

University of New Mexico

UNM Digital Repository

University Libraries & Learning Sciences Faculty
and Staff Publications

Academic Department Resources

8-31-2022

NGAWBE: Tradición y cambio entre los guaymí del occidente de Panamá

Milton R.A. Machuca-Gálvez

The University of New Mexico, mmachuc1@gmail.com

Phil D. Young PhD

University of Oregon, pyoung@uoregon.edu

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/ulls_fsp



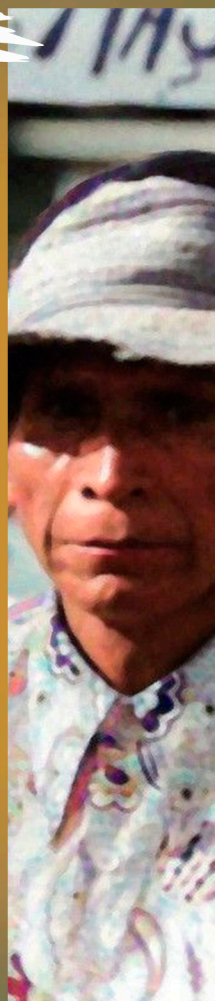
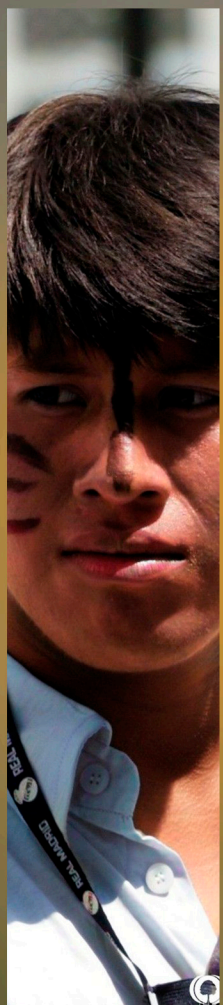
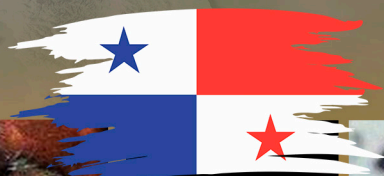
Part of the [Scholarly Communication Commons](#), and the [Social and Cultural Anthropology Commons](#)

Recommended Citation

Young, Phil D. NGAWBE: Tradición y cambio entre los guaymí del occidente de Panamá. ["NGAWBE: Tradition and Change among the Western Guaymi of Panama" (1971)]. Traducido por Milton Machuca-Gálvez. Albuquerque, NM: Gato Gordo Press, 2022. https://digitalrepository.unm.edu/ulls_fsp/189

This Book is brought to you for free and open access by the Academic Department Resources at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in University Libraries & Learning Sciences Faculty and Staff Publications by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

NGAWBE: TRADICIÓN Y CAMBIO ENTRE LOS GUAYMÍ DEL OCCIDENTE DE PANAMÁ



PHIL D. YOUNG
Traducción de Milton Machuca-Gálvez

Página intencionalmente en blanco

NGAWBE:
**Tradición y cambio entre los guaymí
del occidente de Panamá**

Philip D. Young

Traducción de Milton Machuca-Gálvez

Agosto 2022

Young, John R. *NGAWBE: Tradición y cambio entre los guaymí del occidente de Panamá*. Traducido por Milton Machuca-Gálvez. Albuquerque, NM: Gato Gordo Press, 2022.

Publicado originalmente en 1971 como “*NGAWBE: Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama*,” No. 7 de la serie **Estudios en antropología de Illinois**.

UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, URBANA, CHICAGO, AND LONDON

Junta editorial: JOSEPH B. CASAGRANDE, CHARLES J. BAREIS, LAWRENCE W. CRISSMAN, HAROLD A. GOULD Y FREDERICK. LEIHMAN.

© 1971 by The Board of Trustees of the University of Illinois.
Library of Congress Catalog Card No. 77-139804.

-oOo-

Note: Permission to translate “NGAWBE: Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama” to Spanish has been granted by Ms. Kathleen Black, author’s widow in charge of his estate.

Nota: El permiso para traducir “NGAWBE: Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama” al español ha sido concedido por la señora Kathleen Black, viuda del autor, encargada de sus bienes.

Diseño de la portada: EF M & L (Guatemala)

Fotografías la portada de Héctor Endara Hill.

Mapa 3D de Panamá:

<https://cdn.mos.cms.futurecdn.net/G7G8ojUE8QsFFb3NVo2AwE.jpg?fbclid=IwAR2EnrYCxWM5LWTH4YcZ07fs0PDSCmzXEuw0lNVxVD3t7enOqi91Ra0al94> (2)



© 2022

PRESENTACIÓN



Esta es la única etnografía/etnología completa sobre los ngäbe (guaymies) de Panamá. Se basa en una extensa investigación de campo realizada por el Dr. Young en 1964-1965. Casi todos los investigadores que desde entonces han trabajado entre los ngäbe se han visto influidos por su trabajo.

Es difícil dejar de insistir sobre la importancia y el impacto de esta investigación. El tratamiento etnográfico documenta cuidadosamente la sociedad y la cultura ngäbe. Nunca antes se había realizado un proyecto de esta envergadura. La etnografía de Phil ha sido muy valiosa para todos los que han trabajado con los ngäbe desde entonces. Ha ayudado a enmarcar los principales temas de investigación y ha proporcionado una gran cantidad de información contextual de referencia. Ofrece un buen tratamiento histórico, demográfico, geográfico y cultural de la población. Se examina todo, desde el sistema de subsistencia hasta la organización social, la economía monetaria y las importantes relaciones medioambientales.

Quizá el lector ocasional no sea consciente de lo extremadamente meticulosas que son la investigación de campo y la presentación. Yo, entre otros, tuve la oportunidad de compartir los conocimientos de Phil de primera mano. Compartió tanto su riqueza de conocimientos como sus datos primarios. Aceptó sin reparos la evaluación detallada de su trabajo. En pocas palabras, su libro ha resistido la revisión y el minucioso escrutinio de múltiples investigadores. Se ha convertido, merecidamente, en la referencia principal sobre los ngäbe y en una lectura esencial para cualquiera que tenga un interés serio en la cultura y la sociedad ngäbe.

