevarlos rodando sólo unos pocos metros adelante donde se procederá a *labrarlos*. Con la *labrada* comienza la segunda fase de la producción del *tuco*, la del transporte. En efecto, para facilitar el rodamiento de los *tucos* por las *carreteras*, estos últimos se labran, se les quita cualquier nudo o saliente del tronco —denominadas *porras* o *bambas*— que entorpezca su rodada. La *labrada* se efectúa fundamentalmente con el hacha, dándosele al *tuco* una superficie lisa y homogénea. Mientras más grande y pesada es la troza, con mayor énfasis y cuidado se efectúa la *labrada*, ya que de ello dependerá, en gran medida, que no se presenten mayores dificultades ni se desperdicien esfuerzos en su transporte por las *carreteras*. Igualmente, se labran las *trozas* con cuidado semejante cuando la distancia de transporte por las *carreteras* es relativamente extensa, es decir, cuando existen varios *tambos* de distancia del lugar de donde se ha *tumbado* el árbol hasta el agua.

Después de que las *trozas* se han labrado empieza la operación de la halada o *corrida* que consiste en empujar con las manos o con los pies las *trozas* hasta llegar a la orilla de la *cuneta* o quebrada, donde se *botarán* posteriormente al agua. La halada o *corrida* se realiza por *tambos*, es decir, se van agrupando las *trozas* o *tucos* provenientes de una misma carretera cada 196 brazas —300m— aproximadamente; y sólo cuando todas están agrupadas en un sitio, se avanzará nuevamente hasta el próximo punto.

El transporte por agua comienza con la *botada* de las *trozas*; lo cual, sin embargo, sólo se realiza cuando las condiciones del nivel del agua lo permiten. Existen dos condicionamientos diferenciales para

los *tuqueros*: estar en la influencia de las *pujas* o de las *crecientes*. En el primer caso, las *trozas* se botan al agua en cualquier mes del año, pero sólo en la *puja*: cuando la influencia marina hace subir significativamente el nivel de las aguas, lo cual ocurre dos veces al mes. En el segundo caso, se esperarán las épocas de mayor intensidad de lluvias, cuando ocurre el crecimiento de las *quebradas* y ríos, pues de otro modo es supremamente difícil sacar la madera.

La *botada* de las *trozas* consiste en empujarlas secuencialmente al agua, donde se inicia la *bañada* de la madera. Cuando se bañan las *trozas* en una *cuneta*; es decir, cuando se las transporta por el agua de la *cuneta*, las *trozas* se empujan desde la tierra con ayuda de una vara larga o desde el agua misma con las manos. Se suelen combinar ambas formas; sin embargo, cuando la *cuneta* se hace muy amplia, o cuando se las transporta por *quebradas*, sólo es posible hacer avanzar las *trozas* si se está dentro del agua y se las empuja y ordena con las manos. La *bañada* implica, entonces, largas jornadas de trabajo inmersos en el agua.

La *bañada* de la madera se realiza por *cunetas* y *quebradas* hasta que éstos se encuentran con un río donde sea posible amarrar las *trozas* con el fin de conformar un *chorizo* o una *balsada* para transportarlas por el río hasta el *corral* o aserradero. El amarre se realiza con fibras vegetales o con un cable de acero y grapas, colocando una troza frente a la otra. Existen *chorizos* o *balsadas* de cientos de *trozas* que se desplazan suavemente, al ritmo de la corriente del río, aprovechando las *vaciantes* o, más rápidamente, empujadas por canoas con motores fuera de borda.

En síntesis, en el proceso de producción del *tuco* se pueden definir dos grandes fases y, en éstas, un conjunto de operaciones específicas nominalmente circunscritas por el *tuquero*. En efecto, dentro de la primera fase están, en orden, las siguientes operaciones: ubicación y reconocimiento, *roza*, *tumba*, *roza*, tronqueada, *roza*,

destucada, enriellada y montada; mientras que para la segunda están: *labrada*, *corrida*, *botada*, *bañada* y amarrada.

Estas operaciones y procedimientos requieren mayor o menor intensidad, esfuerzo y duración. Existen operaciones que demandan sólo unos cuantos *hombres*, unos cuantos días de trabajo, mientras que otras demoran mucho más (Giraldo, 1994). Si se pregunta al *tuquero* por la duración de las diversas operaciones y procedimientos en la extracción de cien *trozas* en condiciones medias, rápidamente y sin vacilación, se obtiene una respuesta que al contrastarla con otras parece indicar una codificación consciente del tiempo socialmente necesario para la producción del *tuco* (véase tabla 1).

Tabla 1. Proceso de producción de cien *trozas*

Producción	Ubicación y reconocimiento	¾
	<i>Roza</i> del asiento del <i>palo</i>	2
	<i>Tumba</i>	2
	<i>Roza</i> de los alrededores del tronco caído	2
	Tronqueada	3
	<i>Roza</i> para la construcción de la carretera (1 tambo)	2
	<i>Destucada</i> para la construcción de la carretera (1 tambo)	3
	Enriellada de la carretera (1 tambo)	4
	Montada	3
Transporte tierra	<i>Labrada</i>	5
	<i>Corrida</i> (1 tambo)	5
	<i>Botada</i>	0,5
Transporte agua	<i>Bañada</i> (1 tambo)	2
	Amarrada	2
	Llegada	3

Con esta tabla no se pretende sino presentar las condiciones medias e ideales de la duración de las operaciones y procedimientos en la producción del *tuco* referenciados en el discurso del *tuquero*; ya que en el orden de lo real dichas duraciones pueden no sucederse inmediatamente unas a otras por la coexistencia de varias actividades económicas; o sea, porque al mismo tiempo el *tuquero* posee otras actividades o producciones de *tucos* en diferentes fases. Además, existen condiciones y ritmos diferenciales en el trabajo del *tuquero*. En efecto, hay condiciones diferenciales de infraestructura en la distancia y estado de las *carreteras*, y en la presencia o ausencia de *cunetas*, todo lo cual modifica sustancialmente la cantidad de días requeridos para sacar determinado número de *trozas*. Diferencias de densidad y en características de los árboles *tumbados*, determinadas por condiciones naturales o antrópicas, son igualmente variables al considerar la relación con el número de jornadas necesarias para producir una cifra específica de *trozas* (Martínez, 1995).

El ritmo de trabajo y la intensidad del mismo se corresponden con las relaciones económicas y con el sistema cultural determinante de ciclos de producción y de fiesta, de recreación del "tejido social". No se trabaja con la misma intensidad en las vísperas de Semana Santa o Navidad que después de pasadas las fiestas ya que en los días anteriores a las fiestas religiosas se intenta sacar a tiempo el mayor número de madera posible. Martínez (1995) denomina culturales a estos condicionamientos. Igualmente, no se trabaja con la misma intensidad si al *tuquero* se le está pagando al día, —si está de peón— que si participa como socio en la producción del *tuco*. Mientras que al peón le es indiferente para su ingreso monetario el número y la calidad de las *trozas* producidas, el ingreso del socio será directamente proporcional con su número y calidad.

Por último, en relación con las operaciones y procedimientos de producción del *tuco*, es interesante señalar no sólo su aspecto material —las prácticas observadas, los instrumentos utilizados o la in-

fraestructura construida—; sino, también, el conjunto de saberes que los permiten, las condiciones y mecanismos culturales de cualificación y transmisión de los mismos que les han permitido a los pobladores del bosque de *guandal* poseer un acervo de conocimientos positivos, de saberes efectivos en la apropiación y manejo de este ecosistema particular.

Apropiación y manejo estos que, en principio, y a pesar de las condiciones demográficas adversas y de la fuerte demanda exógena de sus "recursos" forestales, han posibilitado una relativa permanencia del ecosistema. Permanencia que no significa, sin embargo, ausencia de pérdida, de destrucción del ecosistema. Con ello no se pretende apuntalar el imaginario de unos grupos humanos en relación armónica y cuasi idílica con un medio que permanecería sin modificaciones significativas con su presencia. Permanencia significa, por el contrario, una relativa reproducción del ecosistema del bosque de *guandal* a pesar de la extracción de su madera durante decenios. Esta permanencia del bosque de *guandal* es consecuencia de la correlación de varios factores: la adecuación del sistema tecnológico del *tuquero* al ecosistema, la competitividad relativa de éste en relación con la tecnología "moderna", los profundos límites de la capacidad de producción del sistema (Martínez, 1995), los ritmos y ciclos de producción fundados en un "calendario cultural"¹ y, en última instancia, "por la dificultad de transformar estas áreas en tierras agrícolas y ganaderas" (Del Valle, 1989).

En los procedimientos y operaciones anotados en relación con las fases de producción del *tuco* participan de manera diferencial los *hombres*, las mujeres y los niños. Si bien es cierto que *tuquiar* es una

¹ "Calendario cultural" puede entenderse de la siguiente manera: "Entre las actividades económicas y socio-culturales del grupo, se han diseñado algunos ciclos que funcionan como indicadores del tiempo. Estos ciclos, de diferente duración y frecuencia, se interponen y entretajan distintos niveles respetando sus propios ritmos, componiendo y estructurando el tiempo cultural del grupo" (Ussa, 1987).

actividad representada en el discurso e imaginario colectivo como exclusivamente masculina y que son, en efecto, los *hombres* quienes están en contacto directo y permanente con el *tuco*, sería falso afirmar que las mujeres y niños no participan directamente en determinadas operaciones y procedimientos. Por lo general, las mujeres² y los niños participan directamente en procedimientos pertenecientes a la fase de transporte. Es común encontrarse con mujeres o niños metidos en *cunetas* o quebrada empujando con sus manos las diferentes *trozas*, o haciéndolo con palancas desde la orilla. No es extraño tampoco, aunque sí menos frecuente, verlos empujando la madera; es decir, haciendo rodar los *tucos* por las *carreteras*. Así, entonces, además de un conjunto de actividades que sirven de soporte a las relacionadas directamente con el *tuqueo*, las mujeres y los niños participan en determinadas operaciones y procedimientos de la producción del *tuco*; los cuales se consideran, además, como los más fáciles aunque, paradójicamente, en el caso de la *bañada*, sean mejor pagadas cuando se contrata a un peón para hacerlo.

Relaciones económicas

Si bien se puede plantear que, en términos generales, la producción del *tuco* por los *tuqueros* del bosque de *guandal* es ciertamente uno y lo mismo, esto no se puede argumentar para las formas de organización de la producción del *tuco*. Para decirlo desde las categorías del análisis económico: existen diversas relaciones económicas en la producción del *tuco*. Estas relaciones pueden pensarse en tres instancias: la de los *tuqueros* entre sí, la del *tuquero* con el *empresario* y la de los *empresarios* entre sí.

² Dejando de lado, sin embargo, a aquellas que por su situación (embarazo, dieta o menstruación) no pueden participar en dichos procedimientos o aquellos casos, aparentemente pocos, en los cuales unas mujeres participan al igual que los hombres en todas las fases del proceso, manejando con análoga destreza el hacha o el machete y evidenciando una fuerza semejante.

Los *tuqueros* establecen varios tipos de relaciones económicas; es decir, se organizan entre sí de diferentes maneras para la producción del *tuco*. Sin embargo, estas diversas formas de organización para la producción se fundan siempre en su particular ordenamiento sociocultural. En primer lugar, se expondrán las diferentes relaciones económicas de los *tuqueros* entre sí para luego anotar cómo éstas se basan en un ordenamiento sociocultural específico.

La brigada

Tuquiar es un acto social, no individual. En efecto, aunque algunos *tuqueros* vayan solos a trabajar *al monte*, se intercambia o se compra constantemente fuerza de trabajo y se pagan con trabajo, dinero o parte de la producción los derechos de propiedad ajenos sancionados socialmente. La base de la organización del *tuquero* es un grupo constituido en función del proceso de producción. Este grupo oscila generalmente entre 3 y 6 *hombres*; sin embargo, se pueden observar no sólo algunos grupos mayores, sino también *tuqueros* aparentemente aislados. A esta base de la organización de la producción del *tuquero* se le denomina *brigada*.

La *brigada* existe en función de un proceso de producción del *tuco* específico, es decir, se conforma para una producción particular, después de la cual se puede diluir y sus miembros conformar otras *brigadas* para iniciar un nuevo proceso. La duración y estabilidad de las *brigadas* se encuentra en relación inversamente proporcional con el número de sus miembros y con las inversiones de trabajo o dinero en infraestructura que ella haya hecho; esto es, con la magnitud de la virtual producción futura. Una *brigada*, entonces, es la unidad mínima de producción del *tuco*. En este sentido se podría decir, incluso, que cuando el *tuquero* trabaja aparentemente aislado conforma una *brigada* en el sentido de que la producción está organizada a partir de él. No obstante, es necesario señalar que la presencia del *tuquero* como individuo es sólo relativa, puesto que éste no

sólo teje múltiples intercambios de fuerza de trabajo y derechos de propiedad, sino que también se circunscribe a condicionamientos como la dimensión y cantidad de las *trozas*.

Las *brigadas* se conforman a partir de las relaciones de parentesco efectivo o ritual entre los *tuqueros*. Es más, se puede afirmar que el principio organizativo de las *brigadas* es el parentesco. Sin embargo, ello no quiere decir que necesariamente la *brigada* esté conformada sólo por parientes ni, mucho menos, que se circunscribe a la unidad doméstica, a los parientes más cercanos. Es imposible desconocer la importancia fundamental del parentesco en la configuración de las *brigadas* y, para el antropólogo, este es un primer dato que permite entender la particular lógica de las mismas.

En las *brigadas* no se presenta la división técnica del trabajo, es decir, generalmente la *brigada* en su conjunto desempeña una misma operación o procedimiento de las fases de la producción del *tuco*. Si bien es cierto que en toda *brigada* existe un hombre con claro poder de liderazgo, ello no lo exime de desempeñar, al igual que los otros, las mismas actividades sin distinción alguna de su función. En toda *brigada* existe una función de organizador interno del trabajo, de relación y representación externa de la misma. Así, esta persona ordena cotidianamente la intensidad y orientación del trabajo, es quien se encarga de establecer las relaciones económicas de la *brigada* con el *empresario* financiante o comprador de la madera.

Tipos de *brigada*. Existen varios tipos de *brigada* según las relaciones que la configuran:

1. Aquellas donde sus miembros asumen con relativa igualdad las condiciones y costos de la producción del *tuco* y, por consiguiente, se distribuyen de manera semejante las ganancias o las pérdidas resultantes del proceso. Así, pues, todos los miembros aportan no

sólo condiciones para la producción como lo son los derechos de propiedad, herramientas e infraestructura; sino también costos como los de su fuerza de trabajo, la *remesa* y los de otros bienes de consumo producidos por el mismo *tuquero*. Esta relación económica es denominada sociedad.

2. Aquellas *brigadas* en las cuales uno de sus miembros es el dueño del trabajo y asume, por consiguiente, todas las condiciones y costos de la producción del *tuco*. Por tanto, compra fuerza de trabajo, la cual paga por día de trabajo. Así, las ganancias o pérdidas posibles las asume solamente dicho dueño del trabajo.

3. Las *brigadas* que combinan las dos relaciones planteadas con anterioridad. En efecto, existen *brigadas* que son sociedad entre algunos de sus miembros, pero éstos se conforman como dueños del trabajo para otros que son *peones* o jornaleros, a quienes se les compra su fuerza de trabajo.

En este punto de la exposición es necesario anotar que entre los *tuqueros* existen unas relaciones fundadas en el orden monetario y otras, al margen de él. Las relaciones monetarias, sin embargo, se podrían denominar sólo imprecisamente *capitalistas*; ya que en la relación capital/trabajo que configura a estas últimas, el trabajador que vende su fuerza de trabajo lo hace por carecer los medios de producción que le permitan reproducir socialmente su existencia, y el poseedor de los medios de producción, del capital, se apropia de la plusvalía que no *produce* directamente él. Ni uno ni otro son, precisamente, los casos de las relaciones de los *tuqueros* entre sí ni las condiciones que determinan la relación monetaria (Martínez, 1995).

En efecto, a pesar de la densidad demográfica relativamente alta, cualquier habitante medio del bosque de *guandal* puede reproducir socialmente su existencia sin necesidad de vender su fuerza de trabajo; es más, existe una extensión tal de las relaciones de parentesco

efectivas y rituales, que es posible acceder a "recursos" forestales o de cualquier otro tipo más allá de los determinados por la herencia, el trabajo o la capacidad de compra. De otro lado, tampoco se encuentra entre los *tuqueros* al *capitalista*; incluso se puede afirmar, de acuerdo con Martínez (1995) y Giraldo (1994), que el precio del *tuco* cubre sólo el pago aproximado del 85 % de la fuerza de trabajo invertida en su producción y que no se valoran monetariamente, por consiguiente, los árboles y bosques que son talados y modificados en el proceso.

Relaciones entre *brigadas*. A partir de la *brigada* se teje otro tipo de relaciones en el proceso de producción del *tuco*. En efecto, existen otras relaciones, ya no dentro de una *brigada*, sino entre éstas. La circulación relativamente constante de las relaciones entre un número específico de *brigadas*, determina la unidad real y la capacidad de producción de los *tuqueros*.

Relaciones horizontales. El *cambio de mano* es una de las relaciones entre las *brigadas*. Con él se presenta una relación de intercambio de trabajo entre dos de ellas; es decir, que una *brigada* o parte de ella va a trabajar con otra; la cual, a su vez, devuelve el trabajo en número exacto de *hombres* o días que recibió. La lógica, por así decirlo, del *cambio de mano* es la de la concentración de la fuerza de trabajo para aumentar así significativamente su capacidad y la efectividad del mismo, la cual es directamente proporcional a la concentración del número de *tuqueros*. La general dificultad monetaria para pagar *jornales* hace que el *cambio de mano* sea una relación entre *brigadas* utilizada y valorada significativamente.

La cooperación es la segunda relación existente entre las *brigadas*. Esta relación se presenta cuando existe alguna operación o procedimiento en la producción del *tuco* que se efectúa en el mismo tiempo y espacio por dos o más *brigadas*. Sin embargo, la superposición temporal y espacial de alguna operación o procedimiento de dos o

más *brigadas*, no implica esta relación. En ella, por lo general, no es problemática la diferencia en el número de *hombres* en las distintas *brigadas*, puesto que esta diferencia se correlaciona con la magnitud de la producción de cada *brigada*; que se compensa mutuamente.

Tanto el *cambio de mano* como la cooperación son, pues, intercambios horizontales de fuerza de trabajo con la diferencia de que en el primero, el intercambio se efectúa en tiempos diversos y en el segundo, el intercambio se superpone temporal y espacialmente. Por tanto, mientras que el *cambio de mano* no necesariamente se establece en función de una misma operación o procedimiento, la cooperación se articula, por definición, en el mismo procedimiento u operación.

Relaciones verticales. En oposición a las relaciones de intercambio horizontal de la fuerza de trabajo entre las *brigadas* existe otro conjunto de relaciones verticales entre ellas. Cuando una *brigada* es la poseedora de la infraestructura de producción o de una parte de ella, hace que otra que utilice esta infraestructura le pague su uso en dinero, con trabajo, con un porcentaje de la producción o con la venta —total o parcial— de ésta a un precio significativamente más bajo que el del mercado. Igual efecto se produce cuando una *brigada* no posee la sanción social de los derechos de propiedad sobre los árboles, cuando debe depender del dinero, prestado o de la *remesa* aportada por otra, para poder efectuar total o parcialmente la producción del *tuco*.

Para presentar este tipo de relaciones de una manera abstracta se puede decir que cuando una *brigada* A no posee cualquiera de las condiciones o factores de producción y debe recurrir a una *brigada* B para poseerlos se establece una relación vertical donde B probablemente usufructúa en su beneficio el dinero, la fuerza de trabajo o la producción de A. Generalmente el carácter y el monto se determi-

na unilateralmente por la *brigada* poseedora de las condiciones o factores de producción o, para decirlo abusando de las categorías del análisis económico, de los medios de producción. Sin embargo, en esta determinación es fundamental el parentesco efectivo o ritual y la amistad existente entre los miembros de ambas *brigadas*; por lo cual, puede variar desde un pago significativo hasta la exoneración del mismo. Así, por ejemplo, el *pago de salida* que es un pago generalmente en dinero o en porcentaje de la producción por la utilización de las *carreteras* o *cunetas* ajenas, de la infraestructura, puede variar desde un 20 %—o más— de la producción o su equivalente en dinero, hasta no pagar absolutamente nada (Martínez, 1995).