Conocí a Philip Young cuando yo era un nuevo estudiante de posgrado en 1971, como persona interesada en general en América Latina. Fue también el año en que se publicó este libro en inglés. Me presentó a los ngäbe durante el verano de 1972 como su único estudiante de la "escuela de campo" de verano en Panamá. Esa iniciación dio lugar a lo que se convirtió en un interés permanente por los ngäbe y a mi disertación sobre ellos. Phil se convirtió en mi asesor principal y en el coordinador principal de mi tesis doctoral.

Durante el resto de nuestras diversas carreras profesionales, ambos seguimos compartiendo un gran interés por los ngäbe, compartiendo datos y colaborando con frecuencia. Incluso después de la jubilación, ambos mantuvimos el contacto con los amigos ngäbe visitándolos por separado o juntos con la mayor frecuencia posible hasta nuestra última visita conjunta cinco meses antes de que él falleciera repentina e inesperadamente.

Me complace que el trabajo de Phil esté ahora disponible en español, y que sea accesible a un público más amplio.

John R. Bort
Costa Rica, 3 de julio de 2022.

Página intencionalmente en blanco

NOTA DEL TRADUCTOR



iciembre de 1984, Chiriquí, Panamá. Como parte del proceso de noviciado jesuita me destinan a la parroquia jesuita de San Félix-Remedios, Chiriquí. Nos establecemos en el pueblito de San Félix, pero el destino final no es allí. Está al norte, en la montaña.

Hasta entonces los únicos indígenas panameños que conocía, y a distancia, eran los guna. Ahora, me aguarda una experiencia de inmersión total. Destinado a la zona indígena ngäbe, el paso del tiempo se desacelera. Con cada umbral que atravieso (de ciudad a pueblito, de pueblito a caserío), salgo de una realidad relativamente familiar para adentrarme en otra totalmente desconocida. Después de una caminata de seis horas desde San Félix nos establecemos en el modesto centro misionero Fray Adrián de Santo Tomás en Cerro Otoe. Desde allí visitamos muchas comunidades. Casi todas las visitas son jornadas de salir temprano en la mañana y regresar cuando ya oscurece. En una de esas, nos hacen una invitación al caserío de Cerro Mamita, que incluye quedarse a hacer noche, aunque Mamita no está lejos del centro misionero.

Durante la visita Don Máximo, el jefe de familia, saca de una chácara un libro envuelto en plástico. Lo desenvuelve y me lo muestra; es un libro de pastas rojas con páginas sucias, dobladas y manoseadas. Inmediatamente me percato que es un libro en inglés. Es la primera vez que veo un ejemplar de la etnografía de los ngäbe escrita por Phil Young. Si ya la experiencia de estar en otra cultura me tiene desorientado, este es el tiro de gracia. Un libro de este tipo, en este contexto, resulta de lo más incongruente.

Máximo entonces me explica que, cuando él estaba “más nuevo”, un norteamericano vino de visita a la zona indígena y que se quedó con ellos en Cerro Mamita por mucho tiempo. Hacía muchas preguntas, escribía mucho y tomaba muchas fotos. Desde que se fue, siempre regresa a visitar. En una ocasión trajo el libro como regalo y le mostró a Máximo que había una foto de él y otras más de Cerro Mamita. Me nace el respeto y la admiración por Phil D. Young, por Máximo y por su familia.

Plantada esa semilla, la idea de traducir el libro de Young fue germinando lentamente. *Etdebalì: Un viaje al corazón del pueblo ngöbe* publicado por Acción Cultural Ngäbe (ACUN) en 1993,¹ fue un pequeño experimento en equipo en el que participamos Alba Jaén, Jorge Sarsaneda, el inolvidable Padre Wallace, SJ, y yo. Mucho más exitoso cuando pienso que trabajamos en época pre-internet, con diccionario en una mano y gramática en la otra.

Al escribir esta reflexión concluye para mí el proyecto *trilogía ngäbe* - la traducción de las tres etnografías más importantes sobre los ngäbe, escritas por antropólogos estadounidenses en la segunda mitad del siglo XX. Completar el proyecto han sido palabras mayores. Entre la historia y la biografía, la vida se interpuso y el proyecto quedó pospuesto más de una vez, pero nunca abandonado.

¹ . Esa edición está agotada; ahora se puede acceder digitalmente https://digitalrepository.unm.edu/ulls_fsp/187/

Con todo, el trayecto ha sido largo, tedioso y solitario, aunque, paradójicamente, no he caminado solo; me han acompañado muchos amigos y colegas pendientes de su progreso. Agradezco en especial a Jorge Sarsaneda, Kevin E. Sánchez y Carlos Fitzgerald por leer y corregir el manuscrito. Eso sí: yo, como traductor, asumo la responsabilidad completa por cualquier error que haya pervivido.

Aprovecho también para agradecer a Kathleen Black, viuda de Phil, por darme el permiso para traducir el libro de su difunto marido; a Héctor Endara Hill por las fotos para la portada; a Eduardo Figueroa por diseñar la hermosa y sugerente portada; finalmente, a José María Andrés, Phil Berryman, Carlos M. Fitzgerald, Alejandro von Rechnitz, Kevin E. Sánchez, Jorge Sarsaneda y John F. Whealin por su acompañamiento en el proceso y por la palabra y ayuda oportunas.

Una nota final: Young escribió el ngäbere siguiendo las normas de su época y sus conocimientos de lingüística. Desde aquel entonces (50 años para ser exactos), por medio de la investigación se han producido nuevos trabajos, conocimiento refinado y grafías revisadas. No obstante, en esta traducción me he ceñido a la grafía que él utilizó.

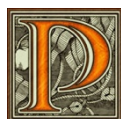
Milton Machuca-Gálvez

Albuquerque, Nuevo México, 26 de agosto de 2022

NOTA BIOGRÁFICA²



(1936-2013)³



Philip D. Young, de 76 años, falleció el 30 de junio de 2013 en Cottage Grove, Oregón. Nació en Chicago, Illinois, el 18 de octubre de 1936, hijo de Donald y Jean (Ftacek) Young. Sirvió en el ejército estadounidense en la Zona del Canal de Panamá.

Phil fue Profesor Emérito de Antropología en la Universidad de Oregón, Jefe del Departamento de Antropología (1985-1989) y Director de Estudios Internacionales (1992-1995). Fue autor y coeditor de 6 libros y escribió numerosos artículos académicos publicados en inglés y español. Siguió profundamente comprometido con su trabajo hasta su reciente fallecimiento.

Fue un destacado antropólogo cultural, un latinoamericanista especializado en el cambio socioeconómico, la adaptación entre pequeños agricultores y las relaciones entre lengua y cultura. Tenía más de 40 años de experiencia como investigador, profesor, consultor, director de capacitación de campo, evaluador de proyectos y administrador. Su vínculo con los amigos y la familia ngäbe siempre le hizo volver a Panamá. Deja un legado en sus becas, sus estudiantes y colegas y las muchas personas con las que entró en contacto en todo el mundo.

² N. del T. –Fuente de la foto: <https://www.legacy.com/us/obituaries/registerguard/name/philip-young-obituary?id=16062484>

³N. del T. – Fuente: <https://anthropology.uoregon.edu/profile/anthro-pyoung/>

Para sus allegados, Phil será recordado por su ingenio y sentido del humor, su pícara sonrisa de diablillo y su colección de ranas artesanales. Su esposa, Kathleen Black, esparcirá sus cenizas en la costa de Oregón, donde pasaron juntos muchos momentos felices.

Le sobreviven Kathy, sus hijos John y Andy, sus hijas Aixa, Juanita y Tanya, sus nietos y bisnietos, todos de Eugene, y su hermano Jerry Young, que vive en California.

Un servicio conmemorativo se llevará a cabo en la Iglesia Episcopal de la Resurrección en 3925 Hilyard St. a las 10:00 am el jueves 18 de julio de 2013. Habrá una reunión después del funeral. En lugar de flores se pueden hacer donaciones a Cultural Survival en www.cs.org.

Publicado el 14 de julio de 2013
Eugene Register-Guard, Eugene Oregón

CURRICULUM VITAE

EDUCATION

- Ph.D., anthropology, with a minor in linguistics, University of Illinois, Urbana 1968
- BA, anthropology, with highest distinction, University of Illinois, Urbana 1961

AREAS OF EXPERTISE

- Development Anthropology (Applied)
- Cultural Ecology
- Adaptive Strategies of Indigenous & Peasant Peoples
- Socioeconomic Change
- Social Organization & Institutional Development
- Linguistic Anthropology
- Human Resources in Environmental and Natural Resource Management
- Project Management and Administration
- Project Evaluation

PROFESSIONAL EXPERIENCE

1998-2013: *Professor Emeritus of Anthropology*, University of Oregon, Eugene.

1981-1998: *Professor of Anthropology*, University of Oregon, Eugene.

1992-1995: *Director, International Studies Program*, University of Oregon. Duties: Manage and administer program with 4 full-time faculty, 50 graduate students, and 90 undergraduate majors; teach 5 to 6 courses per year; serve on numerous area studies committees.

1991-1992: *Human and Natural Resources Specialist*, Agriculture and Resource Management Group, Development Alternatives, Inc. (DAI), Bethesda, MD. Position held from December 1991 through July 1992. Approximately half-time on ETS/CDIE desk study assessment of A.I.D. programs and projects in environmental and natural resource management. Voluntarily resigned to resume duties at the University of Oregon.

Dec 1991: *Team Leader* for the Mid-Term Evaluation of the USAID/Nepal Institute of Forestry Project.

1989-1991: *Senior Program Manager*, Development Strategies for Fragile Lands (DESFIL) in Latin America and the Caribbean (an A.I.D. centrally funded project contracted to DAI). Duties: Coordination of all core and buy-in project activities, supervision of professional and administrative staff who have worked in eleven Latin America & Caribbean countries, close collaboration and coordination of activities with A. I. D. project officers in S&T and LAC as well as project officers of field mission buy-ins; management oversight of a complex array of lines of service that include

DESFIL core research activities, collaboration with other S&T and LAC bureau projects, field mission buy-in activities, publication of technical reports and a quarterly newsletter; directly responsible for supervision of core staff, preparation of all administrative and budgetary reports, and liaison with project subcontractors; identification and prioritization of projects tasks and organization of staff and resources to accomplish tasks in a timely fashion; preparation of funding proposals; research, writing, editing, and advising on technical reports; organizing meetings; staff selection, supervision, and evaluation; and various aspects of project policy and strategy.

1985-1989: *Chairman*, Department of Anthropology, University of Oregon Duties: Manage operations of department of 11 full-time and 2-3 part-time faculty, 90 graduate students, 115 undergraduate majors; teach 3 courses per year; conduct research and publish results.

1981-1982: *Curriculum Development Specialist and Technical Adviser* for Southern Manpower Development Project (SMDP) in the southern region of the Sudan, a USAID funded project contracted to Development Alternatives, Inc. (DAI), Washington, D. C. Duties: Provide technical advice to the Yambio Institute of Agriculture (YIA) faculty on curriculum development and revision and methods to improve educational management and administrative practices; coordinate SMDP activities in Yambio District; work closely with Assistant Commissioner for Agriculture of Western Equatoria Province; prepare periodic reports of progress and a final assessment and recommendations.

1980: *Consultant* for Interamerican Development Institute (IDI) and Instituto Nacional de Aprendizaje (INA) of Costa Rica on educational development needs of native peoples. Duties: Design survey questionnaire for administration to native peoples, tabulate and analyze results, prepare interpretive technical report; provide advice to INA on project design; participate in discussions with A.I.D./Costa Rica on feasibility and financing of project.

1980-1989: *Coordinator of Latin American Studies* for International Studies Program, College of Arts and Sciences, University of Oregon.

1976-1978: *Project Director/Chief of Party for Plan Guaymí*, a non-formal education and community development project for the Guaymí Indians of Panama, funded by USAID and contracted to the Interamerican Development Institute (IDI) of Washington, DC. Duties: Responsible for operation of project, management and supervision of 10 member office staff and 7 member field instructional staff; coordination of project activities with the Ministry of Education of Panama; reporting, documentation, and evaluation of project activities; project liaison with other Panamanian government ministries and agencies; work closely with USAID/Panama special Projects Officer; provide advice and expertise when requested on other USAID/Panama projects and contribute to design process on planned projects.

1971: *Visiting Assistant Professor of Anthropology*, California State University at Los Angeles (Summer)

1969 & 1970: *Director*, University of Oregon-Washington State University-Catholic University of America Summer Field School in Cultural Anthropology and Linguistics, Ixmiquilpan, Mexquital Valley, Mexico (summers).

1966-pres: Assistant Professor (1966-1971), Associate Professor (1971-1981), Professor (1981-1998), and Professor Emeritus (1998-present) University of Oregon, Eugene.