En síntesis, y para esquematizar las ideas anteriormente planteadas, la *brigada* es la unidad mínima de la organización del *tuquero* para la producción. Se configura a partir de dos relaciones: la monetaria y la sociedad; lo cual permite tres tipos de *brigadas*: las fundadas exclusivamente en la primera relación, las conformadas únicamente desde la segunda y las híbridas. Las *brigadas* entre sí pueden establecer relaciones en la producción del *tuco* y pueden ser, a su vez, horizontales o verticales según posean o no las condiciones o factores de producción y dependan o no de otra *brigada*. Sin embargo, mientras que las relaciones horizontales se establecen necesariamente entre *brigadas*, las relaciones verticales no sólo se establecen entre ellas, puesto que son extensivas, e incluso frecuentes, en la relación de las *brigadas* con cualquiera de los poseedores de las condiciones o factores de producción, sean éstos *tuqueros* o no.

Relaciones entre el *empresario* y el *tuquero*

En este punto se puede pasar de la organización de los *tuqueros* para la producción, de las relaciones económicas actuantes en este nivel, a las establecidas entre el *tuquero* y el *empresario*. *Empresario*³ es una palabra utilizada para denotar a aquellos cuyas funciones se

oponen y complementan las del *tuquero*. En efecto, el *empresario*, tanto el dueño del aserradero como el comprador o *partidor* de la madera, es, en últimas, aquel que establece un conjunto de relaciones de producción, transformación y circulación del *tuco* y, por consiguiente, establece relaciones económicas con el *tuquero*.

Las relaciones entre el *empresario* y el *tuquero* se pueden presentar en el mercado o, antes de él, en la producción. En efecto, el *tuquero* se relaciona en el mercado con el *empresario* al venderle a éste—de acuerdo con la oferta y la demanda existentes— los *tucos* que ha producido. Así, el *tuquero* plantea el precio de sus *trozas* y el *empresario* las compra o no. El precio se fija, entonces, por un acuerdo entre vendedor y comprador, y está determinado por dos factores convergentes: la oferta y la demanda existentes en función de ciclos productivos, y la calidad de las *trozas*; así, mientras mayor sea su dimensión o calidad más dinero se obtendrá por las mismas. Para que esta relación en el mercado se pueda establecer, el *tuquero* debe estar *libre de compromiso*; es decir, no debe existir ningún tipo de deuda avalada en el producto objeto de la transacción, pues si esto ocurriese el acreedor podría demandar la nulidad de la transacción en su beneficio. Es por ello que esta relación en el mercado se denomina *libre de compromiso*. Entonces para que esta relación sea posible es necesario que el *tuquero* realice la producción del *tuco* sin haber *comprometido* el producto a cambio de poseer las condiciones o factores de producción.

Entre el *empresario* y el *tuquero*, además, se pueden establecer relaciones antes del mercado; a éstas se les denomina de *compromiso* puesto que el *tuquero* ya no puede ofrecer a cualquier comprador su

³ Es pertinente aclarar que la noción de *empresario* se encuentra limitada histórica y geográficamente a la forma de su existencia en Bocas de Satinga en el momento de la realización de la investigación. Además, aquél no es objeto directo de la misma, aunque no se desconoce su profunda influencia en el *tuquero*. En lo que sigue, por tanto, es necesario tener claros estos límites de la exposición sobre la figura del *empresario*.

madera ni tampoco participar en la determinación de su precio. Es el *empresario*, denominado *patrón* en este tipo de relación, quien determina el precio, que siempre se encontrará significativamente por debajo del existente en el mercado (Martínez, 1995).

En efecto, el *tuquero* que desea extraer madera puede recurrir a un *empresario* para que lo financie todo o en parte cuando carece del dinero suficiente para obtener las remesas necesarias, pagar los *peones* que utilizará, construir una infraestructura, o comprar los derechos de propiedad sobre unos *palos*. A partir de alguna de estas necesidades, o de todas, el *tuquero* puede pedir prestado al *empresario* sumas de dinero que serán pagadas cuando se venda la madera; sin embargo, esta madera —como se anotaba anteriormente— sólo puede venderse a este *empresario* prestamista, quien la comprará al precio que él determine con el objeto de compensar el dinero prestado —el que también cobrará— como una suerte de interés.

Esta relación de compromiso, no obstante, no sólo se teje cuando el *tuquero* recibe dinero prestado sino, también, cuando alguna o todas las condiciones o factores de producción antes señalados son propiedad del *empresario*, del *patrón*. En efecto, cuando en un bosque determinado, las *cunetas* o *carreteras* son propiedad del *empresario*, el *tuquero* que trabaje allí —aunque ponga las otras condiciones o factores de producción, como la fuerza de trabajo, la *remesa* y las herramientas— establece una relación de compromiso con aquel. La producción del *tuco* desde el compromiso parece ser, cuantitativa y cualitativamente, una relación determinante en las relaciones económicas entre los *tuqueros* y los *empresarios*, siendo lo más común, incluso, la sola financiación de la *remesa* e infraestructura, mientras que el *tuquero* aporta su fuerza de trabajo y los derechos de propiedad sobre los bosques.

Aunque la relación de compromiso está generalizada no es posible, sin embargo, que cualquier *tuquero* obtenga el préstamo o el acceso a las condiciones o factores de producción propiedad de cualquier *empresario*, puesto que el parentesco —efectivo y ritual— y los lazos de amistad y confianza son fundamentales para ello. No obstante, por las condiciones de la región no es imposible que un *tuquero* tenga a su disposición uno o varios *empresarios* posibles con los cuales establecer una relación de compromiso.

Como se observa, entonces, esta relación anotada como anterior al mercado es, de hecho, una relación inscrita en la producción misma y, en algunos aspectos, análoga a las relaciones de producción *capitalistas*. En efecto, al igual que en éstas, existe el propietario de los medios de producción y quien carece de ellos. Pero a diferencia de las relaciones *capitalistas* que posibilitan la apropiación de la plusvalía— es decir, la diferencia entre el tiempo socialmente necesario para la reproducción del obrero en cuanto tal y el tiempo efectivo de trabajo de éste— el *empresario* se apropia incluso de parte del tiempo socialmente necesario para la reproducción del *tuquero* en cuanto tal.

Así, entonces, las relaciones de explotación del hombre por el hombre veladas en el capitalismo se presentan inevitablemente evidentes en la sobreexplotación del *empresario* hacia el *tuquero*. Es más, se puede plantear, de acuerdo con Martínez (1995), que lo que hace aún rentables los aserraderos a pesar de su proverbial obsolescencia, son estas relaciones de sobreexplotación del *tuquero*. Sin embargo, y por ello mismo, es necesario entender la especificidad de estas relaciones económicas, que no son precisamente o, mejor, exclusivamente *capitalistas*.

Entre *tuqueros* y *empresarios*, además de las dos relaciones anotadas, existen, por lo menos otras dos, que son relativamente escasas. En efecto, la sociedad existente en las *brigadas* también se presenta

entre el *tuquero* y el *empresario*. Cuando hay una sociedad entre el *tuquero* y el *empresario* —al cual el *tuquero* denomina, esta vez, *capitalista* o, más precisamente, *socio capitalista*— el primero aporta generalmente los derechos de propiedad, las herramientas y su fuerza de trabajo, mientras que el segundo pone el dinero para comprar la *remesa*, construir la infraestructura o, si es necesario, contratar *peones*. Así, se configuran dos funciones complementarias y separadas espacialmente, puesto que el *socio capitalista* generalmente no se encuentra presente en el proceso productivo, concluido el cual se pueden vender los *tucos* a los dueños de aserraderos o compradores si este *socio capitalista* no es lo uno ni lo otro, o —siéndolo o no— el proceso se puede continuar hasta la transformación de ellos en tablones, tablas u otras formas comerciales, para efectuar su venta en otros mercados como el de Buenaventura. Las ganancias o pérdidas resultantes de este proceso de producción y comercialización del *tuco* —o de otras formas comerciales sacadas de aquel— se reparten en igualdad de condiciones después de sacar los costos del mismo: una mitad para el *tuquero* y la otra para el *socio capitalista*. Sin embargo, recuérdese que cuando se habla del *tuquero* se designa realmente a una *brigada*, la cual está conformada generalmente por varios individuos. Así, entre éstos a su vez, se distribuye la ganancia o pérdida de acuerdo con las relaciones que los configuran como *brigada*. No sobra anotar que estas relaciones de sociedad entre el *empresario* y el *tuquero* se establecen generalmente cuando ambos son parientes efectivos o rituales muy próximos, o cuando existen profundas relaciones de amistad entre ellos.

Por último, entre las relaciones del *empresario* y el *tuquero* se establece el contrato, es decir, que el primero le paga determinada cantidad de dinero al segundo por la realización de algunas o de todas las operaciones o procedimientos de producción del *tuco*. Esta relación se establece generalmente cuando el *empresario* posee los derechos de propiedad y la infraestructura necesaria; sin embargo, la

presencia de estos factores no implica necesariamente la relación de contrato. El contrato es consensual, es decir, es resultante del acuerdo entre el *tuquero* y el *empresario*, y se diluye al concluir los términos del mismo.

Tipos de tuqueros

Hasta ahora se ha hablado del *tuquero*, de la producción del *tuco* y de las relaciones económicas. Pero, en este punto de la exposición se debe puntualizar una diferenciación fundamental en la categoría de *tuquero*. En efecto, en los ríos Satinga y Sanquianga, en particular, y, en general, en los bosques de *guanadal*, existen dos tipos diferenciados de *tuqueros*. Cuando se habla de tipo de *tuquero* se pretende señalar una distinción analítica que permite entender diferencias observadas no sólo en su lógica económica, sino también en el manejo y relación con el bosque. No obstante, esta distinción no pretende establecer fronteras ni casillas infranqueables, ya que los pobladores de los bosques de *guanadal* que extraen su madera pueden encontrarse en un continuo donde no todos los casos representan los extremos, los tipos. O para decirlo en otros términos, las dos clases de *tuqueros* no son absolutas en función de los individuos, pues éstos pueden circular de una a otra según las circunstancias o, incluso, presentar modalidades híbridas.

Tuquero "tradicional "

En primera instancia existe un *tuquero* tradicional, que construye su vivienda a lo largo de los ríos. Estas casas presentan condiciones específicas, entre ellas: su relativa permanencia; la utilización de tablas, tablones, cartón y zinc, como materiales fundamentales en la construcción; y la configuración de un espacio interno en el cual se presentan paredes y divisiones físicas claramente establecidas. El *tuquero* tradicional, por tanto, se desplaza cotidianamente desde el

río en cuya orilla ha construido su casa hacia los lugares de *tuqueo*, ya sea por tierra mediante caminos que se adentran en el *monte* o, utilizando los *potrillos*, siguiendo el curso de aguas de *quebradas* y *cunetas*. Este desplazamiento a las zonas de *tuqueo* se realiza sólo en determinadas épocas del año y en algunos días, puesto que el *tuquero* tradicional se dedica a otras actividades económicas. Se puede afirmar, entonces, que el *tuquero* tradicional se define por su inscripción sistemática en procesos productivos diversos y complementarios de acuerdo con unas particularidades ecológicas y unos ciclos culturales.

De un lado, las particularidades ecológicas de los bosques de *guandal* —es decir, su presencia en zonas de mayor o menor influencia marina y donde, por consiguiente, existen condiciones y recursos diferenciales— posibilitan una primera distinción dentro de los *tuqueros* tradicionales: aquéllos asentados en la zona de los ríos y aquéllos que viven en la *de las mares*. Así, se presentan actividades económicas diferenciales pues los *tuqueros* tradicionales que viven en la zona de *las mares*, de los esteros, se apropian de recursos particulares como la relativa abundancia de la pesca, actividad prácticamente ausente en la zona de los ríos por las características ecológicas de los mismos. Sin embargo, el *tuquero* tradicional, tanto el habitante de los ríos como el de la zona de *las mares*, posee la agricultura como actividad económica alterna del *tuqueo*. Aunque existen diferencias en la presencia o ausencia de algunos cultivos, el sistema agrícola en ambas zonas es fundamentalmente el mismo. Existen, además, períodos favorables por la abundancia o ausencia relativa de las lluvias para la preparación de zonas de cultivo, la recolección o, en la zona de los ríos, para la sacada de la madera. Por tanto, en términos ecológicos, se pueden pensar las diferentes actividades económicas del *tuquero* tradicional en función de la diversidad del ecosistema y de los períodos de mayor o menor intensidad relativa de las lluvias.

En este sentido, y retomando una idea del sociólogo Luis Carlos Castillo (1987) en su análisis económico de los "grupos negros" en el río Naya, se podría plantear a modo de hipótesis de trabajo la existencia de por lo menos dos "complejos económicos": uno para la zona de los ríos y otro para la *de las mares* o esteros. Independientemente de la fecundidad conceptual o no de la categoría complejo económico, es necesario subrayar la profunda diferencia entre los *tuqueros* de uno y otro hábitat, lo cual, obviamente, implicaría un ejercicio analítico más detallado que el de este escrito. Por ahora, sin embargo, se trabajará sobre una categoría máxima de *tuquero* tradicional quedando abierto el análisis de detalle de las diferencias ecológicas más puntuales. Seguramente, los trabajos realizados por Molina (1995) y Uribe (1993), aportan algunos datos significativos para dicho análisis.

Los ciclos culturales, por otro lado, influyen y ordenan la sucesión de las diferentes prácticas económicas efectuadas por el *tuquero* tradicional. Los ciclos culturales se refieren a la ordenación temporal del trabajo y la fiesta como momentos de la producción y reproducción social. Así, en el año se presenta una suerte de calendario cultural a partir del cual el *tuquero* tradicional inscribe sus diferentes actividades económicas. En este sentido, el sistema económico del *tuquero* tradicional se ve atravesado por los imperativos culturales que lo hacen recurrir, antes de las fiestas, a la producción del *tuco* con el objeto de obtener el dinero requerido para ese tiempo, dado que otras actividades económicas no son tan susceptibles como ésta de monetarización (Martínez, 1995).

Este calendario cultural no es específico del *tuquero* tradicional puesto que pertenece a todo un sistema cultural; no obstante, influye específicamente en él porque ordena en una secuencia virtual las prácticas económicas donde antes del tiempo de *fiesta* se produce el *tuco* dejando para otros momentos la realización de otras prácticas como la agricultura. Esta polivalencia del sistema económico del

tuquero tradicional no es sólo temporal, es decir, la sucesión lineal de diferentes prácticas económicas, sino que también permite la relativa coexistencia de las mismas. Así, el *tuquero* tradicional puede dedicar determinados días a la realización de actividades distintas del *tuqueo*, como el mantenimiento o recolección de sus cultivos o la pesca artesanal. Por tanto, lo que en realidad se presenta en el sistema económico polivalente del *tuquero* tradicional es el énfasis en una u otra actividad económica en función del advenimiento o no de un tiempo de fiesta culturalmente determinado. Una consecuencia de esta diversidad de las prácticas económicas del *tuquero* tradicional es que la intensidad y la cantidad de la producción del *tuco* se reduce considerablemente en comparación con la obtenida si se dedica única y exclusivamente a ello.

Tuquero especializado

En segunda instancia, existe otro tipo de *tuquero* al cual se denominará *tuquero* especializado. Como hipótesis de trabajo se plantea la mayor importancia cuantitativa y cualitativa de este tipo de *tuquero* en la extracción maderera de los bosques de *guandal* en los ríos Satinga y Sanquianga. Estos *tuqueros* construyen sus viviendas en el interior del bosque, a lo largo de pequeños cursos de agua como las *quebradas* o *cunetas*. Allí, cerca de los trabajaderos, se levantan los ranchos; es decir, las construcciones provisionales elaboradas en su totalidad con diferentes materiales de la selva. En algunos casos, los ranchos conforman pequeños poblados de hasta seis o más construcciones; sin embargo, por lo general, se los encuentra en un número más reducido. Estos ranchos se utilizan para vivir mientras dura la extracción maderera del bosque, terminada la cual, se abandonan y se construyen otros en el nuevo bosque donde se inicia la producción. Así, pues, el *tuquero* especializado es relativamente trashumante; o mejor, se mueve de un bosque a otro en función de la producción del *tuco*; por eso, no es extraño que trabaje durante

unos meses en un bosque del río Satinga y después se encuentre haciéndolo en uno del Sanquianga.

Este tipo de *tuquero*, por oposición al "tradicional", se especializa en la producción del *tuco*; es decir, sus actividades económicas se centran en el *tuqueo*. Y, si bien es cierto que su producción también se encuentra atravesada por las mismas particularidades ecológicas y ciclos culturales, éstas influyen de manera diferencial en el *tuquero* "especializado" y en el "tradicional".

El *tuquero* especializado se encuentra ya sea en zonas de *agua viva* o en zonas de *creciente*; es decir, está bajo el influjo de las mareas o de las lluvias para el crecimiento de los niveles de agua y, así, poder sacar el *tuco*. Ello determina, entonces, cuando se hace posible la extracción de los *tucos*, mayores ventajas relativas para los *tuqueros* ubicados en zonas de agua viva. Esta relativa ventaja ecológica se reconoce incluso en el lenguaje pues se denomina a estos bosques *cómodos*, en oposición a los que no lo son.

En síntesis, y para plantearlo de una manera esquemática, existen claros criterios que permiten sustentar una diferenciación entre el *tuquero* tradicional y el especializado. En efecto, en relación con los patrones de asentamiento en función de la producción del *tuco* existe un primer criterio de demarcación entre las dos clases de *tuqueros*: mientras que el *tuquero* tradicional construye casas relativamente permanentes a lo largo de los ríos, el especializado hace unos ranchos provisionales dentro del *monte*, siguiendo el curso de pequeñas corrientes de agua como *quebradas* o *cunetas*.

Este *patrón* diferencial de asentamiento se anuda a la especialización o no. En efecto, para el *tuquero* tradicional existen otras actividades económicas igualmente importantes y alternas a la del *tuqueo*. El especializado, en cambio, centra sus prácticas económicas en este último. Para decirlo en otras palabras, mientras que el *tuquero*

tradicional posee un sistema económico polivalente, el especializado presenta uno fundamentalmente monovalente. Esta diferenciación del sistema económico es, pues, el segundo criterio de demarcación entre las dos clases de *tuqueros*. En función de esta especialización o no, se encuentra un tercer criterio: el de la intensidad y cantidad de la producción del *tuco*. Existe una diferenciación marcada en la intensidad y cantidad de la producción del *tuco* entre el *tuquero* tradicional y el especializado puesto que mientras el segundo lo produce todo el tiempo culturalmente efectivo del año, el primero lo hace sólo durante algunos períodos o días específicos.

La movilidad, o para decirlo más precisamente, la trashumancia del *tuquero* especializado es una consecuencia de esa intensidad y cantidad significativa correlacionada con la exclusividad del proceso de producción del *tuco*. Cuando se agota relativamente un bosque, el *tuquero* especializado se desplaza a otro construye su rancho y usufructúa el bosque durante algún tiempo hasta que se agota, para luego ir a otro o volver a uno anteriormente trabajado por él. El *tuquero* tradicional es, por el contrario, poco móvil, puesto que su radio de extracción se circunscribe generalmente a los bosques de su propiedad y hacia los cuales puede desplazarse desde su casa, construida en los ríos. La movilidad o no es, por consiguiente, el cuarto criterio de demarcación entre las dos clases de *tuqueros*.

Un quinto criterio de demarcación se refiere a la actitud diferencial hacia el bosque entre el *tuquero* tradicional y el especializado. Mientras que el primero generalmente establece una relación de largo plazo, lo cual se evidencia en la introducción de ciertos sembríos o la mejora paulatina del mismo, en una actitud de apropiación progresiva el segundo establece una relación inmediata y, por tanto, su actitud es la de la apropiación sistemática de lo susceptible de *monetización* o de utilización. Esta diferencialidad de actitud hacia el bosque se correlaciona con la propiedad sobre el mismo ya que,

mientras el *tuquero* especializado no necesariamente lo posee, el tradicional por lo general lo tiene.