PUBLICATIONS AND REVIEWS

Books and edited volumes (* = peer reviewed)

n. d. [2007] Latin American Cultures: An Anthropological Perspective [tentative title]. Complete draft under revision.

2005 Smith, Sheldon and Philip Young. *Cultural Anthropology: Examining a Changing World* [Revised version of Smith and Young 1998] National Social Science Press (on-line publishing): <http://www.nsspress.com/>

***1998 Smith, Sheldon** and Philip Young. *Cultural Anthropology: Understanding a World in Transition*. 518pp. Boston: Allyn & Bacon.

1993 Etdebali: *Un Viaje al Corazón del Pueblo Ngóbe*. [Etdebali: *A Journey to the Heart of the Ngóbe people*] Serie “Nuestro Modo de Ser,” Colección “Mundo Ngóbe.” Panama: Acción Cultural Ngóbe (ACUN), Comarca Ngóbe-Buglé

1976 Young, Philip and James Howe, eds. *Ritual and Symbol in Native Central America*. University of Oregon Anthropological Papers, No. 9. Eugene: University of Oregon

***1971 Ngawbe:** *Tradition and Change Among the Western Guaymí of Panama*. Illinois Studies in Anthropology No. 7. Urbana: U. of Illinois Press.

***1968** The Ngawbe: An Analysis of the Economy and Social Structure of the Western Guaymí of Panama. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign. Ann Arbor: University Microfilms International.

Articles in Journals and Chapters in Books (* = peer reviewed)

2008 Practicing Anthropology from Within the Academy: Combining Careers. In Carla Guerrón-Montero, Vol. ed., *Careers in Applied Anthropology in the 21st Century: Perspectives from Academics and Practitioners*, pp. 56-69. NAPA Bulletin 29, Gen. eds. Satish Kedia and Tim Wallace. National Association for the Practice of Anthropology

2002 Cooperation and interpersonal manipulation in the society of intimates (with T. Givón). In Masayoshi Shibatani, ed., *The Grammar of Causation and Interpersonal Manipulation*, pp. 23-56. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

***2001** The Ngóbe of Western Panama (with John R. Bort). In Susan C. Stonich, ed., *Endangered Peoples of Latin America*, pp. 121-136. Endangered Peoples of the World Series, Barbara Rose Johnston, series editor. Westport, CT: The Greenwood Press.

***1999** Ngóbe Adaptive Responses to Globalization in Panama (with John R. Bort). In William Loker, ed., *Globalization and the Rural Poor in Latin America*. Boulder, CO: Lynne Reiner Publishers, pp. 111-136.

1995 "Bugle." *Encyclopedia of World Cultures*, Vol. 8, pp. 31-34. Boston: G. K. Hall.

1995 "Ngawbe" (with John R. Bort). *Encyclopedia of World Cultures*, Vol. 8, pp. 194-199. Boston: G. K. Hall.

***1992** Anthropology and International Development in the Late Twentieth Century (with Geraldine Moreno-Black). In D. Lieberman & M. Gurtov, eds., *Revealing the World: An Interdisciplinary Reader for International Studies*, Chapter 4 (pp 53-91). Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing Co.

1992 Integrated Fragile Lands Management. *Developing Alternatives* 2(1):8-13.

1990 "The puzzle of Ngóbéré auxiliaries: Grammatical reconstruction in Chibchan and Misumalpan" (with T. Givón). In W. Croft, K. Denning, & S. Kemmer, eds., *Studies in Typology and Diachrony for Joseph H. Greenberg*, pp. 209-243.

1986 Ngawbere Numeral Classifiers. In S. DeLancey and R. Tomlin, eds., *Proceedings of the Second Annual Meeting of the Pacific Linguistics Conference*, pp. 489-502.

***1985** Economic and Political Adaptations to National Development Among the Guaymí (with J. R. Bort) *Anthropological Quarterly* 58(1):1-12.

1985 Guaymí Socionatural Adaptations. In W. G. D'Arcy & Mireya D. Correa A., eds., *The Botany and Natural History of Panama: La Botánica e Historia Natural de Panamá*, pp. 357-65. St Louis: Missouri Botanical Garden.

1983 El Matrimonio Tradicional Guaymí. *Revista Lotería* No. 324-325.

***1982** New Roles for Males in Guaymí Society (with J. R. Bort). In C. & F. Loveland, eds., *Sex Roles and Social Change in Native Lower Central American Societies*. Urbana: U. of Illinois Press.

1980 Introduction (pp. 4-6) in E. S. Alphonse Reid, *Gramática Guaymí*. Panamá: Talleres Dialogo.

1980 Notes on Guaymí Traditional Culture. In O. F. Linares and A. J. Ranere, eds., *Adaptive Radiations in Prehistoric Panama*. Peabody Museum Monographs, No. 5, pp. 224-232.

- 1980** Marañón: A Report of Ethnographic Research Among the Bocas Guaymí. In O. F. Linares and A. J. Ranere, eds., *Adaptive Radiations in Prehistoric Panama*. Peabody Museum Monographs, No. 5, pp. 491-498.
- 1980** Disparity in Development: Four Views (editorial). *Practicing Anthropology*, 2(5/6): 2 & 23.
- 1980** Plan Guaymí: Perceptual Divergences. *Practicing Anthropology* 2(5/6):7-8 & 20.
- *1979** Mesoamerican Community Studies: The Past Decade (with E. J. Chambers). in B. J. Siegel, ed., *Annual Review of Anthropology* 8:45-69.
- 1979** Comment on R. C. Spielman, et al., The Evolutionary Relationships of Two Populations: A Study of the Guaymí and the Yanomama. *Current Anthropology* 20(2):386-7.
- 1979** The Politicization of the Guaymí (with J. R. Bort). *Journal of the Steward Anthropological Society* 11(1):73-110.
- 1978** La Trayectoria de una Religión: El Movimiento de Mama Chi entre los Guaymíes y sus Consecuencias Sociales. *La Antigua* 11:45-75. Panamá: Universidad Santa María La Antigua
- 1978** Los Rituales Guaymíes: Perspectivas Simbólicos y Culturales. *Revista Patrimonio Histórico* 2(1):7-38. Panamá: Instituto Nacional de Cultura, Dirección Nacional del Patrimonio Histórico.
- 1977** Etebali: La Relación de Hermandad Ritual entre los Guaymíes (with J. R. Bort). Translated from the English by O. Serritella and P. D. Young. Technical Note. Panama: Inter-American Literacy Foundation.
- 1977** Brief Notes on the Guaymí. Technical Note. Washington, DC: Inter-American Literacy Foundation.
- 1976** The Expression of Harmony and Discord in a Guaymí Ritual: The Symbolic Meaning of Some Aspects of the Balseria. In M. Helms and F. Loveland, eds., *Frontier Adaptations in Lower Central America*, pp. 37-53. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc.
- 1976** Edabali: The Ritual Sibling Relationship among the Western Guaymí (with J. R. Bort). In P. D. Young and J. Howe, eds., *Ritual and Symbol in Native Central America*, pp. 77-90. University of Oregon Anthropological Papers, No. 9. Eugene: University of Oregon Press.
- 1975** Guaymí Nativism: Its Rise and Demise. *Proceedings of the XLI International Congress of Americanists*, Vol. 3, pp. 93-101. Mexico, D.F.
- *1970** A Structural Model of Ngawbe Marriage. *Ethnology* 9(1):85-95.