Actividades económicas alternas

El *tuquero*, independientemente de su tipo, efectúa otro conjunto de actividades económicas, como son la cacería, la pesca en quebrada con barbasco, y la recolección de frutos, semillas y pequeños animales. Desde luego, la relación económica que el *tuquero* establece con el bosque no se reduce a la extracción de la madera aunque en el caso del especializado es lo más inmediato y fundamental de su relación.

En este sentido, se puede argumentar la coexistencia, subordinación y, en algunos aspectos, la contradicción de dos lógicas económicas. De un lado está la extracción maderera que se articula y define en función del mercadeo o, más precisamente, de la *monetización*. Del otro, están ese conjunto de actividades económicas alternas que anteceden histórica y lógicamente al mercado maderero. Estas actividades económicas alternas se rigen por la reciprocidad, la no *monetización*, y por su realización en tiempos complementarios al *tuqueo*. Esto determina que las actividades económicas alternas se realicen diferencialmente de acuerdo con la preferencia, disposición y situación del *tuquero*. En efecto, existen *tuqueros* para los cuales la cacería, por ejemplo, es una actividad particularmente agradable, por lo cual la realizan siempre que se les presenta la oportunidad de hacerlo. De otro lado, ante la carencia o escasez de comida, el *tuquero* recurre a estas actividades económicas alternas; en este sentido, estas actividades son alternativas y utilizadas en función de la situación alimentaria del *tuquero*. Sin embargo, no se dan exclusivamente en términos alimentarios ni se circunscriben a los momentos de escasez, pues por ejemplo, también se recolectan materiales para la construcción de los ranchos, para la elaboración de canastos o, cotidianamente, para la cocción de los alimentos. Ade-

más, se recolectan algunas plantas con fines medicinales y rituales, para lo cual, igualmente, se usan y conservan algunas partes de los animales cazados.

Se puede afirmar, entonces, que la relación económica del *tuquero* con el bosque no se establece sólo para extraer madera, sino también se hace para obtener alimentos suplementarios, medicinas, y materiales para la construcción de viviendas, la elaboración de utensilios y la cocción de alimentos. Además, esta relación económica del *tuquero* con el bosque no se circunscribe a la lógica del *tuco* que es la de la *monetización*, la de la mercancía y, de una forma muy particular, la del capital. En coexistencia, superposición, complementariedad y contradicción con aquélla, existe otra lógica económica, otro sistema de manejo económico del bosque.

Por la importancia de este sistema, por su fácil ocultamiento a los ojos del no antropólogo, y porque ya se ha expuesto con algún detenimiento la lógica económica del *tuqueo*, es pertinente detenerse a analizar con más detalle esas actividades económicas alternas que, según se expuso, suponen otro tipo de relación económica con el bosque.

La cacería

La cacería es una actividad económica alterna más antigua que el mismo *tuqueo*, pero que en la actualidad se efectúa, con mayor o menor intensidad, por todos los *tuqueros*. Múltiples son los animales objeto de cacería y, por consiguiente, diferentes son las formas de la misma: la efectuada directamente con la escopeta y la realizada indirectamente, por medio de trampas (véase tabla 2).

La cacería directa o con escopeta puede acometerse durante el día o la noche. Así si es diurna es posible diferenciar entre una cacería intencional y una ocasional. La cacería diurna intencional es aquella

que se realiza con perros entrenados específicamente para ello, cuando el *tuquero* sale de donde vive con la intención de cazar. Este tipo de cacería se efectúa, fundamentalmente, los días de descanso —cuando no se va a *tuquiar*— o cuando escasea la alimentación. El cazador, entonces, se adentra en el *monte*, guiado por los perros, los cuales mediante su olfato señalan al cazador la presencia de la eventual presa. Por ello, los *tuqueros* suelen poseer perros cazadores, que son ampliamente valorados. Esta cacería intencional diurna, sin embargo, puede efectuarse sin los perros cuando se han descubierto unas claras huellas.

La cacería diurna ocasional se realiza por casualidad, es decir, el *tuquero* no se ha adentrado en el *monte* con la intención de cazar —sino con la de trabajar o realizar otra actividad— cuando se encuentra una posible presa cualquiera. Una costumbre bastante difundida es la de poseer una escopeta y la de siempre ir acompañado de ella, sobre todo si se dirige al *monte*. Es fácil, por consiguiente, contar tres o cuatro de ellas en cualquier lugar de trabajo. Así, no es extraño que el *tuquero* al escuchar u observar algún animal susceptible de ser cazado deje la tarea que realiza para ir en busca de aquél.

Además de la cacería diurna directa, se practica con bastante frecuencia una cacería directa nocturna. En efecto, es común que el *tuquero* en ciertas noches de menguante se dirija a los *palos del monte* que están produciendo frutos, a los comederos, y espere allí la llegada de aquellos animales que se desplazan en la noche hasta esos lugares en busca de comida. El cazador, entonces, pasa la noche encima de una construcción llamada *talanquera*, efectuada para ello a unos dos metros de altura, en uno de los árboles vecinos al *comedero*. Desde allí acecha, *aguaita*, la llegada del animal. Las *talanqueras* para *aguaitar* a los animales nocturnos se construyen también al lado de las huellas recurrentes de algunos de estos animales con el objeto de cazarlos cuando ellos pasan por allí.

existen, en la zona de *las mares*, las trampas para cangrejos. Ellas se hacen de madera y se accionan cuando entra el cangrejo o cuando sale de su cueva, por lo cual se coloca en la salida misma de la cueva de éste. Para cazar tigre, lo cual se efectuaba con particular intensidad con el objetivo de vender su piel, también existen construcciones significativamente efectivas de trampas; y, para anotar un último ejemplo, el camarón se atrapa al sumergir un canasto cubierto de hojas que contiene comején o *murán* recolectado en el *monte*. Después de unos minutos, o aun horas, se saca el canasto del agua con los camarones dentro.

Como se ve, existen múltiples modalidades de trampas en función del animal que se pretende cazar y, correlacionado con ello, una división sexual y por edades en su construcción y uso. En efecto, mientras que las trampas realizadas para la cacería del venado, del guatín o del conejo— las que se elaboran montando la escopeta—, son armadas, revisadas y desmontadas exclusivamente por los *hombres*; las elaboradas para la cacería del ratón y del cangrejo las usan preferencialmente mujeres y niños.

La cacería efectuada por el *tuquero* implica, entonces, un complejo sistema de técnicas, de modalidades, que necesariamente exige un conjunto de conocimientos detallados y positivos sobre el comportamiento animal, vegetal y hasta cosmológico. En efecto, detrás de las técnicas de cacería utilizadas por el *tuquero* se esconde un complejo y acertado conocimiento de los hábitos alimentarios, de la territorialidad e, incluso, de la sexualidad de los animales cazados, por lo cual, y en el sentido más amplio de la palabra, los *tuqueros* son unos verdaderos etólogos empíricos. Además, son unos conocedores de los ciclos de maduración de los frutos y semillas de los árboles y palmas asociados directa o indirectamente con los hábitos alimentarios o territoriales de los animales cazados, y saben de la influencia de la regularidad de las mareas y de los períodos de menguante o luna en el comportamiento animal. Así, pues, de genera-

ción en generación se ha transmitido, mantenido y cualificado no sólo un sistema efectivo y adecuado de técnicas de cacería, sino también unos conocimientos positivos y detallados sobre diversos ecosistemas.

No obstante, además de estos conocimientos positivos, existe un sistema de prácticas asociadas con la cacería como son la *curada* de los perros, los *sobijos* para el cazador y el perro, así como las prácticas de curación y evitación del mismo cazador. En efecto, existe un sabedor de todos los remedios y procedimientos para hacer de un perro cualquiera, uno cazador. Así, múltiples elementos y procedimientos empleados por el curandero o por el brujo son utilizados por quien prepara los perros; es decir, por quien los "educa" en el oficio de la cacería. Los *sobijos* consisten, en general, en frotar en cierto sentido contra la piel de las manos y los brazos del cazador y del hocico del perro, o de alguno de ellos, algunas hierbas específicas —tales como la destrancadora— antes de la cacería, con el objeto de que tanto el perro como el cazador no fallen en sus respectivas tareas: ubicar y matar el animal.

Por último, dentro de esas prácticas asociadas con la cacería son particularmente importantes las de curación y evitación del cazador mismo. En efecto, cuando el cazador ha fallado reiteradamente en su posible caza directa o indirecta considera que ha sido dañado; es decir, que alguien menospreció y botó parte de su cacería anterior. Para superar este estado desfavorable —y, por lo demás, no muy extraordinario— el cazador debe realizar un ritual específico, que puede incluir no sólo sahumerios, *sobijos* y oraciones, sino también la utilización de algunos huesos, sangre o parte de animales cazados como pelos o plumas. Las evitaciones se refieren a un sistema de tabúes, por así decirlo, como son el no consumo de ciertos alimentos entre ellos el huevo o la carne de gallina, antes de salir de cacería; la no realización del coito desde la noche inmediatamente anterior; la

tendencia a no salir de cacería cuando su *mujer* está en período menstrual; y, por último, el quedarse en casa cuando no se ha dormido bien. Se presentan, en fin, una serie de evitaciones que se asocian con la cacería, particularmente, y, de manera general, con la salida al *monte*.

Dado que este punto y algunos anteriores serán ampliados en relación con otros temas, se puede plantear, por ahora, con respecto a la cacería, que ésta implica un complejo sistema de conocimientos, técnicas y prácticas asociadas con ella. En este punto, sin embargo, es necesario anotar la especificidad de las relaciones de los cazadores y de la circulación del producto de la cacería en el seno del grupo. Con respecto al primer aspecto, los cazadores pueden dirigirse solos o en grupo en búsqueda de sus presas. Empero, mientras la cacería indirecta es fundamentalmente individual, la directa puede ser efectuada por pequeños grupos: sobre todo si se trata de animales como el sahino o el tatabro, que andan en densas y agresivas manadas o *puntas*. Estos pequeños grupos no necesariamente pertenecen a la misma *brigada*, es decir, que no se superponen necesariamente los miembros de la forma de organización del *tuquero* para la producción del *tuco* — la *brigada* — con los de los grupos que salen a cazar. Así, en un grupo de cazadores pueden ir miembros de diferentes *brigadas*. La cohesión del grupo de cazadores parece ser análoga a la de la *brigada* en el sentido de que se pueden conformar otros grupos o simplemente diluirse después de la producción de la presa en un caso y del *tuco*, en el otro. Los grupos de cazadores son, sin embargo, significativamente menos numerosos puesto que están conformados por dos o tres personas.

Cuando se caza en un grupo, generalmente se reparte lo obtenido por partes iguales entre los miembros del mismo, cada uno de los cazadores tiene igual derecho a lo obtenido, independientemente de que haya sido él o no quien en últimas mató a los animales. Se podría decir, entonces, que la lógica de la distribución de lo cazado

en el seno del grupo se funda en la equivalencia un cazador un derecho. En este sentido, existe una analogía en la distribución dentro del grupo de cazadores con una de las relaciones posibles dentro de las *brigadas*: la de la sociedad. Aquí, al igual que en el grupo de cazadores, lo obtenido se distribuye en partes iguales. Sin embargo, la distribución de la cacería obedece también a otro tipo posible de participación, la indirecta. En efecto, cuando un cazador o grupo presta ya sea la escopeta, la munición, los perros, las baterías, las linternas o, incluso, los cigarrillos, se encuentra en obligación de compartir una fracción determinada de lo cazado. Esta participación indirecta del prestamista está claramente sancionada; así, si se parte de la ecuación inicial de un cazador un derecho —es decir, cuando es un solo cazador le corresponde toda la presa, a dos de a mitad, a tres de a una tercera parte y así sucesivamente— se puede considerar que el préstamo de los perros equivale a un derecho, mientras que el de la escopeta o la munición implica sólo medio derecho; las linternas, baterías o cigarrillos, por sí solos, implican una participación significativamente menor y menos claramente definida.

Después de esta distribución —entre los cazadores y participantes indirectos, si los hay— se reparte lo que le ha correspondido a cada cazador; esta vez, otras son las normas sociales que establecen el sentido y la cantidad de la circulación de lo cazado. En efecto, cuando un cazador lleva una presa o una parte de ella a su rancho o casa las mujeres se encargan no sólo de su preparación sino también de su distribución. Los criterios para esta distribución son los del grado de parentesco, de amistad y de vecindad. Cuando un cazador o grupo de cazadores regresaba con una o varias presas, éstas eran arregladas y después de dejar la mitad para sí, las mujeres repartían el resto entre parientes efectivos o rituales y entre los amigos y vecinos. Así, la circulación de la carne de una presa cualquiera se rige por una red de relaciones específicas, donde la distribución hacia

parientes efectivos y simbólicos es cuantitativa y cualitativamente superior a la correspondiente a vecinos y amigos. Esta red de relaciones, por la cual circula el producto de la caza posee unos límites específicos: los del poblado, los de la vecindad. Es ciertamente extraordinario que un cazador lleve o mande una parte de su cacería a parientes o amigos que viven relativamente *alejados*; y, cuando ello ocurre, siempre se debe a la existencia de un viaje con otros motivos que le permite a aquél llevar o mandar carne a éstos.

La carne producto de la cacería no circula en un solo sentido, puesto que la reciprocidad es fundante y condición de esta distribución. De este modo, se configuran verdaderas redes de relaciones económicas alternas al intercambio mediatizado por la moneda. Esta red de relaciones, no obstante, no se limita a la circulación de la carne producto de la cacería, sino que, como se planteará más adelante, también otros objetos o incluso servicios se inscriben en ella. Así, pues, es pertinente sustentar la hipótesis de que detrás de la especificidad de la distribución de lo cazado se insinúa una lógica económica diferente de la existente en la producción del *tuco*.

En Bocas de Satinga existen, sin embargo, cazadores especializados, los cuales se dedican esta tarea dos o tres veces en la semana con el objeto de vender la carne en el mercado del poblado. La existencia de los cazadores especializados es un indicio de la profunda influencia de la lógica económica monetaria en las actividades tradicionales, de la relativa contradicción entre dos lógicas económicas. No obstante este dato, el *tuquero* sólo eventualmente vende lo cazado, por lo cual, los planteamientos realizados en torno de la cacería en el *tuquero* son fundamentalmente correctos.

La recolección

La recolección hace parte, también, de unas actividades económicas alternas del *tuqueo*, e, incluso, de una lógica económica diversa

que se correlaciona y coexiste con la subyacente a este proceso. En su relación con el bosque, el *tuquero* no se circunscribe a la extracción de madera, por cuanto, además de lo obtenido en la cacería, recolecta múltiples productos vegetales y animales existentes en el bosque. En efecto, múltiples son los vegetales susceptibles de recolección: frutos y semillas de árboles y palmas para la alimentación; fibras y materias para la construcción de viviendas, para la realización de canastos o para utilizarlos como parte de herramientas; trozos de árboles secos para la cocción de alimentos, y plantas y hierbas medicinales para la curación de enfermedades o accidentes. En este sentido, en un estudio etnobotánico Caballero concluye que:

"De acuerdo con los usos se encontraron las siguientes categorías y números de especies: medicinales (110), alimenticias (68), construcción y vivienda (25), rituales y mágicas (22), elaboración de instrumentos musicales (7), utensilios domésticos (7), condimentos (6), cestería (5), utensilios para la pesca (4), venenosas (4), aromáticas (4), indicadores de suelos agrícolas (3), barbasco o ictiotóxicos (2), lubricantes (1) y sicotrópicas (2)" (Caballero, 1995: 5).

Si bien es cierto que en el estudio de Caballero se reúnen indistintamente los saberes y utilidades de las plantas tanto de los Eperara-Siapidara como los de algunos "grupos negros", y que incluye las sembradas y las recolectadas, se puede afirmar (basándose además en la observación personal) que en los *tuqueros* se presenta igualmente una significativa y variada utilización de las plantas recolectadas en el *monte*. La recolección de vegetales, sin embargo, se expresa en dos sentidos: una recolección consumida inmediatamente y que no se comparte con los otros miembros de la unidad doméstica, y otra consumida con éstos. Así, un *tuquero* puede consumir, a modo de golosina, los frutos del chocolate arisco mientras que los de la palma chapil los lleva hasta su rancho para hacer con ellos dulces y jugos que se consumen colectivamente.

Otro aspecto significativo de la recolección llevada al rancho es que estos objetos pueden circular por la misma red de las relaciones establecidas en la distribución de lo cazado. Aunque, mientras lo cazado siempre circula, lo recolectado no necesariamente lo hace; pero cuando ello sucede siempre circulará por las mismas redes de relaciones al margen de su *monetización* y desde la reciprocidad.

Igualmente, se recolectan pequeños animales como diferentes clases de tortugas o productos de origen animal como la miel de abejas, la cual, por lo demás, es bastante apetecida. La recolección de vegetales y animales implica, al igual que la cacería, un conocimiento detallado y positivo de los ciclos y cualidades de estos. Así, un *tuquero* diferencia fácil y rápidamente aquellos frutos comestibles de los venenosos, cuándo se producirá la cosecha de determinada *pepa* o cuáles bejucos sirven para matar pescados. El *tuquero* efectúa la recolección de objetos vegetales y animales fundamentalmente sólo y mientras trabaja, aunque es posible que conformen grupos para recolectar materiales de construcción para la vivienda. No se puede afirmar que la recolección sea una actividad exclusivamente masculina, puesto que la *mujer* también aporta con pequeños animales o hierbas encontradas en su significativamente más reducido radio de acción con respecto al *monte*.

Un elemento interesante en la recolección de los materiales utilizados para la construcción de la vivienda, para la realización de canastos o, incluso, para curar enfermedades o accidentes, se relaciona con la posición menguante/luna, la cual es un eje de configuración imaginario de la acción. En efecto, si se recolecta un material cualquiera en menguante éste es más resistente, fuerte y eficaz que si se lo recolecta en luna. En este sentido, la recolección se encuentra regulada por códigos cósmicos, por así decirlo, los cuales serán expuestos en el seno del sistema simbólico que será presentado en otro aparte de este capítulo; sin embargo, por ahora, se debe retener

que la recolección se regula también por criterios culturales que establecen cuándo efectuarla, de acuerdo con la intención humana.

La pesca

Existen dos grandes modalidades de pesca: la realizada en los esteros o mares y aquella que tiene lugar en las pequeñas *quebradas*. Mientras que la primera es exclusivamente masculina y la efectúa el *tuquero* tradicional habitante de esteros, el pescador artesanal, la segunda permite la participación de mujeres, niños y *hombres* y, generalmente, la realiza el *tuquero* especializado. Además se diferencian estas dos modalidades de pesca en que la primera es relativamente cotidiana, mientras que la segunda es extraordinaria. Esta última faena sólo se lleva a cabo cuando se carece de presa; es decir, de la proteína para la alimentación. Los instrumentos para la pesca en mares y esteros son significativamente diferentes de los de la pesca en las pequeñas *quebradas*. Así, mientras la mayadora y el chinchorro son dos de los más importantes en la primera, la segunda se realiza fundamentalmente con bejuco mata pescado o hasta con inmunitizadores industriales para maderas; es decir, con ictiotóxicos. La pesca con ictiotóxicos en pequeñas *quebradas* se hace generalmente un domingo, o un día de no labor del *tuquero*, y en ella participa necesariamente un grupo. La pesca se inicia con la ubicación y recolección del bejuco o con la preparación del veneno industrial; luego se dirigen hacia las cabeceras de las pequeñas *quebradas* y maceran dentro del agua los trozos de bejuco, o diluyen el veneno industrial en las *quebradas*. Después de algunos minutos, cuando ha surtido efecto el veneno, los *hombres*, las mujeres y los niños, bajan por la *quebradas* recolectando decenas de peces de los más variados tamaños y especies.

Además de estas marcadas diferencias espaciales y técnicas existen distinciones económicas fundamentales en la una y en la otra moda-

lidad de pesca. En efecto, mientras que la pesca de mares y esteros es susceptible de intercambio monetario, de venta, la pesca en las pequeñas *quebradas* es fundamentalmente para el autoconsumo y la distribución entre parientes y amigos cercanos. En este sentido, ambas modalidades de pesca se oponen, puesto que pertenecen a lógicas económicas diversas.

De la misma manera que la cacería o la recolección, la pesca en pequeñas *quebradas* implica unos conocimientos como el de la existencia y función de los ictiotóxicos naturales o artificiales. Además, hay ciertas restricciones y evitaciones culturales en esta modalidad de pesca. Así, la recolección y el uso del bejuco debe ser en meneguante, la *mujer* menstruante o preñada no debe acompañar al grupo en la pesca ni ninguno de los miembros puede orinar en las aguas de la quebrada, ya que cualquiera de estos elementos aminora o neutraliza las posibilidades de obtener una abundante pesca.

Lógicas económicas del *tuquero*

Además de las actividades económicas alternas que corresponden a una lógica económica diferente a la de la producción del *tuco*, como son la cacería, la recolección y la pesca con ictiotóxicos en las pequeñas *quebradas*, existe otro conjunto de prácticas económicas que están, por así decirlo, en un lugar intermedio; es decir, aunque históricamente son anteriores a la lógica económica de la producción del *tuco*, se pueden inscribir al mismo tiempo en ésta. Estas prácticas se asocian fundamentalmente con el *tuquero* tradicional. En efecto, diferentes productos agrícolas resultantes de su trabajo son susceptibles de comercializarse, o sirven para su autoconsumo y circulan por esas redes de relaciones donde la reciprocidad y no el intercambio monetario son el fundamento. Igualmente, la cría de algunos animales domésticos —principalmente cerdos, gallinas y patos— obedece a esta ambivalencia económica puesto que se pueden sacrificar y consumir por el mismo grupo familiar y, por consi-

guiente, se pueden compartir con parientes o vecinos, o, por el contrario, simplemente se venden. La pesca en *las mares* y esteros también se inscribe en esta ambivalencia económica, pero aquí una parte de la pesca generalmente se vende, mientras que la otra se destina al autoconsumo.

El análisis de las múltiples actividades económicas efectuadas por el *tuquero* tradicional y especializado, afianzan la hipótesis de la existencia de dos lógicas económicas diferenciales configuradas a partir del intercambio fundado en la moneda o en la reciprocidad. En este sentido, para el *tuquero* coexisten, se superponen y subordinan lógicas económicas diferenciales en su relación y manejo del bosque. Para plantearlo de una manera esquemática se puede concluir que existen: 1) actividades intrínsecamente circunscritas al intercambio monetario como el caso del *tuqueo*; 2) actividades preferentemente—mas no intrínsecamente— al margen del intercambio monetizado, como son la cacería, la recolección y la pesca en las pequeñas *quebradas*, cuya lógica económica es la de la configuración y mantenimiento de redes de relación fundadas en la reciprocidad a partir del parentesco y la vecindad; y 3) prácticas ambivalentes que se inscriben alternativamente entre una u otra lógica como lo son la agricultura, la pesca en mares y esteros, y la cría de animales domésticos.

En este sentido, en el *tuquero* especializado se subordinan al sistema de intercambio monetizado todas las demás actividades económicas; es decir, la relación con el bosque se establece en función de la *monetización* fundamentalmente a partir de la producción del *tuco*; pero no por ello dejan de coexistir esas otras actividades relacionadas con la otra lógica económica como son la cacería, la pesca en pequeñas *quebradas* y la recolección. Es más, aunque son temporal y lógicamente excluyentes, se complementan perfectamente y permiten la competitividad relativa de la producción de *tucos* por estos *tuqueros* con respecto a las grandes empresas y sus tecnologías.

El *tuquero* tradicional, por el contrario, articula sus actividades económicas de acuerdo con el calendario cultural y con los inconvenientes presentados; en otras palabras, cuando se necesita dinero por razones culturales o personales, subordina todas las actividades económicas a la producción del *tuco* y monetiza la mayor cantidad posible de sus productos agrícolas y, si es el caso, de la pesca artesanal en esteros y mares.

Noción y ejercicio de la propiedad

Se ha sustentado cómo en la relación y manejo económico del bosque el *tuquero* responde a dos lógicas económicas cualitativamente diferentes, pero no se ha contrastado aún esta hipótesis con un criterio fundamental: el de la propiedad.

Los derechos de propiedad entre los *tuqueros* se sancionan socialmente mediante tres criterios específicos: el trabajo, la herencia y la compra. En efecto, cuando una tierra o un bosque ha sido trabajado por algún *tuquero*, él se considera, por ello, e independientemente del tiempo y de dónde se encuentre, su dueño. Obviamente, este criterio de propiedad implica que no le preexiste un propietario efectivo o imaginario, lo cual se contrasta con las marcas simbólicas de la propiedad como la presencia o el indicio de *cunetas*, *carreteras*, sembríos o, incluso, la simple *roza* de una parte del *monte* o alrededor de los *palos*. Una marca de propiedad sobre un conjunto de árboles —imperceptible al desconocedor del código cultural del *tuquero*— se efectúa mediante la corta y limpia de los bejucos y plantas existentes en todo el tronco o sólo en la base del árbol. Esto significa que aquellos árboles poseen un dueño efectivo.

No obstante, el trabajo como criterio de propiedad no se circunscribe al bosque o a la tierra, sino también, incluye todo lo susceptible de propiedad, carente de un dueño socialmente reconocido. Así, el trabajo efectuado en la cacería es el criterio para determinar, en prime-

ra instancia, quién es el propietario; es decir, cómo él o ellos cazaron determinado animal, éste les pertenece y, por consiguiente, son ellos quienes deciden— de acuerdo con una normatividad social preexistente— a quiénes les reparten la carne de "su" animal. Igual sucede cuando alguien siembra una planta en la tierra o en el bosque de otro; incluso, en este último caso, no necesariamente con el consentimiento de su dueño. Cuando esta planta *produce* ello pertenece a quien la sembró, es decir, a quien efectuó el trabajo.

Estas son sólo algunas ilustraciones, entre muchas, para mostrar cómo el trabajo es, entre los *tuqueros*, un criterio efectivo de propiedad. La herencia es un segundo criterio de propiedad; no obstante, este criterio no es cualitativamente antagónico con el primero, pues se funda en aquél.

Existe un sistema normativo socialmente sancionado que determina claramente el paso de los derechos de propiedad de una generación a otra, los derechos de la herencia. En primera instancia, hay dos clases de "*cosas*" que se heredan: las de uso e identidad exclusivas del género y las que no lo son. Dentro del primer grupo están los utensilios de cocina en las mujeres, y las herramientas de trabajo como el machete, el hacha y el potrillo, en los *hombres*. En el segundo grupo están las fincas, *montes*, viviendas y el dinero o las joyas. Así, cuando el padre muere, los hijos varones reciben ciertos objetos de uso exclusivamente masculino, mientras que las mujeres reciben de su madre otros exclusivamente femeninos; esta diferenciación se correlaciona con la división sexual del trabajo que se encuentra, por lo demás, en cualquier sociedad humana.

La propiedad por herencia, cualquiera sea la clase de "cosa", sólo se obtiene de un pariente efectivo. En este sentido habría que señalar que la noción de pariente y, por consiguiente, el sistema de parentesco existente en los *tuqueros* es diferente; puesto que es significativamente más extenso, particularmente fluido en el orden de la alianza,

y profundamente funcional en el orden económico, político y ritual. La unidad primera de los derechos de herencia la conforman el *marido* y la *mujer*, por un lado, y sus hijos, por el otro. Cuando se habla *marido-mujer* se pretende significar una relación de alianza o, si se quiere, un matrimonio de hecho; o sea, instaurado al margen de la sanción de la Iglesia o del Estado.

Por su lado, los hijos con derecho de propiedad por herencia no son sólo los biológicos; sino, también, los sociales; es decir, en el sistema de parentesco de los *tuqueros* existen relaciones socialmente establecidas y lingüísticamente clarificadas donde ciertos individuos ocupan, en términos de derechos de herencia, el mismo lugar que los hijos engendrados en el matrimonio. Así, es frecuente encontrar que un hijo de un solo cónyuge, tenido antes o durante el matrimonio, posee los mismos derechos si es criado por ambos; a éste se le denomina entenado(a). Iguales derechos posee un individuo que fue criado en un matrimonio—legítimo o de hecho— que no es el de ninguno de sus padres; a éste se le denomina hijo de crianza.

Ahora bien, el criterio que determina los derechos de propiedad por herencia no se funda en algo esencialmente distinto del trabajo. Para respetar esos derechos de propiedad por herencia existe una normatividad social altamente compleja, de la cual se anotará sólo la estructura elemental y el fundamento del sistema. En efecto, la totalidad de lo heredado, por fuera del uso e identidad exclusivamente sexual, se divide en dos grupos: el dinero y las joyas, por un lado, y las fincas, casas y bosques, por el otro. Ambos grupos se dividen en tres partes iguales, una de las cuales corresponde al *marido*, otra a la *mujer* y la tercera a los hijos efectivos o criados en el matrimonio. Los derechos de propiedad por herencia pueden hacerse efectivos antes de la muerte de uno o de ambos padres en el caso de bosques, fincas o casas; mientras que ello generalmente no sucede en el de las joyas y el dinero. Cuando uno de los padres

muere, el otro con sus hijos varones—si están en edad de hacerlo— y con los maridos de sus hijas—si los hay— cubren los costos de los rituales de enterramiento, los cuales se compensarán con la parte de propiedad del difunto. Lo que sobre de ésta última se repartirá en una mitad para el cónyuge con el que se obtuvo lo ahora repartido como herencia y la otra mitad para todos sus hijos sin distinción de si están o no dentro de su matrimonio. Así, por ejemplo, dos hijos del padre Y, un hijo A de una madre A y uno B de una B. Si Y ha vivido y obtenido su propiedad en compañía de la madre A, a la muerte de Y tanto el hijo A como el B tienen igualdad de derechos en la mitad de la tercera parte de la propiedad correspondiente en vida a Y—la otra mitad de esta tercera parte corresponde a la madre A y nada a la de B-, pero sólo el hijo A, y no el B—, posee derechos en la tercera parte perteneciente a los hijos efectivos o criados en el matrimonio posibilitante de lo heredado, puesto que B y su madre están por fuera de éste.

Antes que profundizar en el complejo sistema de derechos de propiedad por herencia, y la normatividad y ritualidad subyacente al mismo, es pertinente para el propósito de la presente investigación retener sólo dos elementos: uno, que los derechos de propiedad por herencia se sancionan socialmente en función de un complejo y específico sistema de parentesco y, dos, que los derechos de propiedad por herencia no necesariamente implican el fraccionamiento lineal de la propiedad con respecto a la generación inmediatamente anterior.

El último criterio de derechos de propiedad es el de la compra. Esta transacción no necesariamente se explicita en un comprobante de compra o en el traspaso de esos derechos en un documento legal. En el caso de los *tuqueros* es particularmente interesante el hecho de que el bosque sea susceptible de compra, pues ello se relaciona directamente con la lógica subyacente del proceso de producción del *tuco*. Así, existen ocasiones donde después de extraída la made-

ra, el bosque prácticamente es abandonado, siendo posteriormente apropiado por otra persona, a veces, por su anterior propietario.

Ahora bien, si estos tres criterios —el del trabajo, el de la herencia y el de la compra— permiten la definición de los derechos de propiedad entre los *tuqueros*, son esos mismos criterios los que posibilitan que en un espacio físico específico como el *monte* coexistan diversos derechos y se configure una particular noción de propiedad. En efecto, la noción de una propiedad continente; es decir, determinada por unos límites claramente definidos y cerrados dentro de los cuales todo lo existente apropiable pertenece a un único propietario— sea este un individuo o un colectivo— es una noción inoperante e inexistente entre los *tuqueros*.

Para el *tuquero*, por el contrario, el *monte* es un espacio abierto y con límites sólo relativamente definidos del cual no es propietario exclusivo ni absoluto puesto que diferencia cualitativamente lo apropiable en dos grupos: lo susceptible de comercialización— que en el caso del *tuquero* se reduce prácticamente a los árboles maderables comerciales— y lo que no lo es. Sólo aquello que pertenece al primer grupo es objeto de definición exclusiva de propietario, lo restante pertenece a cualquier miembro que se apropie de estos "recursos" no comerciables del *monte* como son la cacería o la recolección de diferentes productos vegetales y animales. En este sentido, existe en el orden de la propiedad del *monte* un nivel de lo privado y uno de lo colectivo que se superponen y coexisten paralelos con las dos lógicas económicas subyacentes en la relación del *tuquero* con el *monte*.

Así, si bien una *cuneta* marca la propiedad sobre un conjunto determinado de árboles, ello no implica que la cacería de un venado o la recolección de unos frutos de una palma por el no propietario de ella dentro de esa zona sea concebida como robo; lo que sí pasaría si se *tumba* y venden las *trozas* de alguno de esos árboles.

Segunda parte: configuración simbólica del mundo

Territorio: su construcción y ejercicio

El *tuquero* posee un *patrón* de asentamiento a lo largo de las corrientes de agua, sean éstas los grandes ríos, o pequeñas *quebradas* o *cunetas* que se adentran en la selva. Este *patrón* de asentamiento lineal, empíricamente evidente, se correlaciona con la configuración de una noción de territorio particularmente compleja en el *tuquero* que se puede deducir de sus prácticas cotidianas y de elementos marcantes del espacio en su lenguaje.

El río— o, por extensión, cualquier corriente de agua— es el referente de construcción de las viviendas. En efecto, la puerta, las escaleras, la parte social de las mismas; en suma, el frente de la vivienda, se encuentra generalmente ubicado en función del río, mientras que la parte de atrás, conformada normalmente por la cocina, se contrapone con él. Este detalle aparentemente trivial es un primer dato que permite apuntalar una construcción conceptual del territorio en su eje horizontal. En efecto, el río no sólo es una vía de comunicación y transporte; sino también, y por ello mismo, el espacio de lo colectivo, de la interacción social por antonomasia. Por él discurren los intercambios económicos y sociales con el otro, con todos aquellos que viven en el mismo río. Es más, el río es el referente simbólico de la identidad de los individuos y grupos asentados a lo largo de éste.

La vivienda está construida en las orillas del río; es en el espacio de la habitación, donde se preparan los alimentos, donde las mujeres y los niños pasan la mayor parte de su tiempo. Generalmente, en los ríos Satinga y Sanquianga, inmediatamente detrás de las viviendas se extiende una franja de cultivo variado, denominado huerto, que se adentra algunos metros hasta la aparición del *monte* (Uribe, 1993).

El *monte* es el espacio de trabajo fundamental del *tuquero* en cuanto tal; y es allí, además, donde se caza, se recolecta e, incluso, se efectúa otro tipo de cultivos.

En plano horizontal, por consiguiente, existe una sucesión desde el río—pasando por la casa y el huerto— hasta el *monte*. Ahora bien, el *tuquero* marca lingüísticamente esta sucesión desde el eje adentro/afuera. En efecto, cuando un *tuquero* se dirige a su trabajo en el *monte* desde su vivienda en el río o quebrada dice que va hacia adentro; lo cual se corrobora en la denominación del orden de las *carreteras*: la primera es la más cercana al río y la última, la más alejada del mismo. Por el contrario, el *tuquero* habla de salir cuando se dirige del lugar de trabajo en el *monte* hacia su casa o rancho en el río o *quebradas*. Además,—y este es un elemento marcado en el discurso del *tuquero* mismo— los *tucos*, los animales o los objetos recolectados, son sacados del *monte*; lo cual indica que el *monte* se concibe y ubica espacialmente adentro. En este sentido, el afuera se correlaciona con el río; y el adentro, con el *monte*. Se podría, entonces, imaginar una línea recta que va desde el *monte* hasta el río determinados ambos como puntos de referencia del adentro/afuera (véase la figura 1).

Figura 1. Oposición adentro/afuera en la configuración horizontal del territorio

Monte + Adentro
 Huerto
 Casa
 Río + Afuera

Este eje es nodal, puesto que a partir de él se articula otra serie de oposiciones fundamentales que configuran la construcción de la territorialidad del *tuquero*. Sin embargo, antes de adelantar otros elementos, debe clarificar que aquí la noción de río es operativa; o

sea, que se utilizará en el sentido de cualquier corriente de agua que sirva de referente para la construcción de casas o ranchos, como lo pueden ser también las *quebradas* o algunas *cunetas*. No obstante, se reconoce que la identidad sólo se configura en función del río y que los huertos generalmente sólo existen en el caso del *tuquero* tradicional el cual, como se anotó anteriormente, sólo vive a lo largo de los ríos.

Las actividades económicas efectuadas por el hombre se acercan en el eje planteado al orden del adentro; mientras que las de las mujeres, se acercan al del afuera. En este sentido se podría afirmar, incluso, que la casa o el rancho es a la *mujer* lo que el *monte* es al hombre. Con ello no se pretende sustentar, obviamente, que uno u otro sean espacios exclusivamente del hombre o de la *mujer*, sino que las actividades cotidianas de manejo del espacio de *hombres* y mujeres permiten la representación de un espacio masculino y de uno femenino. El espacio masculino se ubica esencialmente en el *monte*. La *mujer*, por sus actividades, se relaciona con los espacios circunvecinos a la casa o al rancho, entre los cuales están los huertos existentes inmediatamente detrás de las casas, ya que son cultivados y manejados fundamentalmente por ella. Así, en las horas de trabajo del *tuquero*, cuando él está en el *monte*, sólo las mujeres y los niños pequeños se encuentran desarrollando algunas actividades o juegos en la casa o en el río. Las mujeres, por ejemplo, pasan largas horas en el río lavando la ropa de su *marido*, la de sus hijos y la propia.

Correlacionado con lo masculino y lo femenino del espacio, con el adentro/afuera, se articula la concepción del espacio de lo peligroso y de lo seguro. En efecto, el *monte* se representa como el lugar donde existen múltiples peligros, entre los cuales la *culebra* y la *visión* son, quizá, los más temidos. Así, cuando el *tuquero* se adentra en el *monte* es muy probable que se encuentre en su camino, o en los lugares menos esperados, con la *culebra*, con serpientes venenosas tales como la equis o el verrugoso.

Pareciera que los accidentes y, por consiguiente, la probabilidad de muerte a causa de picadura de *culebra* no son nada raros. Para disminuir esta posibilidad de muerte existe un conjunto de prohibiciones alimentarias y en el comportamiento sexual del *tuquero* claramente definidas. En efecto, es arriesgado para éste adentrarse en el *monte* cuando comió huevo o carne de gallina, por ejemplo, o cuando está *mal dormido*, es decir, cuando sostuvo relaciones sexuales la noche inmediatamente anterior. En ambos casos, si el *tuquero* es mordido por una serpiente venenosa, debe comunicarle al curandero su particular situación; es decir, si ha comido algo prohibido para entrar al *monte* o si la noche anterior sostuvo relaciones sexuales; cualquiera de estas dos infracciones hará más complejo y difícil el proceso de cura, y explicará su ineficiencia en caso de muerte. Los tabúes alimentarios son generalmente asimilados por el *tuquero* mientras que los sexuales se quebrantan fácilmente. En relación con estos últimos, el antropólogo estaría tentado de ver un espacio cultural anterior a la existencia del *tuquero* y con el cual existe una contradicción. Así, se podrá proponer como hipótesis de trabajo que la existencia del *tuquero* se contrapone, por lo menos en algunos aspectos, con su soporte cultural.

La *visión* es otro peligro fundamental que habita en el *monte*, aunque no se circunscribe a él puesto que existen *visiones* en *la mar*, por ejemplo. Empero, el *monte*, y sobre todo de noche, es el lugar donde habita la mayoría de las *visiones*. Resulta difícil definir lo que entiende el *tuquero* por *visión* ya que requeriría presentar una elaboración de su específica ontología, de su particular ordenación de los seres del mundo. Por ahora, es suficiente con anotar que la *visión* es un ser del orden imaginario concebido como real, con características y poderes únicos como su ágil e inmaterial desplazamiento o su capacidad de tomar formas diferentes y de provocar ilusiones y enfermedades. Sobre este punto lo que es necesario retener, por ahora, es que las *visiones* se encuentran fundamentalmente en el *monte* y ello hace, junto con otros factores, que éste sea representado como

peligroso. La casa o rancho, en oposición al *monte*, es el espacio de la seguridad; aquí no hay ni *culebras* ni *visiones*, ni *avichuchos* ni *palos* que caen o hachas que cortan. La casa es el lugar de descanso, de la comida, de lo conocido.