***1970** Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society. *Ethnohistory* 17(1/2):11-29.

1965 Nota Sobre Afinidades Lingüísticas entre Bogotá y Guaymí Sabanero. *Hombre y Cultura* 1(4):20-26. Panama.

***1964** Colonization as a Research Frontier: The Ecuadorian Case (with J. B. Casagrande & S. I. Thompson). In R. A. Manners, ed., *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward*, pp. 281-326. Chicago: Aldine Press.

1961 Evidence for an Archaic Tradition in the Chicago Area. *Illinois Archaeological Survey Bulletin* No. 3:7-13.

1961 Two Early Burial Sites in Lake County (with D. J. Wenner and E. A. Bluhm). *Illinois Archaeological Survey Bulletin* No. 3:21-29.

1960 The Preliminary Survey in the Archaeological Highway Salvage Program in Illinois. *Illinois Highway Engineer* 12:10-13.

1960 The Frederick Site - Sc-11. *Illinois Archaeological Survey Bulletin* No. 2:71-81.

Book Reviews

1998 Review of *A Place in the Rain Forest: Settling the Costa Rican Frontier*, by Darryl Cole-Christensen. Austin: University of Texas Press. 1997. 243 pp. *The Journal of Political Ecology* 5:34-37

1993 Facets of Ethnography: Practice, Theory, and Fiction. *Reviews in Anthropology* 22:115-125.

1988 Review of *The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panama* by James Howe. *American Political Science Review* 82(1):317-319.

1987 Review of *Getting Ahead Collectively: Grassroots Experiences in Latin America* by Albert O. Hirschman. *SLAA Newsletter* 3:10-11.

1980 Review of *Scarcity and Survival in Central America* by William Durham, *American Anthropologist* 82(4):952-3.

1977 Review of *Latin American Development: A Geographical Perspective* by Alan Gilbert, *American Anthropologist* 79(1):152-3.

1971 Review of *Social and Cultural Change* by Bryce Ryan, *Human Organization* 30(1):104-6.

OTHER FORMAL DOCUMENTS AND REPORTS

2008 Report of visit to Ngöbe communities in the vicinity of proposed Chan 75 hydroelectric dam on the Rio Changuinola, Province of Bocas del Toro, Republic of Panama. Prepared for Cultural Survival, Inc. and Alianza para la Conservación y el Desarrollo.

2008 Negociando con los Ngöbe: Consideraciones Culturales. Informe Suplementario. (Also available in English) Prepared as an Addendum to the CS/ACD petition on behalf of the Ngöbe requesting precautionary measures submitted to the Inter-American Council on Human Rights.

2002 Report: “Evaluation of FIPSE-funded Oregon State University (OSU) International Environmental Sciences Program (IESP) Semester at Guyamas Campus.” (Official Project Title: US-ED Learning a Second Culture)

1991 “Nepal Institute of Forestry Project, Project No. 367-0154, Midterm Evaluation.” (with Richard English, Don Gilmour, and Keshar Bajracharya). Bethesda, MD: Development Alternatives, Inc.

1991 “Final Report on the Ecuador Forestry Sector Development Project.” (with J. Orellana and M. Hanrahan). Bethesda, MD: Development Alternatives, Inc.

1991 “Fragile Lands Management in Latin America: The Nature of the Problem,” Chapter 1 of the DESFIL Synthesis Report.

1991 “Conceptual Frameworks, Sustainable Development, and the Management of Fragile Lands,” Chapter 2 of the DESFIL Synthesis Report.

1991 “Resource Stewardship at the Local Level” (with David Gow), Chapter 5 of the DESFIL Synthesis Report.

1991 “Looking to the Future: Fragile Lands Management in the 1990s and Beyond,” Chapter 12 of the DESFIL Synthesis Report.

1991 Editor, Fragile Lands Management in Latin America and the Caribbean: A Synthesis. Bethesda, MD: DESFIL/Development Alternatives Inc.

1991 “Sustainable Development: A Commentary.” DESFIL Newsletter Vol. 4, No. 4.

1991 “Forestry Sector Development Project in Ecuador.” DESFIL Newsletter, Vol. 4, No. 3.

1991 “Fragile Lands Synthesis Report.” DESFIL Newsletter Vol. 4, No. 3.

1991 Review of J. F. Hicks, et al. 1990, Ecuador’s Amazon Region: Development Issues and Options. World Bank Discussion Papers, No. 75. DESFIL Newsletter.

1991 Review of M. E. Colby 1990, Environmental Management in Development: The Evolution of Paradigms. World Bank Discussion Paper, No. 80. DESFIL Newsletter.

1991 DESFIL Progress Report #8. DAI.

1990 DESFIL Workplan for FY 1991. DAI.

1990 DESFIL Progress Report #7. DAI.

1990 Review of J. O. Browder, ed., Fragile Lands of Latin America: Strategies for Sustainable Development. Westview Press, 1989. DESFIL Newsletter, Vol. 3, No. 3.

1989 DESFIL Progress Report #6. DAI.

1984 Instruction manual for managing Oregon Museum of Natural History membership database using Perfect Filer.

1984 Instruction manual for placing Department of Anthropology library order requests using Perfect Filer.

1983 Open letter to Ricardo de la Espriella, President of the Republic of Panama, regarding the territorial and human rights of the Guaymí. Published in *Pasos en la Lucha: Documentos de la Lucha Guaymí desde el Congreso de Soloy de 1980 hasta Alto de Jesús 1983*.

1982 A Survey of Neighborhood Associations in the City of Eugene (with P. Claeysens, A. Novotny, and G. Stephenson). Department of Anthropology, University of Oregon.

1982 Final Report on Southern Manpower Development Project (SMDP) activities at Yambio, Southern Sudan (submitted to Ministry of Agriculture and Natural Resources, Southern Regional Government, Republic of the Sudan, and DAI).

1980 Necesidades de Formación Profesional de los Indígenas Costarricenses: Informe de Factibilidad a Base de una Encuesta. [Professional Development Needs of the Indians of Costa Rica: A Feasibility Study Based on a Questionnaire Survey.] 148 pp. Prepared for the National Institute of Learning of Costa Rica and the Inter-American Development Institute of Washington, D.C. Work funded by USAID/Costa Rica

1979 Actitudes y Deseos de los Indígenas Costarricenses (ADICOR), a survey questionnaire (in Spanish) prepared for the National Institute of Learning of Costa Rica and the Interamerican Development Institute of Washington, DC.

1978 Plan Guaymí. An audio-visual presentation prepared by IDI with text by P. D. Young and M. Fanning, design by O. Serritella, production by O. Serritella and N. Harding, and narration by P. Young and N. Harding.

1978 A Report on the Evaluation Activities of Plan Guaymí (with M. Fanning), submitted by IDI to USAID.

1978 Cursos de Alfabetización de Adultos en el Área de los Indios Guaymíes: Resultados de una Encuesta, Report submitted by IDI to the Department of Adult Education, Ministry of Education of Panama

1978 Adult Literacy Courses in the Guaymí Indian Area: Results of a Survey, Report submitted by IDI to USAID.

1978 Plan Guaymí Quarterly Progress Report for the period April through June 1978 (final, with M. Fanning), submitted by IDI to USAID.

1978 Plan Guaymí Quarterly Progress Report for the period January through March 1978 (with M. Fanning), submitted by IDI to USAID.

1977 Informe Técnico sobre la Evaluación Hecha por los Participantes Guaymíes del Segundo Seminario del Programa de Capacitación para la Población Guaymí. Ministerio de Educación, Panamá. (with E. Davis)

1977 Resultados de la Aplicación de Tres Situaciones de Simulación. Ministerio de Educación, Panama. (with E. Davis)

1976-8 Numerous reports on Plan Guaymí submitted to the Interamerican Development Institute and A.I.D.

PARTICIPATION IN PROFESSIONAL MEETINGS AND CONFERENCES (since 1985)

2009 Hydroelectric Power and Indigenous Rights in Panama: The Ngöbe Case. Paper presented in the session “Social Justice and Human Rights Activism in Latin America” at the 69th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Santa Fe, NM, March 17-21.

2008 Practicing Anthropology from Within the Academy: Combining Careers. Paper presented in the panel session “Preparing Anthropologists for the 21st Century, Part I,” at the 68th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Memphis TN, March 25-29.

2007 “Tourism in Panama.” (with Carla Guerrón-Montero). Paper presented in the panel session “Tourism’s Role in Global Insecurities and Solutions: Moving Beyond the Hosts and Guests

Framework. Part I., at the 67th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Tampa, Florida, March 28-31.

2005 “Tourism in Panama Then and Now.” (with Carla Guerrón-Montero). Paper presented in the panel session “Heritage and Environmental Issues: Challenges and Resolutions” at the 65th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Santa Fe, New Mexico, April 5-10.

2004 “A New Era or More of the Same for the Ngöbe-Buglé” (with John R. Bort). Paper presented in the panel session “Inclusive Democracy-Building in Multicultural States: Cases from Panama” at the XXV International Congress of the Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, October 7-9, 2004.

2003 “Indigenous Peoples, Environment, and Development in Panama: Laws, Policies and Realities” (with Stefanie Wickstrom). Paper presented at session “Globalization, Collaboration and Social Impact: Bridging the Gaps,” Annual Meeting, Society for Applied Anthropology, Portland, Oregon, March 2003.

2002 Panelist & Counselor. Careers in Applied Anthropology: Panel and Individual Counseling Workshop. Annual Meeting, Society for Applied Anthropology, Atlanta, Georgia, March.

2001 Interviewer. Careers in Applied Anthropology: Simulated Job Interviews. Annual Meeting, Society for Applied Anthropology, Mérida, Yucatan, Mexico. April.

2000 “Indigenous Practices, Environmental Law, and Economic Development in Panama: Is Sustainability Possible?” (with Stefanie Wickstrom). Paper presented at the session “Indigenes, Indigenists, Environmentalists, and Human Rights: Compatibilities and Incompatibilities, Environmental and Advocacy Anthropology” (Invited session co-sponsored by the AAA Anthropology and Environment Section and the Committee for Human Rights). 99th Annual Meeting of the American Anthropological Association, November 2000, San Francisco, CA.

2000 “Cooperation and manipulation in the society of intimates” (with Tom Givón). Paper presented at the Symposium on Causatives and Interpersonal Manipulation, Rice University, Houston, TX, April 7-9.

1999 “Planning Conservation-Oriented Heritage Tourism in Panama.” Paper presented at the annual meeting of the Society for Applied Anthropology, Tucson, AZ, April 20-25.

1998 Invited participant in conference and accompanying symposia, Tourism, Conservation, and Research, held in Panama City, Republic of Panama, Dec. 1-4. Co-sponsored by American Association for the Advancement of Science, Smithsonian Tropical Research Institute, and Instituto Panameño de Turismo. Co-chair of symposium 1: “Engaging Experience-Management with Natural and Cultural Resource Management.”

1998 “Implications of the New Ngóbe Comarca in Western Panama.” (with John R. Bort) Paper presented at the Southeastern Council on Latin American Studies in Savannah, Georgia.

1997 “Evolving Political Structures and the Ngóbe-Buglé Comarca of Western Panama.” (with John R. Bort) Paper presented at the 96th Annual Meeting of the American Anthropological Association, November 19-23, 1997, Washington, DC.

1997 Panelist for workshop entitled “Applied Anthropology Outside the Academy.” Annual meeting of the Society for Applied Anthropology (SfAA), Seattle, WA, March 1997.

1996 “Social Movements and Societal Restructuring in a Culture of the Periphery: The Ngóbe of Panama from 1960 to the Present. Paper presented at the International Studies Association-West Regional Conference, Eugene, OR, October.