Paralelo a la oposición peligro/seguro en la configuración del espacio horizontal se encuentra otro elemento mucho más profundo que el anterior y que determinará la perspectiva del *tuquero* en su relación con el bosque. En efecto, existe una división con un referente espacial entre lo *producido por el hombre* y lo *producido por la tierra* o el *monte*. Lo *producido por el hombre* se refiere a todos aquellos seres, objetos o construcciones determinadas o efectuadas por el ser humano. Así, una casa, un canasto, una palma de cocos o, incluso, el fuego son producidos por el hombre. Por el contrario, todo aquello que existe independientemente de la voluntad y del trabajo del ser humano es *producido por la tierra* o el *monte*. La división, *producido por el hombre* en oposición de lo *producido por la tierra* o el *monte* es una división no específicamente espacial puesto que no se refiere directamente a un lugar; sin embargo, a los seres, los objetos o las construcciones a las cuales se refiere esta división, es posible ubicarlos en el eje adentro/afuera.

Se podría afirmar, entonces, que el criterio implícito en esta división entre lo *producido por el hombre* y lo que no lo es, se refiere, en última instancia, a la humanidad o no de los seres, los objetos o las construcciones; en una palabra, de lo existente. Por consiguiente, en el *monte* estaría o sería lo menos humano y en el río estaría o sería lo más humano. Para que tal enunciado tenga algún sentido se deben considerar dos *cosas*: de un lado, que se intenta trabajar en el orden de las representaciones mentales, de la configuración simbólica del territorio y, por tanto, este enunciado no es contradictorio con la presencia y el trabajo del *tuquero* en el *monte*, puesto que son niveles de análisis distintos. De otro lado, que el río en cuanto tal no se concibe *producido por el hombre*, y en este sentido sería análogo al

monte; sin embargo, y como se anotó anteriormente, el río es lo humano por excelencia en tanto que por él discurren las relaciones entre los *hombres* y la identidad de los mismos.

En la figura 2 se anotan los referentes de la territorialidad en el orden de la construcción horizontal del espacio que se han expuesto hasta el momento.

Figura 2 Configuración simbólica del territorio en el plano horizontal

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

La configuración horizontal del espacio en la casa o en el rancho se superpone o invierte en función del sentido del eje presentado. Es así como el adelante y el atrás de la casa o el rancho está construido en la misma dirección que el eje adentro/afuera. Ciertamente, el adelante de la casa o el rancho es la parte más cercana al río y la parte trasera la más lejana de éste y, por tanto, la más cercana del *monte*. Aunque existen varias formas en la construcción de casas y ranchos la más prevaleciente, y la que parece más tradicional, es la rectangular, cuyos dos lados más estrechos están dispuestos hacia el *monte* y hacia el río, respectivamente.

En la parte trasera de la casa se ubica la cocina, mientras que en la delantera existe un espacio social, en el cual se reciben visitas, y se efectúan ritos y celebraciones profanas y religiosas. El rancho tiene en principio la misma distribución aunque, por su carácter temporal, no se efectúan en él grandes celebraciones o rituales, mas sí se utiliza el espacio delantero para las conversaciones entre los habi-

tantes de éste y otros ranchos vecinos. Además de esta diferenciación funcional entre el espacio de las casas y los ranchos, está el hecho de que mientras las primeras generalmente poseen *divisiones* materiales para marcar y separar el dormitorio, los ranchos carecen de ellas. Así, el espacio delantero del rancho simplemente se contrapone a la cocina, y en la noche aquel se convierte en el lugar del dormitorio al desenvolverse toldillos y tenderse sobre el suave piso de palma las sabanas y cobijas.

En este sentido, en el rancho o en la casa existe una sexualización clara del espacio como consecuencia de la división sexual del trabajo; pero que, ciertamente, se extiende más allá de ella. No obstante, este enunciado de la sexualización clara del espacio interno de la casa o del rancho no se considera lógicamente excluyente con la connotación de aquella o éste como espacios de la *mujer* por oposición al *monte*. Aquí, nuevamente, la aparente contradicción es un problema de niveles diferentes en la estructuración del territorio y en la sexualización del mismo.

Dentro de la casa o del rancho es particularmente evidente a los ojos de cualquier observador la connotación femenina de la cocina y de todas las actividades ligadas con ella, por oposición a la masculina del salón social o sala. Las mujeres no sólo preparan y distribuyen la comida en la cocina, sino que, generalmente, ese es el espacio donde ellas la consumen en las ollas en que la han preparado, pero sólo después de haberles servido a todos. La cocina es igualmente el espacio específicamente femenino para intercambiar diferentes mensajes, para recibir a amigas y parientes con una relativa intimidad.

El sentido de lo masculino y lo femenino se invierten en la vivienda en relación con el resto del territorio, puesto que lo masculino está en el adelante de la casa o el rancho mientras que en el territorio está en el adentro, en el *monte*. Igualmente lo femenino se invierte ya

que en la casa o el rancho su espacio es el atrás, pero en el eje horizontal del territorio el afuera, cerca del río. Así se presenta una inversión simétrica en la sexualización del espacio en función de lo interno de la casa o del rancho, o de lo externo de éstos.

El antropólogo está tentado a adicionarle a esta construcción dos elementos de diferente naturaleza que, sin embargo, poseen la (des)ventaja de adecuarse a ella. En efecto, las oposiciones seguro/peligroso y + humano/-humano podrían presentarse igualmente en el espacio de la casa o el rancho. La primera se articularía con todo el sistema de ideas y prácticas donde la comida es el medio expedito por el cual se puede envenenar o hacerle *daño* al otro. En efecto, para el *tuquero* es particularmente peligroso comer en un lugar desconocido o cuando sus relaciones con su mujer se han deteriorado, puesto que considera que le pueden ofrecer comida dañada, es decir, preparada para matarlo o para condicionar su comportamiento, sentimientos o salud. Así, es frecuente que un *tuquero* evite recibir alimentos ofrecidos por cualquier persona, sea ésta vecina o pariente; y, si después de comer, se presenta alguna molestia orgánica, algún intenso dolor en el estómago, no dudará en señalar como causa dicha comida. Lo anterior permite, entonces, el enunciado de representarse el lugar de la preparación de la comida, de la cocina, como probablemente peligroso para la perspectiva del *tuquero*; en oposición con uno particularmente seguro como lo es el salón social o el dormitorio.

La cocina, además, se puede representar como el lugar donde está lo menos humano, es decir, donde lo "natural", el alimento recolectado del *monte* o producido en los diferentes sembríos, se transforma en lo humano, es decir, en la comida. Este enunciado no es preciso pero permite pensar que eso producido por el *monte* o la tierra, en la casa o el rancho, se ubica y se transforma en la cocina. Además, en principio, la basura y los residuos del proceso de preparación de alimentos, simplemente se arrojan desde la parte

trasera de la casa al huerto que se extiende generalmente detrás de ella, e, incluso, para las casas que poseen excusados, estos se construyen en la parte trasera, algo retirados de la cocina pero unidos por la plataforma que conduce a aquél. Así, la basura y los excrementos, lo ya no humano por excelencia, se ubican detrás de la casa, después aun de la cocina.

Pasando a otro orden de ideas se puede afirmar que además del adentro/afuera en la configuración horizontal del territorio existe otro igualmente horizontal, menos fértil en connotaciones: el de arriba/abajo. Para el *tuquero* el sentido de los ríos demarca, en primera instancia, hacia dónde está el arriba o el abajo. Cuando se le pregunta al *tuquero* por el arriba o el abajo, éste probablemente se orientará en función del río o *quebradas* señalando el arriba hacia su cabecera y el abajo hacia su desembocadura. Dado que la orientación de los ríos en el Pacífico Sur colombiano es, generalmente, de oriente a occidente, éste es el sentido del eje común del arriba/abajo. Este eje no es, sin embargo, carente de valor cultural puesto que existen patrones de poblamiento que valoran positivamente las cabeceras de los ríos o sus desembocaduras. Estos patrones de asentamiento pueden ser, incluso, una estrategia cultural de resistencia, como en el caso de los emberá, (Carmona, 1993). El *tuquero* valora para vivir más positivamente la desembocadura de los ríos, la cercanía de los poblados, que las cabeceras o *quebradas*, en las cuales, por su actividad, se ve muchas veces obligado a habitar.

El monte

Se han ubicado, entonces, el *monte*, el huerto, la casa y el río como categorías fundamentales en la configuración horizontal del espacio del *tuquero*. Ahora bien, cada una de ellas presenta particularidades ante las cuales, aunque de una u otra forma han sido anotadas en el texto, es necesario detenerse todavía un momento. Así, el *monte*, categoría primordial de interés para el problema de la investigación,

además de ser un lugar físico es un espacio en el cual se tejen múltiples significados y símbolos a los ojos del *tuquero*. Por tanto, se podría afirmar que el *monte* es, por así decirlo, un texto en el cual se pueden leer múltiples significados, algo así como una densa red de símbolos. En este sentido el *monte* no sólo sería humanizado en la medida en que el hombre se lo apropia físicamente, sino también —y fundamentalmente— en la medida en que se recrea en el orden de lo simbólico e imaginarios colectivos del *tuquero*. Por consiguiente, el *monte* es ante todo, y a pesar de todo, una construcción cultural.

La apropiación física del *monte* es, como se ha podido apreciar, muy variada. En el *monte* se obtienen o recolectan múltiples alimentos de origen vegetal o animal. En efecto, los alimentos animales se obtienen fundamentalmente de la cacería, actividad económica alterna del *tuquero* que posibilita no sólo una cantidad significativa de proteínas, sino también una red de relaciones económicas y, por consiguiente, la existencia material y social del grupo. La cacería, entonces, como actividad de apropiación física de los animales existentes en el *monte*, implica una relación entre el *tuquero* y el *monte* de un lado, y entre los *tuqueros*, del otro. Por tanto, para apropiarse de los alimentos de origen animal el *tuquero* posee no sólo un conjunto de conocimientos positivos sobre el comportamiento territorial, alimentario y hasta sexual de los animales consumidos, sino también un sistema de técnicas y procedimientos determinados de captura o cacería.

Igual sucede con los alimentos de origen vegetal apropiados por el *tuquero* en el *monte*, puesto que éste necesita saber cuáles son comestibles y en qué momentos puede obtenerlos; además debe poseer las herramientas o técnicas para acceder a ellos. Además de los alimentos de origen vegetal o animal, la apropiación física del *monte* por parte del *tuquero* implica un conjunto de medicamentos vegetales o animales. En efecto, existe un sinnúmero de plantas y anima-

les conocidos por el *tuquero* que pueden ser utilizados con fines curativos para múltiples enfermedades o accidentes. Así, por ejemplo, la puntirroja es una planta usada para detener las hemorragias por cortadas accidentales y la porra de comején se emplea para regenerar más rápidamente los tejidos de las heridas profundas producidas generalmente por el hacha.

Igualmente la apropiación física del *monte* por parte del *tuquero* implica, como se ha anotado, la utilización por parte de éste de un sinnúmero de materiales para la construcción de herramientas, viviendas o de los más diversos objetos; además de la cotidiana utilización de madera seca para la cocción de los alimentos. Así, los ranchos, por ejemplo, son literalmente armados y tejidos del *monte*: se utilizan diferentes palmas para los soportes y el piso, y las hojas de otras sirven para la construcción del techo, mientras que todos los amarres se realizan con varias clases de bejucos. De la misma manera, las mujeres fabrican múltiples canastos elaborados con fibra vegetal recolectada del *monte* con el fin de utilizarlos para guardar los más variados objetos o, incluso, para que algunos animales domésticos sean transportados en ellos.

Pero además de estos usos y conocimientos positivos del *monte* por parte del *tuquero*, el *monte* se utiliza para la realización de un tipo de cultivo específico: el de barbecho, mediante el procedimiento de *tumba* y pudre (Uribe, 1993). En efecto, sobre todo el *tuquero* tradicional utiliza el *monte bravo* con el fin de sembrar, en primera instancia, maíz o frijol; y, luego, introducir otro tipo de cultivos durante un tiempo determinado para después abandonarlo.

La técnica de siembra de maíz consiste en la *roza* de la vegetación más grácil del lugar, mientras que al mismo tiempo alguien *volea* el maíz, es decir, lo riega al impulso de su mano, al cálculo. Después de dos a cinco días, preferiblemente en época de luna, se tumban los *palos* más grandes que quedaban en pie para dejar que todo ello se

descomponga progresivamente y sirva de abono paulatinamente a las nacientes plantas de maíz.

Ahora bien, el *monte* no sólo es para el *tuquero* el espacio para su apropiación física, para su uso en varios sentidos. Al mismo tiempo, el *monte* está habitado, desde la perspectiva del *tuquero*, por múltiples marcas simbólicas. Así el color negro u oscuro de la tierra simboliza el pecado que cometieron los *hombres* en este mundo, antes de lo cual era absolutamente blanca. Esta marca en el orden visual se asocia con la cosmovisión religiosa profundamente arraigada en el *tuquero*; cosmovisión que, por lo demás, es resultado de una particular apropiación de la doctrina cristiana mediante procesos de un profundo sincretismo cultural. Igualmente, cuando el *tuquero* percibe marchitas algunas plantas utilizadas para curar la mordedura de serpiente, considera ello como un anuncio de que en los próximos días habrá un picado y, por tanto, debe prepararse para ello.

De la misma manera, existen múltiples marcas sonoras en el *monte* reconocidas y apropiadas perfectamente por el *tuquero*: desde el sonido de un pequeño pájaro o de cualquier animal, hasta el de un árbol al ser movido por el viento; este último sonido es interpretado por el *tuquero* como peligroso y prohibido para las mujeres en embarazo, pues si lo escuchan, los niños que nazcan producirían un sonido semejante. El *monte* es, por consiguiente, un espacio sonoro familiar para el *tuquero* a partir del cual percibe y ordena un sistema de mensajes efectivos e imaginarios, lo cual posibilita una respuesta adecuada. Es tal la familiaridad e importancia de este espacio sonoro para el *tuquero* que, cuando recorre de noche el *monte* en busca de una presa de cacería, su oído es el principal instrumento no sólo para ubicar la dicha presa sino para evitar una mordedura de *culebra*.

En lo olfativo, el *tuquero* también reconoce olores específicos en el *monte* y los utiliza como huellas que delatan la presencia de un animal y, así, permiten, perseguirlo para cazarlo, o indican la pre-

sencia de una *culebra* que se alimenta de la contra; actividad ésta que —según el *tuquero*— expide un fuerte y característico olor denominado marisco de *culebra*. De esta manera, el *monte* es un espacio de olores con sentido que el *tuquero* está en capacidad de interpretar.

Otro tipo de marcas en el *monte* ya fueron mencionadas en relación con la propiedad; pero no sobra retomarlas en este otro contexto. En efecto, en el *monte* puede existir un sistema de símbolos que marca no sólo la presencia humana sino, fundamentalmente, una específica propiedad sobre él. Las *cunetas* y *carreteras*, además de ser la infraestructura que posibilita la extracción de la madera del bosque, son elementos claros de la sanción social de la propiedad en un ámbito particular del *monte*: los *palos*. Así la presencia de éstas o, incluso, sólo sus indicios, son —por así decirlo— un título simbólico de propiedad en el *monte*.

En este sentido, pero es una marca aún más sutil y casi imperceptible al desconocedor del código simbólico demarcante de la propiedad en el *tuquero*, existe un procedimiento cuya función es fundamentalmente la de indicar la propiedad de determinados *palos*. En efecto, el *tuquero* acostumbra rozar en unos pocos minutos el tronco y, en algunos casos, los alrededores de un *palo* determinado para indicar que éste le pertenece. Esta operación, sin embargo, algunas veces se reduce a un par de machetazos cortando los bejucos que suben por el tronco; pero la función marcante de la propiedad sigue siendo igualmente efectiva. Lo importante, por consiguiente, es la marca que simboliza el trabajo sobre el *palo* y, por tanto, la propiedad. Este mecanismo se utiliza para demarcar los límites de propiedad sobre *palos* cuando dos *brigadas* trabajan en un espacio relativamente contiguo y, así, evitar conflictos en este sentido.

Además de estas múltiples marcas simbólicas que configuran al *monte* como texto —es decir, que para el *tuquero* éste es, en el

literal sentido de la palabra, una construcción cultural— el *monte* es igualmente un lugar poblado de referentes históricos efectivos y de imaginarios colectivos. En relación con el primer aspecto, para el *tuquero* el *monte* es un escenario donde le han sucedido a él o a otras personas infinidad de acontecimientos significativos. El *monte* es, por tanto, el soporte de historias personales y colectivas; de esta manera el *tuquero* en determinado lugar se detiene para compartir con sus acompañantes alguna historia asociada con dicho lugar. Ello también se realiza a veces cuando el *tuquero* se encuentra en el rancho o en la casa conversando; cuando ello sucede se realiza una descripción y ubicación detallada del lugar.

Con respecto al segundo aspecto, al *monte* como referente de lo imaginario colectivo, ya se ha anotado cómo éste en oposición con la casa o rancho se considera peligroso por la presencia, entre otras, de las *visiones*. En este sentido, es correcto afirmar que al *monte* pertenecen algunas de las *visiones*, como la *tunda* y la *cucuragua*, además del mismo *diablo*. En este momento no es pertinente elaborar lo que el *tuquero* entiende por *visión* ni profundizar en la especificidad de cada una de las que habitan el *monte*; lo importante, por ahora, y lo que es necesario retener, es el hecho de que el *monte* es también el espacio de lo imaginario.

En síntesis, se puede afirmar después de todo lo expuesto al respecto del *monte*, que éste, como categoría fundamental de la territorialidad del *tuquero*, es más que el espacio para extraer madera, puesto que implica, además de infinidad de usos y de relaciones diferentes, su conocimiento positivo y su construcción como espacio simbólico e imaginario. Por tanto, la relación del *tuquero* con el *monte* está signada y soportada no sólo por el orden de lo económico y lo social sino también por un sistema cultural específico.

Los mundos y sus habitantes: configuración vertical del territorio

En relación con la configuración vertical del espacio, el *tuquero* concibe el mundo en el cual vive como el medio encima del cual existen otros *planetas* y por debajo del cual hay otros tantos. Así, la representación vertical del espacio para el *tuquero* es la de habitar en el mundo del centro; arriba del cual se suceden siete *planetas* poblados por los más diversos e inimaginados seres hasta llegar al cielo, donde ciertamente habita Dios. Exactamente la misma distancia existente hacia arriba es la que hay hacia abajo; sentido en el cual se suceden otros siete mundos y donde los *tuqueros* prefieren ubicar el infierno: el *planeta* de *Luzbey*. Claro que no faltan quienes lo ubican en el *monte*: elemento por lo demás interesante para sustentar la connotación de peligro de éste que se mencionaba anteriormente. Los *planetas* inferiores también están poblados de seres cualitativamente diferentes de los habitantes del mundo conocido por el *tuquero*. Es así como en el *planeta* situado inmediatamente debajo de éste, existen unos particulares pobladores que carecen de ano y, por tanto, se alimentan sólo de los olores expeditos por las comidas. Estos seres, denominados los *sinculo*, son representados por algunos *tuqueros* como totalmente invertidos o con carencias significativas en relación con la figura humana. No obstante esta diferencia, sí parece haber un acuerdo respecto a su existencia y a su particular modo de alimentarse.

Para el *tuquero*, incluso, existen fenómenos empíricos que demostrarían la verdad de esta representación. En efecto, el cangrejo desaparece por épocas de la superficie de la tierra porque baja al *planeta* de los *sinculo* y, por ello, algunos regresan con marcas que éstos les infligen al intentar atraparlos o cocinarlos: aquellos cangrejos que no poseen todos sus miembros o que presentan ennegrecimientos en sus caparazones, son una prueba contundente de la existencia del

planeta de los *sinculo* y, por tanto, de la correcta representación de los siete *planetas* superiores e inferiores.

La existencia y disposición de los siete *planetas* superiores e inferiores, la diferencia de los habitantes de aquéllos y la descripción relativamente detallada de los *sinculo*, son referentes ciertamente comunes a los *tuqueros* en relación con la configuración del espacio vertical; sin embargo, esta representación se detiene precisamente aquí y no parece anudarse a otros contenidos. Por ello el *tuquero* carece de respuesta ante la pregunta del antropólogo por otros habitantes, características o condiciones de los otros *planetas* o, incluso, por el origen de este cosmos y de los seres señalados como los *sinculo*. A lo sumo se escuchan planteamientos del *tuquero* como que, desde la *fundación*, es decir, desde la creación, las *cosas* han sido así, o que no se sabe eso porque nadie ha ido hasta esos *planetas*.

Para el antropólogo, no obstante, en este punto en particular—en la configuración simbólica del territorio del *tuquero*— se puede establecer una serie de conjeturas sobre la procedencia e importancia de dicha concepción de territorialidad. Entre las cuales se podría pensar, en efecto, que la presencia de una representación análoga en los Eperara-Siapidara, articulada a todo un sistema mitológico, sería la prueba de las profundas y centenarias relaciones entre los indígenas y el *tuquero* negro en esta zona del Pacífico colombiano; y, por consiguiente, que las semejanzas entre estos dos grupos humanos no se establecerían sólo en el plano tecnológico sino, también—y, tal vez, fundamentalmente— en el orden de lo simbólico.

Esta es una hipótesis de trabajo no susceptible de contraste ni elaboración con la naturaleza de los datos disponibles. Por ahora, más importante que adelantar esta conjetura, es comprender que el *tuquero* se representa y configura verticalmente su territorio de una manera

que lo ubica en relación con otros espacios y seres imaginarios del arriba y abajo.

Por todo lo anteriormente expuesto se puede concluir que el territorio del *tuquero* es más que un conjunto de lugares empíricamente determinables, puesto que él no sólo se apropia diferencialmente de múltiples espacios, como la selva, el estero o el río, sino que también los ordena y se los representa en función de su específico sistema cultural. Además, por la especificidad de sus actividades, que implican una movilidad relativa, los límites de su territorio no se superponen con los de la manifestación de su presencia en un lugar y en un momento determinados. En el caso del *tuquero* especializado es evidente que su territorio se conforma no sólo de aquellos lugares que fueron apropiados en el pasado y que, por ello mismo, pueden volver a serlo, sino también de sus posibles espacios futuros, a los cuales accederá a través de un extenso y funcional sistema de parentesco y de sus posibles derechos de propiedad.

De esta manera, la noción de territorio y el ejercicio de la territorialidad en el *tuquero* no es una entidad que se circunscriba empíricamente a un lugar, sino más bien que se configura desde de múltiples lugares efectivos e imaginarios ubicados diferencialmente en el espacio y el tiempo.

Además, esta noción y ejercicio de la territorialidad en el *tuquero* escapa a las divisiones corrientes de lo urbano y lo rural. En efecto, a primera vista parecería que el *tuquero*, sea éste tradicional o especializado, por sus específicas actividades económicas, perteneciera y se circunscribiera en el orden de su territorialidad a lo rural. Sin embargo, la particularidad de los ciclos de producción y el calendario cultural regulador de la misma, implican para el *tuquero* períodos de tiempo determinados en el espacio urbano; en el cual permanecen, por lo demás, características propias de lo rural como la cría

de animales domésticos para el consumo o de huertos en la parte trasera de las casas, entre otros. El *tuquero* regularmente, entonces, se encuentra viviendo en el pueblo, donde, por ello, posee una casa o permanece en la de algún pariente cercano.

Categorías y taxonomías de los seres en el mundo

El *tuquero*, además de poseer y ejercer una territorialidad específica, construye un sistema significativamente complejo de ordenación de lo existente en su mundo; en otras palabras, configura uno de los tantos mundos posibles en el orden de lo humano. Esta particular ordenación no es, sin embargo, simplemente el resultado de su ignorancia de las taxonomías planteadas por la ciencia ni, por consiguiente, criterio distintivo de su inferioridad intelectual o cultural. Al contrario, el antropólogo está en condición de sustentar que dicha clasificación del *tuquero* es consecuencia de su conocimiento y apropiación efectiva y simbólica de lo real; que, como tal, es una clasificación sistemática, coherente y sustentada en su específica lógica cultural. El antropólogo, además, ha cuestionado el mito de la ciencia profundamente arraigado en el etnocentrismo del pensamiento occidental y en el imaginario e ingenuo narcisismo del individuo que se cree representante de ella.

Palos, bejucos, palmas, matas y hierbas

El *monte* se opone, en la construcción y ejercicio de la territorialidad, al huerto, a la casa y al río. El *tuquero* clasifica los diferentes seres que conforman el *monte* en cinco categorías específicas: las palmas, los *palos*, las matas, las yerbas y los bejucos. Cada una de estas categorías, a su vez, se diferencia en dos grandes grupos: las *de lo alto* y las *de lo bajo*. Así, por ejemplo, existen *palos de lo alto* y *de lo bajo*, *oyerbas de lo alto* y *yerbas de lo bajo*. Cuando un *tuquero* se refiere a un *palo de lo alto* o *de lo bajo* lo hace con respecto a una línea imaginaria trazada horizontalmente a la altura de un hombre

adulto; de esta forma aquellos árboles que normalmente crecen por encima de esa línea imaginaria pertenecen a los *palos de lo alto*. Se puede plantear, entonces, que el *tuquero* ordena la taxonomía a partir de un eje imaginario profundamente antropocéntrico: su estatura. Como se verá más adelante, esta clasificación de seres *de lo alto* y *de lo bajo* es fundamental, puesto que no se circunscribe a las categorías conformantes del *monte*, sino que es prácticamente un eje universal para el *tuquero*.

Dentro de la categoría de *palos* están los árboles como el sajo, el cuángare y el yarumo; además de algunos pequeños arbustos como el yasmiane. Aunque es difícil obtener una respuesta de los mismos *tuqueros* sobre los criterios abstractos que determinan la clasificación de un vegetal dentro de la categoría *palo*, el antropólogo observa que generalmente hay un consenso entre ellos al presentar un vegetal cualquiera y preguntar si se incluye o no dentro de esta categoría. Ello se podría entender desde la existencia de una lógica de lo concreto; es decir, de la tendencia cultural en el *tuquero* a no elaborar abstracciones independientemente de lo real concreto. De todas maneras, en la clasificación de un vegetal dentro de la categoría de los *palos* parecen incidir implícitamente, cuando menos, criterios como la forma, el tamaño y la constitución del tronco.

Para los bejucos las *cosas* están relativamente más claras. En efecto, el criterio fundamental de clasificación del bejuco es la forma alargada y continua de su tallo. También esta categoría, como se había anotado, se divide en dos grupos: los *de lo bajo* y los *de lo alto*. Los primeros son aquellos bejucos que habitan el suelo o crecen sólo hasta alturas por debajo del eje imaginario, mientras que los *de lo alto* son ese sinnúmero que se enreda alrededor de los troncos de múltiples árboles y que crece hasta las partes superiores de éstos.

Para las yerbas, por su lado, parece que los criterios de inclusión en esta categoría son el tamaño relativamente pequeño, lo delgado de

sus tallos y hojas y, generalmente, la posesión de propiedades medicinales. En el mismo sentido aquellas que nacen en las partes superiores de árboles son consideradas *de lo alto* en oposición a las que habitan en el suelo. Igualmente sucede con las palmas; las cuales se clasifican explícitamente por el *tuquero* de acuerdo con la forma y composición de su tronco y hojas.

Ahora bien, en este punto es necesario plantear una precisión en relación con estas categorías de palma, bejuco, mata, yerba y *palo*. En efecto, si bien es cierto que el *monte* está conformado por ellas, éstas no se circunscriben a él ni lo definen, puesto que los huertos o cultivos también se componen de ellas. Así, la yuca es un *palo de lo bajo* mientras que el plátano es una mata *de lo alto* o el fríjol un bejuco. En este sentido, la diferencia entre las plantas del *monte* y las de los cultivos es precisamente el hecho fundamental en la concepción del *tuquero*, ya que las primeras son producidas por la tierra mientras que las segundas son producidas por el hombre; es decir, mientras unas son producto del trabajo humano; las otras, no. Esta característica mental aparentemente trivial que permite la escisión *monte/cultivo* es profundamente significativa para el *tuquero* y, además, es un elemento clave que permite entender la lógica cultural de su actitud diferencial en relación con el *monte* y lo cultivado; el antropólogo, incluso, estaría tentado a afirmar que éste es uno de los soportes culturales que legitiman la eventual destrucción del bosque. Este punto, apenas sugerido aquí, será retomado y profundizado más adelante ya que ahora sólo se está exponiendo una construcción sobre la particular y sistemática manera de clasificar, de ordenar los seres en el mundo por el *tuquero*.

Animales, pájaros y peces

El *monte* está conformado únicamente por vegetales, los animales sólo son sus habitantes, es decir, mientras un bejuco es *monte*, un venado no lo es. Animal es otra categoría de clasificación que se

opone, por un lado, a las utilizadas para las plantas y que, por el otro, se relaciona con otras categorías como son las de pájaros y peces. En efecto, para el *tuquero* un pájaro y un animal son categorías de clasificación del ser diferentes y excluyentes; los animales son aquellos seres con movimiento propio que además de poseer generalmente cuatro patas y de ser comestibles, no se desplazan por el aire. Existen animales *de lo alto* y *de lo bajo*; y, entre estos últimos, los del agua, los de la tierra y los de ambos medios.

En efecto, los animales *de lo alto* son todos aquellos que viven preferencial o fundamentalmente en los árboles. El mico, el mongón, el mono, la arditá, el perico, el cusumbí y el oso hormiguero, son los más mencionados. Los *animales de lo bajo* son aquellos que viven preferente o exclusivamente en el suelo, sea éste la tierra o el agua. Así, dentro de los animales *de lo bajo* habitantes de la tierra están el venado, el conejo, el guatín, el tatabro, el sahino, el ulán, el tigre, el zorro, el ratón, el oso caballuno y el cangrejo. Entre los animales *de lo bajo* habitantes del agua el *tuquero* distingue la nutria, el tulicio y la tortugaña. Por último, en los del agua y la tierra están la rana, la iguana, el piande y los cuatro tipos de tortugas: sabaleta, patiamarilla, tapacula y bamera.

De todos los animales mencionados quizás sólo la rana y el piande son los únicos que definitivamente no entran en la dieta del *tuquero*. Sin embargo, existe una jerarquía de valoración alimenticia con respecto a los animales culturalmente comestibles; algunos son ciertamente más apreciados que otros. El venado, el conejo y el sahino son las carnes más valoradas, siéndolo menos la nutria, el tigre y el mongón.

Al respecto de la carne de los animales existe una clasificación fundamental: las *carnes sanas* se oponen a las *sangrinas* o bravas. En efecto, estos últimos tipos de carnes no pueden ser consumidas por todas las personas ni en todos los estados. Así, las *carnes bravas*

—las de tatabro y sahino— están prohibidas para las mujeres en embarazo, menstruantes o recién paridas, al igual que para aquellos que están heridos o picados por *culebra*. Si alguno de ellos consumiera estas *carnes bravas* tendría múltiples inconvenientes: los heridos y los picados podrían morir ya que no sanarían, las mujeres menstruantes y recién paridas tendrían probabilidades de contraer una enfermedad o de debilitarse hasta la muerte, y las que están en embarazo estarían en peligro de que su hijo recibiera las características del comportamiento propias de los animales de los cuales se extrajo la carne.

Las carnes *sangrinas* son igualmente peligrosas: a los heridos y a los picados de *culebra* los haría morir de hemorragia; y a las mujeres menstruantes, recién paridas o en embarazo, les harían que engendrasen un *conjuelo*, es decir, un hijo en forma de animal que a la hora de dar a luz saldría inmediatamente corriendo hacia el *monte* donde se convertiría en *visión*. La carne de animal *sangrina* es la del ulán y, en los peces, la del jurel.

Además, los animales se clasifican en los del *monte* y los de la casa. Hasta aquí se ha hecho referencia de los primeros. Entre los segundos se encuentra el perro, el gato y el cerdo; la carne de este último se considera *sana*. Un elemento interesante asociado con esas representaciones del *monte* como espacio de lo peligroso es que la carne de *monte*, es decir, la de los animales o aves que habitan la selva, la preparan las mujeres mediante una cuidadosa lavada con agua *caliente* antes de *pararla* a cocinar. El objeto de esta limpieza inicial con agua *caliente* es de quitarle los males propios del *monte*; o sea, las enfermedades efectivas e imaginarias existentes en éste.

Los pájaros, al igual que los animales, se clasifican en los *de lo alto* y los *de lo bajo*; los cuales se dividen, a su vez, en los de la tierra y del agua. Para el *tuquero* los pájaros son seres con movimiento propio, de tamaño significativo y, generalmente, de plumas y en capa-

cidad de volar aunque sólo sea pequeños trayectos. Es necesario clarificar que para el *tuquero* el pájaro y el animal son dos categorías distintas en el mismo nivel: los pájaros no se subordinan lógicamente a los animales. Para el *tuquero*, los pájaros *de lo alto* son aquellos que vuelan cotidianamente y se desplazan fundamentalmente por el aire, más arriba de los árboles. Por el contrario, los pájaros *de lo bajo* son los que permanecen preferencialmente en el suelo o el agua volando generalmente sólo hasta algunos árboles. Dentro de los pájaros *de lo alto*, el *tuquero* clasifica el paletón, la cuara, la lechuza, el águila, el pichilingo, el loro, el *murciélago* y la pava, entre otros. Algunas pájaros *de lo bajo* son la perdiz, el pajuil, el pato arisco, la garza y el patillo.

Al igual que los animales, los pájaros son generalmente comestibles y sus carnes valoradas diferencialmente. En principio todas los pájaros, excepto el *murciélago* y el *gallinazo*, son culturalmente comestibles; sin embargo, algunos de ellos no poseen— desde la perspectiva del *tuquero*— la suficiente carne como para cazarlas y, por consiguiente, consumirlas. La carne de pava y de perdiz son las más apetecidas por el *tuquero* dentro de las carnes de *monte* mientras que la gallina lo es en las de las aves de la casa.

A propósito, para el *tuquero* existe una división fundamental— que de alguna manera fue anotada para los vegetales— entre aquellos animales o pájaros habitantes del *monte* y los que han sido criados por el hombre. Esta división le permite al *tuquero* hablar de carne del *monte* por oposición a la obtenida de los *animales* o pájaros de la casa. Dentro de las carnes de los pájaros parece que la de mayor objeto de prohibiciones es la de la gallina. Como se ha anotado, la carne de ella es prohibida para cualquiera que se adentre en el *monte* ya que lo haría particularmente propenso a la muerte en caso de picadura de *culebra*. Por ello, precisamente, esta carne es una de las tantas prohibiciones alimentarias que implica la cura del picado.

Los peces o, mejor, *los mariscos*, es una tercera categoría en el mismo orden que las de animal y pájaro. Aunque se mantiene la diferenciación de los *de lo alto* y los *de lo bajo*, ésta adquiere otro sentido puesto que se refiere a los que provienen de alta mar y los que no. Además, esta división de peces *de lo alto* y *de lo bajo* es marginal ya que son más relevantes para el *tuquero* otras como los de río por oposición a los de mar, o la de los lisos o de baba opuestos a los de escamas a *concha*.

Cosas de la tierra

Además de las categorías de clasificación señaladas, existe una para incluir en ella a seres que de alguna manera no son introducidos por sus características y forma en la primera serie —*palos*, bejucos, yerbas, matas y palmas— ni tampoco en la segunda —animales, pájaros y peces—. *Cosas de la tierra* parece ser una categoría del mismo nivel que las dos series anotadas. En efecto, *cosas de la tierra* son, para el *tuquero*, desde un hongo o líquen hasta aquellos insectos que no le causen perjuicios, molestias ni rechazo. Por tanto la capacidad de movimiento propio o la ausencia de ello que parece ser un criterio de diferenciación entre la primera y la segunda serie, no es relevante —significativa— para construir la categoría *cosas de la tierra*.

Además de la capacidad de movimiento, la reproducción por naturaleza —es decir, mediante el apareamiento y, por consiguiente, la existencia de sexo masculino y femenino— que diferencia la primera y segunda serie, tampoco está presente como elemento relevante o significativo en esta última categoría de *cosas de la tierra*, la cual conforma por sí misma una serie, por así decirlo, intermedia.

Avichuchos

Con el establecimiento de estas tres series, sin embargo, el *tuquero* no ha finiquitado su específica taxonomía de los seres de su mundo:

falta introducirle, entre otros elementos, una categoría particularmente compleja y fundamental en este ordenamiento de los seres del mundo. *Avichucho* es un calificativo cotidiano del *tuquero* para referirse a un conjunto específico de seres, los cuales son fácilmente enumerados. Así, la *culebra*, la conga, el tembán, el alacrán, el rajapies, la polilla, la candelilla y el zancudo, son algunos de ellos. La categoría de *avichucho* incluye fundamentalmente a aquellos seres que causan perjuicios, y bien, o no son de servicio o poseen ponzoña. En este sentido, *avichucho* se opone a los miembros de las dos primeras series en que estos sí son de servicio, puesto que generalmente se comen o utilizan; y se opone, además, a las tres series en que ellas no son cotidianamente perjudiciales para el *tuquero* mientras que los *avichuchos* sí lo son.

Esta definición de la categoría de *avichucho* es, empero incompleta, porque existen pequeños insectos y reptiles que aunque no poseen las características anotadas son clasificados dentro de los *avichuchos*. De todas maneras, la categoría de *avichucho* es fundamental en el ordenamiento del mundo del *tuquero*. Estas inconsistencias—y otras tantas, como el que algunos *tuqueros* ubiquen la *culebra* al mismo tiempo en los *avichuchos* y en los animales, o que al *murciélago* se lo clasifique dentro de los *avichuchos* a pesar de ser al mismo tiempo pájaro— evidencian, por un lado, la complejidad de esta categoría y, por el otro, el hecho de que ella apuntaría a un nivel diferencial taxonómico no excluyente donde la lógica aristotélica —en sus principios de identidad y de tercer excluido— sería insuficiente. Esta situación, sin embargo, no incomoda al antropólogo, puesto que le compele a decantar su modelo interpretativo sobre la ontología y taxonomía del sistema cultural del *tuquero*.

Un elemento clarificante de la especificidad de esta categoría de *avichucho* se encuentra en el orden de lo mitológico del origen de los seres. En efecto, para el *tuquero* todos los seres conocidos existen desde *la fundación* del mundo; es decir, desde ese período mítico-

co original donde todo empezó a existir y a ser como es ahora. En la *fundación* del mundo existieron dos creadores: uno fue Nuestro Señor, o sea, Jesucristo, y el otro fue *Lusbey*. El primero creó a todos aquellos seres útiles o beneficiosos para el hombre, mientras que *Lusbey* creó a los perjudiciales, *de no servicio y con ponzoña*; o sea, a los *avichuchos*. En este sentido, es clara la conexión en el orden de lo mítico de los *avichuchos* con *Lusbey*, por un lado, y de aquellos que no lo son con Jesucristo, por el otro.

Antes que introducir en este momento la complejidad y especificidad del sistema mítico-religioso del *tuquero* y su profunda articulación con la práctica y pensamiento cotidiano, el antropólogo propone, por ahora, conservar sólo esta conexión clarificante de la clasificación de algunos seres como *avichuchos* o no. Seguramente luego se trabajará específicamente este interesante plano mítico-religioso que aquí se abre.

Los *avichuchos*, al igual que los otros seres, se dividen en los *de lo alto* y los *de lo bajo*. Así, el zancudo es *de lo alto* mientras que el rajapies es *de lo bajo*. Un dato interesante que afianza la consistencia de esta división es el hecho de que si a un hombre lo pica una *culebra de lo alto*, de las que generalmente permanecen en los árboles, entonces el curandero recolecta *yervas de lo alto* para tratar al picado, puesto que las *de lo bajo* no le servirán para ello.

Representación y lugar del hombre en el mundo

Con esta categoría de *avichucho* quedan establecidas casi todas las posibles clasificaciones del ser entre los *tuqueros*. En este sentido, falta la pregunta por el lugar del hombre en tal ordenamiento del mundo. El *tuquero* no vacila en introducir al hombre dentro de la última categoría al denominarlo como una polilla, como el *avichucho* más grande del mundo. La analogía se establece desde la actitud de destrucción, de radical transformación que el *tuquero* reconoce en sí

mismo y en el ser humano en general. Así, al igual que los *avichuchos* causan perjuicios al hombre; éste último sería el causante de profundos perjuicios producidos a los animales, pájaros, *palos*, en fin, a todos los seres del mundo.