1996 “Ngóbe Agroecological Crisis and Response: Cultural Survival in a Changing World.” (with John R. Bort) Paper presented at the annual meeting of the Society for Applied Anthropology, Baltimore, MD.

1994 “Trust and Cooperation in the Society of Intimates.” (with Tom Givón) Paper presented at Conference on Trust, sponsored by University of Oregon Institute of Cognitive and Decision Sciences, November 4-5, 1994.

1991 Co-Organizer (with D. V. Johnson) of The Humid Tropical Lowlands Conference: Development Strategies and Natural Resource Management, sponsored by the Development Strategies for Fragile Lands (DESFIL) Project. Panama City, Panama, June 17-21. Introduced keynote speaker and other dignitaries; gave closing remarks.

1991 A.I.D. ENE Bureau Conference on Agriculture and Environment Strategy, Annapolis, MD. Served as recorder and reporter for two group sessions.

1990 A.I.D. S&T Bureau Cooperators Conference. Gave the presentation for DESFIL.

1988 Ngóbé Auxiliaries, paper presented at the 87th annual meeting of the American Anthropological Association.

1987 From Ergative to Active in Guaymí, paper presented at the 86th annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois.

1987 Ergativity in Ngawbere, paper presented at the 3rd annual meeting of the Pacific Linguistics Conference, Eugene, Oregon.

1986 Ngawbere Numeral Classifiers, paper presented at the 85th annual meeting of the American Anthropological Association, Philadelphia, Pennsylvania.

1986 Co-Organizer and Chair of AAA session “Aspects of Chibchan Languages: Misumolpan and Chibchan Groups,” 85th annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois.

1986 Ngawbere Numeral Classifiers, paper presented at the 2nd annual meeting of the Pacific Linguistics Conference, Eugene, Oregon.

OTHER PROFESSIONAL ACTIVITIES (from 1985 to present)

2003 Participant in Community Forestry Research Fellowship conference/workshop, sponsored by College of Forestry, UC Berkeley and funded by the Ford Foundation. Seabeck, WA

2003 Blue Ribbon Panel member for Canon-AAAS-National Park Service doctoral fellowship competition. Washington, DC.

2002 Independent evaluator for the Oregon State University (OSU) International Environmental Sciences Program (IESP) semester at Guaymas, Mexico campus.

1997 Collaborative research with the Ngóbe people in the Republic of Panama. July & August.

1995 Spent two weeks at the International Rice Research Institute in Los Baños, Philippines as a paid consultant, lecturing on environmental issues and indigenous knowledge, and providing an intensive workshop on qualitative field research methods in the social sciences.

1995 Spent one week in Hanoi, Vietnam working with faculty and administrators at the National University of Vietnam and the Foreign Language Institute in connection with the University of Oregon - Vietnam Sister University Project.

1991 Served as a member of a three-person panel to present views on Anthropology and the Environment at a meeting of the Washington Association of Practicing Anthropologists (WAPA).

1991 Presented a half day workshop on environmental and natural resource management from the human perspective (in Spanish) to a group of 50 Latin American labor leaders at the American Institute for Free Labor Development (AIFLD).

1991 Gave a presentation on environmental policy and problems in Honduras to representatives of the U. S. Corps of Engineers at the Foreign Service Institute (FSI).

1991 Gave a luncheon talk on sociocultural change among the Guaymí of Panama to project researchers at National Cancer Institute, in connection with the Gorgas Laboratory of Panama research project on HTLV II virus in the Guaymí population.

1985 A.I.D. to Latin America: Motives and Consequences, talk presented at a University of Oregon Convocation Day Panel “The United States and the Third World: The Larger View.”

COURSES TAUGHT RELATED TO ENVIRONMENTAL, ETHNIC, AND INTERNATIONAL STUDIES

*Native Peoples of Mexico and Central America**

*Native Peoples of South America**

These two courses present information on the traditional lifestyles and adaptive strategies of native peoples occupying different ecological zones and document the impact of recent development activities on these people and their environment.

*Mesoamerican Community Studies **

*Latin American Community Cultures**

These two courses examine the advantages and limitations of the community study approach to data gathering and use case studies to examine issues of culture change and adaptation under the impact of modernizing influences.

*Anthropology of Rural Latin America**

This course focuses on peasant cultures and examines such topics as cultural diversity, the importance of kinship, aspects of world view, folk religion, folk beliefs about illness, race and ethnicity, and studies of culture change.

Traditional Cultures and Modern Change

This course is worldwide in coverage. It is designed to give students some understanding of the structure of tribal cultures, to examine the factors and processes of culture change among tribal peoples, and to discuss strategies and philosophies of development and their impact on tribal cultures.

*International Development: Anthropological Perspectives**

This course is intended to familiarize the student with anthropological, economic and political science literature on third world development, examine the roles anthropologists can play in international development, examine the utility of anthropological concepts, methods, and knowledge in solving problems that confront developing nations, and improve the student's ability to think critically.

The Anthropology of Development (Graduate seminar)

This course examines the processes of international development, as well as the theories and methods associated with it, from a people-and-culture viewpoint. Such themes as resource management, top-down and bottom-up development, and conservation versus development are examined in terms of impact and consequences for people in communities.

*Cultural Dynamics**

This course critically examines theories of culture change (and stability) in relation to case studies of change. Adaptive strategies and socionatural systems analysis are the perspectives favored.

Cultural Ecology (Graduate Seminar)

This course critically examines issues of ecological adaptation and questions of sustainability of different forms of resource management. The emphasis is on cultural rather than biological adaptation.

Consideration is given to the influence of perceptions of the nature of the human culture-natural world relationships in both small-scale traditional societies and complex modern societies.

OTHER ANTHROPOLOGY COURSES TAUGHT

Undergraduate

Introduction to Cultural Anthropology

Peoples of the World

Society and Culture

Kinship and Social Structure

Culture and Personality

*Symbolism**

*Field Methods in Cultural Anthropology**

Graduate

Social Organization

Cognitive Anthropology

Peasant Society

Anthropological Linguistics

Cultural Anthropology Field School

COURSES TAUGHT IN INTERNATIONAL STUDIES

INTL 650: *International Research Methods* (co-taught with Rob Proudfoot)

INTL 655: *Introductory Proseminar for entering graduate students*

INTL 656: *Research and Writing*

INTL 657: *Ethics in International Research*

Note: These courses also carried graduate credit.