El *tuquero* habla de contra o contrario cuando dos elementos son antagónicos y luchan constantemente entre sí. Así, se dice que el hombre es contrario al *monte*, al *palo* de sajo o al conejo, por hablar sólo de algunos seres. Por ello, nada más *alejado* de lo real cultural que un *tuquero* representándose a sí mismo como un ecologista conservador a priori de la diversidad biológica del mundo. Es más, a los ojos del mismo *tuquero*, su práctica y relación con el *monte* es, por así decirlo, de constante enemistad y lucha. El *tuquero* utiliza y destruye cotidianamente al *monte*; y, este último, a su vez, es el espacio de mayor peligro y sufrimiento para el primero.

La conexión supuesta del hombre con el *avichucho* merece, sin embargo, un par de comentarios adicionales. En primer lugar, que es una conexión del orden de las clasificaciones, de las representaciones colectivas y, por ello, no necesariamente se superpone con la realidad. Es decir, que si bien es cierto que el *tuquero* se representa a sí mismo a semejanza de una inmensa polilla que lo destruye y lo transforma todo, ello no quiere decir que efectivamente sea así. Con este enunciado, no obstante, el antropólogo no pretende introducir a esta altura de la exposición una apología ecologista en el orden de una práctica inconsciente del *tuquero*, sino aclarar que el orden de las representaciones colectivas y de lo real no necesariamente se superponen. En segundo lugar, que la conexión del hombre con el *avichucho* es de carácter analógico; es decir, el *tuquero* no pretende dar a entender con ello que el hombre haría parte de dicha categoría, sino que sería en un aspecto particular como semejante a los seres que pertenecen a ella.

Las visiones: anotaciones sobre el plano mítico de la representación y ordenación del mundo

Hasta este punto se ha evidenciado la particular clasificación de los seres del mundo establecida por el *tuquero*. Sin embargo, se ha dejado de lado deliberadamente una noción fundamental, como lo es la de *visión* para trabajarla en el siguiente aparte, ya que ella introduce en el orden de las representaciones colectivas el plano mítico.

Visión es una categoría del ser opuesta a las anteriormente expuestas por sus específicas cualidades: desplazarse por el aire, de producir ilusiones o infligir enfermedades o la muerte a los seres humanos. Además de su naturaleza fundamentalmente inmaterial, sin embargo, están en capacidad de adquirir las formas más variadas y, algunas de ellas, hasta de aparecer materializadas en figuras femeninas o familiares para cumplir sus propósitos.

Para el *tuquero*, la *visión* hace parte de la cotidianidad misma de la vida: el relato, el mito y la experiencia de otros y la propia dan cuenta de la indudable existencia de aquellos habitantes particularmente temidos.

La noción de *visión* se encuentra articulada con el sistema mítico-religioso profundamente arraigado en el pensamiento y, por consiguiente, en la orientación de la acción del *tuquero*. La *visión* es, por tanto, un elemento más de ese complejo sistema mítico que permite la interpretación y ordenación de lo culturalmente existente. En este sentido, cuando cae la tarde, mientras las mujeres preparan y reparan la merienda, es posible que aparezcan en el discurso colectivo múltiples referencias pormenorizadas de las *visiones*. Es en este momento, donde la existencia discursiva de las mismas permite la recolección de aspectos fundamentales de la tradición oral.

Se había anotado que el *monte* y la noche son el espacio y el tiempo de aparición y de existencia de la mayor parte de las *visiones*. Dentro de las más conocidas y referenciadas por el *tuquero* están la *tunda* y la *cucuragua*. Ambas *visiones* poseen en común la capacidad de transformarse en formas humanas femeninas: la primera en una conocida y familiar, como puede ser la madre, y la segunda en una atractiva y sensual *mujer*. Mientras que la *tunda* pretende perder en el *monte* al *tuquero* y hacerle pasar trabajo, la *cucuragua* tiene como propósito matarlo y comérselo el corazón.

Los niños, mujeres y *hombres* pueden ser víctimas de la *tunda*, la cual los hace perder en el *monte*; es decir, los *entunda*. Sin embargo, esta *visión* no es muy peligrosa ya que con cualquier *oración*, profiriendo malas palabras o simplemente golpeando un *culo de palo* — la base de un árbol — con un bejuco, se sale fácilmente del aprieto.

La *cucuragua*, por su parte, se le aparece sólo a *hombres* e intenta seducirlos con el objeto de asesinarlos. Ella habita fundamentalmente en el *monte*, en lugares poco frecuentados, pero sólo aparece cuando el *tuquero* piensa en mujeres mientras está en el *monte*. Por tanto, es prohibido y peligroso pensar en mujeres allí, puesto que ello lo entendería la *cucuragua* como un llamado. Una *oración* particularmente poderosa llamada *la magnífica*, o la utilización de fuego, son quizá dos de las pocas contras existentes para alejar la *cucuragua*.

La *oración* es un elemento profundamente significativo en la tradición oral del *tuquero*. Junto con las décimas y chistes — cuentos — se la guarda en la memoria como la más valiosa posesión. La *oración* consiste en un texto con múltiples referencias religiosas a través del cual se influye directamente en lo real de acuerdo con las intenciones de quien la pronuncia y con los poderes de la misma. Así, existen oraciones para alejar *visiones*, curar la picadura de *cu-*

lebra, transformarse en animal, trabajar, pelear o para enamorar, entre otras. Es en este sentido que la *oración de la magnífica* es contra de la *cucuragua* ya que por medio de ella se le aleja.

Dos textos de los recolectados entre los *tuqueros*, en las tardes de descanso después de su cotidiana labor, ilustran claramente una versión del origen de la *tunda* y de las características de la *cucuragua*. En este sentido se considera pertinente reproducirlos aquí.

Versión del origen de la *tunda*

"Una señora tenía una hija muy mal criada. Ella no le hacía caso, sólo era una desordenada. Como en ese tiempo a la gente le gustaba mucho el maíz y lo molían en piedra, la mamá le dijo que fuera a moler el maíz para hacer unas cachinas. La muchacha le contestó que ¡ella moler maíz!... y zuás se le brincó por la azotea.

La mamá quedó convencida que la hija volvía con el maíz molido porque no la vio cuando se brincó. Se quedó esperando y nada que la muchacha regresó. Salieron a buscarla, y buscará, buscará, buscará... ¿a dónde la encontraban? Fueron entonces donde los curas para que conjuraran a esa muchacha que estaba en el monte. Ellos le dijeron que sólo había un cura que sí tenía un poder bastante. Así que ha llegado ese cura pues, y se ha puesto a orar.

Después fue que les dijo que no la buscarán más, que ella ya estaba muerta pero que había quedado en visión; por eso ella aparecería de vez en vez. Que se había convertido en visión porque la mamá cuando se había quedado esperando a la hija había tenido un mal pensamiento.

Así fue dizque a los tiempos salió una prima de ella y se la encontró. Entonces a la prima le dijo que caminara con

ella; se fueron hasta que llegaron a una quebradita. Cuando llegaron allá la prima vio cómo ella agarraba los camarones y se los metía a la nalga y después los sacaba coloraditos, luego le ofreció para que comiera. Entonces la prima le dijo que ella no comía de eso, y que se iba ir y que le iba a decir a la mamá de ella dónde buscarla.

-Anda a decirle, fue lo que la tunda le contestó.

La prima se fue, pero ya no dio con la casa: empezó a pasar trabajo, a dar vuelta y pasa trabajo, pasa trabajo... hasta que los que la buscaban la escucharon porque ella sí iba llorando y gritando. Ella les contó que se había encontrado con su prima. Así que ahí quedo ella en el monte.

Entonces, otra muchacha también la mandaron y salió, y cuando se la encontró. Allí fue cuando vinieron los padrinos que dijeron que lo que el cura había dicho era la verdad; que esa ya era una visión. Así comenzaron a decirle malas palabras, y cómo ella cargaba la otra muchacha y ésta comenzó a decir también malas palabras; dizque le dijo:

-Quédate aquí, que las malas palabras son las que chocan.

La muchacha se quedó parada y cuando la encontraron entonces ella quedó en fantasma; por eso es que ella se le aparece a cualquiera".

La *cucuragua*

"Sucede que tres hermanos que trabajaban en una inmensidad, en una quebrada tal como ésta, pero allá sí que no habitaba otra gente. Entonces ellos se iban a trabajar sin llevar nada de comer, puesto que no tenían mujer. Dos de

ellos eran muy amantes a las mujeres y el otro no. Así andan en el *monte* trabajando cuando uno de ellos dijo:

—Vea, yo esta tarde topando mi comida bien cocida, cuando nosotros saliendo y topando comida bien cocida y tres mujeres en la casa; uno dormir *caliente* con su hembra, como sería, ¿no?

—Hombre, les decía uno. Muchachos no piensen esos pensamientos porque hay *visiones*; al menos esa *cucuragua* es una *visión* mala. ¿Y si las topamos de verdad, lo que ustedes dicen en la casa?

Y ellos eran todos los días. Así que esa tarde salieron y no toparon nada, cocinaron su comida muy correctamente. Al otro día volvieron y se fueron al *monte* y vuelta los dos hermanos en esa misma cosa:

—Mejor dicho que vea yo esta tarde... vea topando *mujer* ahí encima de la casa, con mi comida cocida... amigo; le decía uno al otro. -¿Usted como hacía?

—Ahiii... amigo...

—Muchachos, el otro les dijo. —Les doy un consejo: esta tarde no topamos nada pero mañana de tarde podemos topar cualquier semejanza de visaja en la casa porque a ustedes les gusta nombrar las mujeres.

—Ahí; los dos dijeron. —Vos sos marica, sos menelia. ¿Vos no te gustan las mujeres es que es? Según te veo tenés parada de marica. Usted no puede andar con nosotros.

Él les dijo:

—No es que a mí no me gusten, sino que yo esas *cosas* cuando ando aquí al menos sólo, esas *cosas* a mí no me gustan.

Así que llegó la hora de salir para su casa. Se fueron y cuando se acercaban oyeron cantando en la casa. El hombre de atrás, el muchacho, el que no pedía *mujer* les dijo:

—Esas son las *visiones*, esas son las *cucuragua*. ¡Están viendo muchachos! Según salió lo que ustedes dicen, hay tres mujeres ahí en la casa.

Cuando vieron tres canaletes clavados así encima de tierra, en la pampa:

—Ah... dijeron, —Tá viendo, ve ahí el potrillo de las hembras: ya deben tener la comida cocida. Eso es vida, eso sí que es vida; decían ellos.

Y ahí mismo subieron encima de la casa:

—Buenas tardes mujeres.

—Buenas tardes, contestaron ellas con su desliz que ellas se gastaban.

Así que ellos les preguntaron:

—¿Ustedes cómo hicieron para llegar aquí?

—Los andábamos buscando a ustedes, ustedes saben como el amor es así... Por eso nosotras llegamos acá.

— (Con tanto trabajo de esta *quebradas* pa'bajo, ustedes llegaron hasta acá por venimos a buscar a nosotros), les decían ellos.

Mientras el otro muchacho orejero por acá. Y la otra muchacha estaba sentada ahí cuando le dijo:

— Yo como que creo que a mi novio no le gustan las mujeres no. ¿No le gusta *mujer*?, le decía ella.

Él le contestó:

— No, yo no.

— Anda pa'allá, le decían las otras.

Los otros estuvieron abrazando a sus hembras, y mejor dicho... se trataban que mami, que papi.

Cuando estuvo la comida le ofrecieron al muchacho y él les dijo:

— Yo no quiero comida ahoritica, el líquido sí me lo puedo tomar.

La hembra le dijo que no había problema; así que le batió una agüita y él pa, pa, pa, se la tomó. Cuando llegó la hora del sueño y todos se acomodaban para dormir, el muchacho dijo:

— Me está dando como unas ganas de bajar pa' la pampa a cucar, ¿como será?

— Por ahí, anda por la azotea, pa' cualquier rama de *palo* y ensucia; le decía el otro.

Así que la otra *mujer* se quedó ahí:

— Quédese aquí acostada que yo ya vengo, voy a ensuciar.

El muchacho orejero como sabía que eran las diablas, las cucuraguas, el muchacho se vino de miedo. El nada de ensuciar que tenía. Bajó su canaleta y lo clavó ahí, en la escalera. Así se iba saliendo con mañita cuando oyó que chooó, y voltió a ve... y una sangriza. Ahí mismo el canaleta lo desclavó, haló el potrillo y se tapió pa'bajo... y tira canaleta, tira canaleta pa'bajo, canaleta ventiao. Cuando les vio que venían por el aire ku, ku, ku, ku, volando pa'alcanzarlo. Pero como ellas no pueden meterse en el agua; ahí mismo bumbum, voltió el potro y, páke, se metió ahí abajo: como en el potro quedaba resolladero pa' uno resoyá ahí adentro.

Así que el muchacho se metió ahí adentro y ellas encima de ese potro pa' desviralo y él nada que las dejaba. Ellas encima de ese potro kurú, kurú, kurú hasta cuando vieron que ya iban a llegar a una casa. Entonces ku, ku, ku, ku se volaron y se fueron pa' entro. Así que él cuando vio que iba a llegar a parte de casa, cuando sintió que ellas ya se volaron, se dejó rodar bastante abajo hasta cuando vio que iba en medio de las casas; entonces se zambulló y se echó pa' una casa. Así que ya llegó ahí. Así le preguntaron:

— Ahí amigo, ¿usted de dónde vino?

— Sucede que me ha pasado un cacharro, por eso es que vengo en este potro de boca abajo. Andábamos tres en el *monte* trabajando, por este río pa'riba, y allá los otros dos todo lo que les encantaba eran las mujeres. Así que de tarde salimos a la casa y topamos las *cucuragua*. Así que yo me bajé a la pampa y cogí mi canaleta, y tuve arrimado ahí en el potro. Iba subiendo con maña cuando oí, lo que vi fue el

poco de sangre; les estaban sacando algo de adentro comiéndoselo. Yo cuando vi así la sangriza, agarré mi canaleta y me bombié. Cuando vi que venían por el aire, burundúm, viré el potr. Y ahoritica, allí más arriba, fue que se me volaron; como vieron que salía a casas. Yo también estaba para ella, pero como mi dios sabe como hace sus cosas para contarle aun que historia a la gente; por eso me dejaron".

Además de estas dos visiones, el *duende* y el *diablo* pertenecen igualmente al *monte*. Ambos presentan generalmente formas masculinas aunque poseen la cualidad de transformarse en los más diversos seres. El *duende* es cotidianamente visto en forma de pequeño hombre ataviado con un gran sombrero; pero también anda en forma de gran sahino blanco conduciendo una numerosa manada de ellos. El *diablo* es una *visión* particularmente temida. Hasta hace algunos pocos años, era dador de riquezas y de los más significativos poderes. Por ello algunos *tuqueros* hacían con él pactos para trabajar más rápida y efectivamente. A esta *visión* se la encuentra más fácilmente en el *monte* e, incluso, ciertos *tuqueros* ubican en alguna parte de él — en un centro — el lugar del infierno.

Aunque estas visiones habitan fundamentalmente en el *monte*, en algunas ocasiones pueden llegar hasta las casas y ranchos. Por ello, el *tuquero* acostumbra poseer en su vivienda múltiples símbolos religiosos asociados con *lo divino* y, entre ellos, el más común es la cruz. Prácticamente no existe una casa en los ríos que carezca de un pequeño altar profundamente adornado y poblado de las más variadas imágenes. De la misma manera, en los ranchos aunque no se acostumbra el pequeño altar sí es común observar algunas imágenes religiosas o el símbolo de la cruz.

El *riviél* y la *madre de agua* son dos de las visiones de agua más mencionadas por el *tuquero*. Mientras que el primero se encuentra

exclusivamente en *la mar*, la segunda es solamente de ríos y *quebradas*. El *riviél* es una *visión* en forma de hombre que se desplaza por el aire como una luz o bola de fuego. Quienes viajan por *la mar* en las noches están propensos a que el *riviél* los inmovilice, juegetee con ellos e, incluso, los pierda en *la mar*. Según algunos *tuqueros*, el *riviél* generalmente no mata a la gente, sólo la paraliza y se burla de ellos. Sin embargo, existe una décima, conocida ahora sólo por algunos ancianos, que al ser pronunciada aleja inmediatamente al *riviél*.

La *madre de agua*, al contrario del *riviél*, ahoga las personas que pasan por el lugar donde ella habita. Después de que las ahoga, les bebe la sangre por las coyunturas. Por estos indicios, cuando aparece el ahogado, se sabe inmediatamente si fue muerto por una *madre de agua* o no. Dos particularidades relevantes en relación con esta *visión* son: que habita en un lugar específico del río o quebrada y que puede atacar selectivamente a un solo individuo o a una familia, porque la *madre de agua* puede ser puesta por un brujo para ello. En este sentido el *tuquero* dice que la *madre de agua* es un *daño*; al igual que una finca puede estarlo ya sea mediante una inmensa *culebra* que ahuyenta a quienes pasen por allí o mediante la imposibilidad de salir de cualquiera que haya robado un fruto de la finca.

Identidad, etnicidad y cultura del *tuquero*

Se han descrito las prácticas y relaciones económicas propias del *tuquero* en su relación con el bosque, se presentó un modelo del territorio y, además, de las categorías y sistemas clasificatorios que le dan sentido y orden a los seres en el mundo; en fin, se intentaron explorar las representaciones e imaginarios colectivos de éste. Sin embargo, sólo hasta ahora —prácticamente al final de la exposición— se puede abordar un problema nodal como es el de la identidad y especificidad cultural del *tuquero* en la pregunta por el manejo económico y la configuración simbólica de su mundo.

El primer problema es que para algunos antropólogos cualquier "grupo negro"—y los *tuqueros* con los cuales se trabajó pertenecen por lo menos a uno— hace parte de la denominada cultura afrocolombiana. De esta manera, el problema de la identidad y especificidad cultural del *tuquero* estaría resuelto de entrada por un criterio empíricamente evidente como lo es el color de su piel. No obstante, existen criterios de orden teórico y metodológico, específicos en el discurso antropológico, que inducen a sospechar del burdo facilismo y abierto oportunismo conceptual con que algunos antropólogos creen resolver el problema de la identidad y especificidad cultural de cualquier "grupo negro" en Colombia.

La categoría de cultura es no sólo fundante, sino también posibilitante del discurso y la perspectiva antropológica. Pero, pareciera que más de un siglo de investigaciones y discusiones entre los antropólogos han pasado sin pena ni gloria intelectual para aquellos que continúan afirmando una concepción decimonónica de cultura como una entidad discreta, empíricamente determinable, como una sumatoria de todas aquellas creencias, costumbres, leyes... En oposición a esta concepción, en esta investigación se trabaja desde una noción de cultura, en tanto construcción del antropólogo sobre el sistema de las representaciones e imaginarios colectivos que, más o menos, comparten los diferentes miembros de una sociedad, permitiéndose así la reproducción y recreación de las relaciones sociales y de la configuración del sentido individual y colectivo.

Por ello, hablar de una cultura afrocolombiana es para un antropólogo, a lo sumo, una ingenuidad teórica. En efecto, África no es una homogeneidad cultural, sino una categoría e imaginario resultante del proceso colonial; y Colombia es sólo una realidad jurídico-política, no un soporte de una entidad cultural concreta. De otro lado, ni a América ni a Colombia llegaron culturas africanas, sino mercancías humanas inscritas en otras relaciones sociales, inmersas en nuevos contextos culturales. Ello permitió, precisamente, complejos y di-

versos procesos de hibridación cultural en los distintos lugares de América; lo cual no significa la supervivencia de culturas o rasgos culturales de África en América. Desde esta perspectiva antropológica, entonces, afrocolombiano es una desacertada categoría ideológica que antes que posibilitar el análisis y la interpretación, los esteriliza. Por consiguiente, afirmar que el *tuquero* es afrocolombiano es precisamente no decir nada en términos antropológicos. Además, el *tuquero* de los ríos Satinga y Sanquianga no necesariamente pertenece a un "grupo negro". En efecto, algunos Eperaras - Siapidara también sacan y comercializan sus *trozas*, sin, al parecer, diferencias significativas en el orden de los procedimientos y operaciones efectuadas. El sistema tecnológico, por tanto, utilizado por el *tuquero* negro y el eperara no se diferencian en lo absoluto. Otra cosa podría ocurrir en las relaciones económicas establecidas entre ellos. Sin embargo, el antropólogo en tanto lego respecto de las relaciones sociales y del sistema cultural de los eperara no afirmaría ni su semejanza ni su diferencia: he aquí un interesante problema para trabajar. No obstante este vacío de conocimiento, sí es posible sustentar la imposibilidad de circunscribir el *tuquero* a los "grupos negros", puesto que de hecho los eperara también *tuquean*.

Ahora bien, ello conduce a entender que la categoría *tuquero* no es una relación directamente proporcional y exclusiva de un sistema cultural específico. En otras palabras, la categoría de *tuquero* se plantea en el nivel socioeconómico, aunque, como se ha visto, sólo analíticamente puede pensarse por fuera de un sistema cultural. Ello, obviamente, no invalida ni deconstruye las elaboraciones realizadas en torno al sistema cultural del *tuquero*; en cambio sólo implica una precaución de generalizar los planteamientos indiscriminadamente a todos los posibles *tuqueros*.

Un segundo problema acerca de la identidad y especificidad cultural de los *tuqueros* se halla en las relaciones establecidas entre los "grupos negros" y otros grupos humanos que no se reconocen ni se

los identifica como tales: algunos antropólogos han dado en llamar relaciones interétnicas a este tipo de relaciones.

Los diferentes "grupos negros" habitantes de los ríos Satinga y Sanquianga se representan a sí mismos, en bajo la categoría de *libres*, una identidad en oposición a los *paisas* y *cholos*, como los otros grandes grupos humanos existentes. Así, cualquier miembro de un "grupo negro" en los ríos Satinga y Sanquianga se denomina a sí mismo *libre* para distinguirse de otros que denominan *cholos* o *paisas*. Los *cholos* son los eperara o cualquier otro tipo de indígenas, mientras que los *paisas* son los blancos, sean estos antioqueños, vallecaucanos o, incluso, gringos. En este sentido, entre los *tuqueros* negros circulan múltiples estereotipos e imaginarios sobre los otros grupos humanos y el propio: sobre los Otros y el Nosotros.

Cuando el antropólogo escuchó en los primeros días de su estadía en terreno que los grupos negros se denominaban a sí mismos *libres*, inmediatamente asoció dicha categoría con una segura y profunda memoria colectiva de estos *hombres* y mujeres que se remontaría, sin duda, hasta los períodos de la esclavitud y, con suerte, a ciertas referencias de la cultura africana. Sin embargo, y en contra de lo que sus profesores y textos le indicaban en calidad de axioma, aquellas mujeres y *hombres* de piel negra no le revelaban esa esperada historia de esclavos y amos. Con el pasar de los meses, cuando se fueron descubriendo verdades escondidas al extraño, tampoco apareció el contenido esperado de la memoria colectiva. El antropólogo tuvo que concluir, a pesar de las múltiples apologías existentes al respecto, y de la importancia evidente de la tradición oral, que los "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga con los cuales se comparó el proceso de investigación han olvidado —¿reprimido socialmente?— aspectos fundamentales de su historia.

En este sentido, el campo semántico asociado con la categoría de *libre* es simplemente el de pertenecer, debido a ciertas características físicas y de comportamiento, a un grupo humano específico: el de los "negros". No obstante, dentro de ese gran Nosotros que configura la categoría de *libre*, aparecen y se recrean profundas diferencias. Es por ello que la identidad del *tuquero* negro se instituye por niveles: en primer lugar, se es *libre* en oposición a otros grupos humanos y, en segundo lugar, habitante de un río específico en contraste con quienes provienen de otros ríos.

El pertenecer a uno u otro río se asocia con ciertas variantes dialectales, de costumbres o, incluso, de actividades económicas y grupos parentales. Es en este sentido que el tapajeño habla diferente del *sanquianguense*, no sólo por el uso de ciertos términos sino porque el primero —desde la perspectiva del segundo— pronuncia irregularmente fonos, como el [r] por el [d] en su forma de hablar cotidiana. Igualmente se considera que el tapajeño es particularmente propenso a las peleas y que, generalmente, utiliza diestramente su machete en ello. Existen múltiples representaciones del Otro y de lo Mismo que circulan cotidianamente entre los *tuqueros* y son un elemento clave de manifestación de la identidad; de reconocimiento colectivo de un Nosotros fundado en el río. Cuando se hizo referencia al territorio se anotó que el río es el eje a partir del cual no sólo se construye y orienta la casa, sino también un punto de referencia fundamental en el esquema territorial del *tuquero*. En esa ocasión se planteaba que la identidad individual y colectiva se institúa e inscribía en ese eje societal: en el río.

En este sentido, se puede argumentar que la identidad del *tuquero* negro es relativa en tanto que se constituye por niveles. El nivel primario es lo que se podrá denominar, algo imprecisamente, el grupo familiar. Luego de éste aparece el nivel del río y, por último, estaría el grupo humano de los *libres*.

El *libre* se considera a sí mismo más fino, es decir, más fuerte y resistente para el trabajo y las situaciones difíciles que el *paisa* o el *cholo*. Sin embargo, éste último lo sería más aún que el *libre* para las enfermedades; puesto que, desde su perspectiva, los *cholos* difícilmente se enferman. El *paisa* entre los tres grupos sería el más basto; o sea, el más débil para el trabajo, la enfermedad, las dificultades o la muerte. Igualmente el *libre* se considera a sí mismo más *caliente* y enamorado que los miembros de los otros dos grupos; se concibe sexualmente mucho más activo que ellos.

El *paisa* es representado como un grupo humano unido y solidario entre sí, exitoso en los negocios, y extranjero. Además, a los ojos del *tuquero* negro, la supuesta habilidad y capacidad de engaño del *paisa* lo asemeja entre los animales al conejo, del cual existen múltiples cuentos donde generalmente sale exitoso y se impone a los otros animales, a pesar de su inferioridad física, mediante las más sorprendentes tretas y trampas que les teje.

Al igual que al *paisa*, al *cholo* se le ve unido a partir de propósitos comunes. Al *libre*, sin embargo, lo considera el mismo *tuquero* negro como una "raza" envidiosa y celosa del amigo, del conocido, la cual nunca se une ni solidariza más allá del grupo familiar. Al *cholo* se lo representa inferior al *libre* puesto que indicios de superioridad como el vestido, o de humanidad como el bautizo, sólo hasta hace pocos años no estaban presentes en ellos y aún algunos no los han asumido sino a medias. Así, al *cholo* se asocia fácilmente con el salvajismo, con el *monte*. No obstante, el *libre* ha temido hasta hace pocos años la poderosa brujería atribuida al *cholo*. Ahora bien, este elemento se ha perdido en la intensidad de antaño a los ojos del *tuquero* negro, aunque continúa considerando que en este sentido el *cholo* generalmente es más sabio, más conocedor de las hierbas curativas, que el brujo o curandero *libre* (Caballero, 1995).

No sobra advertir al lector que con estas anotaciones sobre las representaciones y concepciones del *tuquero* negro acerca de *libres*, *paisas* y *cholos*, el antropólogo pretende presentar los imaginarios existentes sobre lo Otro y lo Mismo; es decir, cómo se percibe y existe en su discurso colectivo el *tuquero* negro en función de los tres grandes grupos humanos culturalmente existentes para y desde él.

El antropólogo considera impropio introducir la categoría de grupo étnico o la de etnia para definir a estos grupos humanos representados por este *tuquero*. En primer lugar, porque aquellas son de esas categorías confusas que sirven de comodín a las más diversas concepciones; y, en segundo lugar, porque considera apresurado hablar de grupo étnico negro y, ciertamente, erróneo de uno "indígena" o "blanco". Este trabajo —por sus alcances y límites teórico-metodológicos— sólo permite plantear la probabilidad de que no exista una equivalencia entre el *tuquero* y un grupo étnico o etnia, es decir, que no necesariamente la categoría de *tuquero* debe y puede ser pensada dentro de un único grupo étnico o etnia. Sin embargo, por lo menos en el orden de lo cuantitativo, sí está profundamente articulado con los *libres*: sean éstos o no una etnia.

Pasando del orden de los imaginarios de las relaciones al de lo real de las mismas entre los grupos humanos señalados por el *tuquero* negro, el antropólogo anotará sólo aquellos elementos relevantes para el propósito de su trabajo: para dilucidar la especificidad e identidad cultural del *tuquero* negro.

La primera gran diferencia histórica entre los *libres* y *cholos* en relación con el *tuqueo* es que, por un lado, los primeros han estado más en función de ello y que, por el otro, el proceso de poblamiento de las cabeceras de los ríos y *quebradas* se ha articulado para ellos con dicha actividad; mientras que el *cholo* ha estado generalmente

al margen del proceso mismo, y su poblamiento de las cabeceras de ríos y *quebradas* ha estado condicionado por sus patrones de asentamiento tradicionales en tanto estrategia de supervivencia cultural (Carmona, 1993) y no en búsqueda de lugares para *tuquiar*.

Espacialmente, los *cholos* y *libres* han mantenido ciertas diferencias. En efecto, aunque se vive en el mismo río, existe la tendencia en los *cholos* a generar pequeños núcleos; algunos de los cuales han sido reconocidos legalmente como resguardos. Sin embargo, la separación espacial entre estos dos grupos humanos se evidencia radicalmente en la muerte: desde siempre han existido cementerios separados para que unos y otros entierren a sus muertos. Ello ciertamente indica complejos funerarios distintos entre ambos grupos.

Aunque se carece de datos sistemáticos para afirmar la diferencia o semejanza de la territorialidad entre los *eperara* y los *tuqueros* negros, la configuración del mundo en medio de siete *planetas* superiores y otros tantos inferiores es una representación que ambos comparten. Este elemento permite la hipótesis de trabajo de profundas relaciones simbólicas entre los *libres* y los *cholos*.

En relación con el sistema económico, hay una tendencia a la división social del trabajo en función de estos grupos humanos representados en el discurso del *tuquero* negro: los *paisas* literalmente controlarían el comercio y algunos aserraderos y habitarían el perímetro urbano. Los *cholos* se especializarían en ciertas actividades artesanales y curativas, participando en menor grado en la comercialización de productos agrícolas y de *trozas*. Los *libres*, por su parte, aportarían el grueso de las *trozas* que los aserraderos consumen diariamente, comercializarían productos marítimos y agrícolas, y poseerían algunos puntos de venta de mercancías en el poblado. Además, serían en número significativo los obreros, *empresarios* y compradores de la madera en la localidad. Los medios de

transporte marítimo y fluvial pertenecen por igual a *libres*, *paisas* y *culimochos*⁴.

Demográficamente, son los *libres* la gran mayoría de los habitantes de la zona comprendida entre los ríos Satinga y Sanquianga, siendo los *paisas* y los *cholos* un número significativamente menor. No obstante, existe una marcada tendencia a la endogamia entre estos grupos; es decir, es relativamente inexistente el intercambio matrimonial entre miembros de los distintos grupos. En contraposición a ello, el parentesco ritual —el *compadrazgo*— es una institución ampliamente difundida más allá de los grupos; en este sentido se puede considerar crucial en el tejido y la cohesión social intergrupala.

Existen profundas relaciones entre *libres* y *cholos*, por un lado, y entre estos y los *paisas*, por el otro. Para mencionar sólo las más evidentes: los primeros comparten tecnologías de cultivo—la *tumba* y *pudre*, el cultivo de similares sembríos como el de una variedad de maíz prehispánico, el *chocoso*—, la disposición espacial y distribución de los cultivos, entre otras, instrumentos de transporte—el *potrillo* y el *canalete*, además de la forma de bogar diferencial entre *hombres* y *mujeres*—, conocimientos y prácticas curativas—como la *botella curada* o la *figura del curandero*—, y probablemente aspectos significativos del universo mítico. Los *paisas* se relacionan con los primeros fundamentalmente en el mercado y, recientemente, en el sistema de valores de consumo articulado con él.

Dentro de las especificidades aparentes del sistema cultural de los *libres* está su complejo funerario, en el cual se inscriben prácticas como el *chigualo*, los *alabaos* o la *última noche*. Los *arrullos*, las *décimas*, el sistema alimentario y el de parentesco, son otras probables especificidades de los *libres*. En la diferencialidad lingüística,

⁴ Término utilizado para designar a un grupo fenotípicamente blanco asentado tradicionalmente en Mulatos, cerca de la desembocadura del río Sanquianga.

en la división sexual del trabajo, en la construcción y ordenación de las viviendas y, ciertamente, en la figura del *jaibaná* y de *latachinave*, están precisamente algunas particularidades culturales de los *cholos*. Los imaginarios, el sistema de valores y el alimentario, son particularidades más o menos compartidas por ese más heterogéneo grupo humano denominado *paisa*.

En síntesis, aunque existan elementos de orden subjetivo y objetivo para definir tres grupos humanos, el antropólogo considera impropio, por el momento, hablar de tres etnias o culturas. Antes que un punto de partida o un hecho empírico, estas categorías son un punto de llegada; una construcción teórica. Desde el trabajo puntual que se realizó entre los *tuqueros* no quisiera apuntalar y legitimar mediante categorías aparentemente científicas el discurso ideológico del Poder. Sólo queda seguro, entonces, se ha evidenciado un rostro del *tuquero* en términos culturales: los otros posibles siguen siendo un misterio.

Conclusiones

El *tuquero* del Pacífico Sur colombiano existe en y por el mercado; sin embargo, ello no permite la conclusión de que se inscribe simplemente en unas relaciones *capitalistas* de producción, puesto que el *tuquero produce* desde y en función de unas específicas relaciones sociales y de parentesco; ello ha permitido, junto con sus particulares condiciones ecológicas, la producción maderera — hasta el punto de que hace relativamente no rentables las técnicas y procedimientos específicamente *capitalistas* — y además, ha posibilitado las condiciones de explotación incluso del tiempo socialmente necesario para su reproducción; es decir, al *tuquero* ni siquiera se le paga su fuerza de trabajo, los *jornales* que invierten él y los suyos en extraer la madera (Martínez, 1995; Giraldo, 1994).

En este sentido, en la destrucción de vastas selvas en el litoral Pacífico colombiano el *tuquero* es simplemente un agente puntual profundamente expoliado; su "irracionalidad", entonces, es la "racionalidad" del sistema económico que lo hace necesario. La conclusión lógica de ello es que ningún discurso o programa de conservación forestal puede fundarse exclusiva o principalmente en el *tuquero*, porque no es la buena o mala voluntad de aquel la que eventualmente destruye o conservará las selvas del Pacífico colombiano. Es más, el *tuquero* en esto no ha desempeñado un papel distinto al que históricamente ha tenido el negro desde su llegada al Pacífico: no importa si es oro, caucho, pieles, corteza de mangle, madera o naidí, su relación con el mercado lo ha signado (Del Valle, 1989). Sin embargo, miope sería echarle la culpa al esclavo de la esclavitud y de la miseria humana que ello implica.

Esta afirmación se contrapone con las innumerables apologías — que por lo demás están de moda — en torno a la profunda armonía existente entre la relación de los "grupos negros" con su ecosistema. Ciertamente no se descarta la posibilidad de que ello exista — aunque tampoco de que sea más bien el resultado de una proyección de ideal del buen salvaje en los "grupos negros" —; sin embargo, en el caso de los *tuqueros* esa supuesta armónica relación con su medio no es más que un imaginario que ni él mismo comparte como se evidenció en la segunda parte de este escrito. En este sentido, si alguna función tiene la categoría de silvicultor — que algunos autores utilizan para referirse al *tuquero* — sería a lo sumo la de constatar una relación ambiental y demográfica favorable que ha permitido la relativa permanencia del bosque; lo cual, sin embargo, no es una variable fundamentalmente endógena al *tuquero*.

Mas en ningún sentido sería posible afirmar una tendencia consciente del *tuquero* a la preservación o al cultivo del bosque; sino, por el contrario, de una cultural actitud de destrucción hacia él. En efec-

to, esta actitud se funda, por un lado, en una posición diferencial subyacente de la división ontológica en la cultura del *tuquero* negro entre lo que él denomina producido por el *monte* y lo producido por el *hombre*: se apropia mediante la destrucción de lo primero, al derribar, por ejemplo, una palma o un arbusto para recolectar sus frutos, mientras que de un parecido arbusto o palma sembrados se recolectan sus frutos sin derribar las plantas, sin destruirlas.

Por otro lado, nada más alejado de las categorías clasificatorias del *tuquero* negro que concebirse sembrando o cultivando el *monte*; para el *tuquero* es un absurdo cultural puesto que si algo define al *monte* es precisamente que se produce a sí mismo en oposición y sin necesidad de la intervención humana. Además, la preocupación por conservar se cimienta en la noción de finitud; y para el *tuquero* ésta es culturalmente irrepresentable. Así la cotidianamente evidente ausencia de animales que anteriormente eran abundantes, el *tuquero* la explica porque aquellos se han *alejado* dado el ruido de hachas y motores; por lo cual, ante la sugerencia del antropólogo de que los animales se están extinguiendo, el *tuquero* no puede disimular su sonrisa: seguramente por la estupidez de tal idea.

Estos son por lo menos, entre otros, profundos impases culturales ante cualquier propuesta de corte ecológico que pretenda un manejo sostenido o sustentable del bosque o de cualquier otro tipo de "recurso". Es que, hay que advertirlo, el ser humano — y en este caso el *tuquero* — no se representa necesariamente en el mundo, y su manejo, desde la racionalidad instrumental y desde los valores y nociones propios de la sociedad occidental — o, más precisamente, *capitalista* —; de la cual el ingeniero, el economista, el estadista y, por supuesto, el antropólogo, no son más que agentes inconscientes, sujetos a sus imaginarios y representaciones colectivas. Uno de esos imaginarios es, precisamente, el que se esconde detrás de nociones como nivel de vida, desarrollo o progreso. Categorías como éstas

han sido, a través de la historia, las legitimadoras ideológicas de los innumerables proyectos de etnocidio y absolutismo político.

Bibliografía

- Barona, Guido. 1986. "Problemas de la historia económica y social colonial en referencia a los grupos negros siglo XVIII" En : Cifuentes, Alexander, *La Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.
- Caballero, Rodrigo. 1995. *La Etnobotánica de las Comunidades Negras e Indígenas del Delta del Río Patía*. Quito. Abya-Yala - Biopacífico.
- Carmona, Sergio. 1993. "Los emberá, gentes de río, de selva y de montaña". En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Santafé de Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología.
- Castillo, Luis. 1987. *Actividades Productivas del Naya Costero del Pacífico Colombiano*. Tesis Antropología. Universidad del Valle, Cali.
- Del Valle, Jorge Ignacio. 1989. "Pasado, presente y perspectiva del manejo de los bosques de *guanadal* del Litoral Pacífico Colombiano". En: *Revista Facultad Nacional de Agronomía*. Medellín. 42 (1): 3-24.
- _____. 1993. "Silvicultura y uso sostenido de los bosques de *guanadal*: referencia especial a los *guanadales*, Nariño" En: Leyva Pablo. *Colombia Pacífico*. Santafé de Bogotá. Fen.
- Giraldo, Iván. 1994. *El Sistema de Aprovechamiento Forestal en los Bosques de guanadal*. Universidad Nacional de Colombia. Pro-

grama de Investigación Proyecto Bosques de *Guandal* Col/89/011. Convenio Universidad Nacional-Pnud-Corponariño. Medellín.

Martínez, Arturo. 1995. "*Campesinos de los bosques de guandal*". En: Restrepo, Eduardo y del Valle, Jorge Ignacio (eds.). *Renacientes del Guandal: "Grupos Negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Medellín. Biopacífico-Universidad Nacional. Sede Medellín.

Molina, Luz Adriana. 1995. "Tierra, producción y trabajo familiar en la economía campesina de los bosques de *guandal*". En: Restrepo, Eduardo y del Valle, Jorge Ignacio. *Renacientes del Guandal: "Grupos Negros" de los Ríos Satinga y Sanquianga*. Medellín. Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín.

Uribe, Gloria. 1993. *Caracterización y Evaluación de Sistemas Agroforestales en el Área del Proyecto Bosques de guandal*. Tesis Ingeniería Forestal. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Agropecuarias. Medellín.

Ussa, Constanza. 1987. *De los Empauta'os a 1930*. Tesis Antropología. Universidad del Cauca, Popayán.