PUBLICATIONS AND PRESENTATIONS ABOUT THE NGÖBE

Publications

2001 The Ngöbe of Western Panama (with John R. Bort). In Susan C. Stonich, ed., *Endangered Peoples of Latin America*, pp. 121-136. Endangered Peoples of the World Series, Barbara Rose Johnston, series editor. Westport, CT: The Greenwood Press.

1999 Ngöbe Adaptive Responses to Globalization in Panama (with John R. Bort). In William Loker, ed., *Globalization and the Rural Poor in Latin America*. Boulder, CO: Lynne Reiner Publishers, pp. 111-136.

1995 “Ngawbe” (with John R. Bort). *Encyclopedia of World Cultures*, Vol. 8, pp. 194-199. Boston: G. K. Hall.

- 1993** *Etdeballi: Un Viaje al Corazón del Pueblo Ngóbe*. [Etdeballi: A Journey to the Heart of the Ngóbe people] Serie “Nuestro Modo de Ser,” Colección “Mundo Ngóbe.” Panama: Acción Cultural Ngóbe (ACUN), Comarca Ngóbe-Buglé
- 1990** “The puzzle of Ngóbere auxiliaries: Grammatical reconstruction in Chibchan and Misumalpan” (with T. Givón). In W. Croft, K. Denning, & S. Kemmer, eds., *Studies in Typology and Diachrony for Joseph H. Greenberg*, pp. 209-243.
- 1986** Ngawbere Numeral Classifiers. In S. DeLancey and R. Tomlin, eds., *Proceedings of the Second Annual Meeting of the Pacific Linguistics Conference*, pp. 489-502.
- 1985** Economic and Political Adaptations to National Development Among the Guaymí (with J. R. Bort) *Anthropological Quarterly* 58(1):1-12.
- 1985** Guaymí Socionatural Adaptations. In W. G. D’Arcy & Mireya D. Correa A., eds., *The Botany and Natural History of Panama: La Botánica e Historia Natural de Panamá*, pp. 357-65. St Louis: Missouri Botanical Garden.
- 1983** El Matrimonio Tradicional Guaymí. *Revista Lotería* No. 324-325. Panama.
- 1982** New Roles for Males in Guaymí Society (with J. R. Bort). In C. & F. Loveland, eds., *Sex Roles and Social Change in Native Lower Central American Societies*. Urbana: U. of Illinois Press.
- 1980** Introduction (pp. 4-6) in E. S. Alphonse Reid, *Gramática Guaymí*. Panama: Talleres Dialogo.
- 1980** Notes on Guaymí Traditional Culture. In O. F. Linares and A. J. Ranere, eds., *Adaptive Radiations in Prehistoric Panama*. Peabody Museum Monographs, No. 5, pp. 224-232.
- 1980** Marañon: A Report of Ethnographic Research Among the Bocas Guaymí. In O. F. Linares and A. J. Ranere, eds., *Adaptive Radiations in Prehistoric Panama*. Peabody Museum Monographs, No. 5, pp. 491-498.
- 1980** Plan Guaymí: Perceptual Divergences. *Practicing Anthropology* 2(5/6):7-8 & 20.
- 1979** The Politicization of the Guaymí (with J. R. Bort). *Journal of the Steward Anthropological Society* 11(1):73-110.
- 1978** La Trayectoria de una Religión: El Movimiento de Mama Chi entre los Guaymíes y sus Consecuencias Sociales. *La Antigua* 11:45-75. Panamá: Universidad Santa María La Antigua
- 1978** Los Rituales Guaymíes: Perspectivas Simbólicos y Culturales. *Revista Patrimonio Histórico* 2(1):7-38. Panamá: Instituto Nacional de Cultura, Dirección Nacional del Patrimonio Histórico.

1977 Etebali: La Relación de Hermandad Ritual entre los Guaymíes (with J. R. Bort). Translated from the English by O. Serritella and P. D. Young. Technical Note. Panama: Inter-American Literacy Foundation.

1977 Brief Notes on the Guaymí. Technical Note. Washington, DC: Inter-American Literacy Foundation.

1976 The Expression of Harmony and Discord in a Guaymí Ritual: The Symbolic Meaning of Some Aspects of the Balseria. In M. Helms and F. Loveland, eds., *Frontier Adaptations in Lower Central America*, pp. 37-53. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, Inc.

1976 Edabali: The Ritual Sibling Relationship among the Western Guaymí (with J. R. Bort). In P. D. Young and J. Howe, eds., *Ritual and Symbol in Native Central America*, pp. 77-90. University of Oregon Anthropological Papers, No. 9. Eugene: University of Oregon Press.

1975 Guaymí Nativism: Its Rise and Demise. *Proceedings of the XLI International Congress of Americanists*, Vol. 3, pp. 93-101. Mexico, D.F.

1971 Ngawbe: Tradition and Change Among the Western Guaymí of Panama. Illinois Studies in Anthropology No. 7. Urbana: U. of Illinois Press.

1970 A Structural Model of Ngawbe Marriage. *Ethnology* 9(1):85-95.

1970 Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society. *Ethnohistory* 17(1/2):11-29.

1968 The Ngawbe: An Analysis of the Economy and Social Structure of the Western Guaymí of Panama. Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign. Ann Arbor: University Microfilms International

1965 Nota Sobre Afinidades Lingüísticas entre Bogotá y Guaymí Sabanero. *Hombre y Cultura* 1(4):20-26. Panama.

Unpublished Papers

Ms [July, 2009] Women's roles and responses to globalization in Ngöbe-Buglé communities.

Ms [August, 2007] Ngöbe Cultural Survival in the Twenty-first Century: Four Challenges.

Reports

2008 Report of visit to Ngöbe communities in the vicinity of proposed Chan 75 hydroelectric dam on the Rio Changuinola, Province of Bocas del Toro, Republic of Panama. Prepared for Cultural Survival, Inc. (CS) and Alianza para la Conservación y el Desarrollo (ACD) [Published in the on-line edition of Burica Press, Panamá por dentro, April 10, 2008]

2008 Negociando con los Ngöbe: Consideraciones Culturales. Informe Suplementario. (Also available in English) Prepared as an Addendum to the CS/ACD petition on behalf of the Ngöbe requesting precautionary measures submitted to the Inter-American Council on Human Rights.

1983 Open letter to Ricardo de la Espriella, President of the Republic of Panama, regarding the territorial and human rights of the Guaymí. Published in *Pasos en la Lucha: Documentos de la Lucha Guaymí desde el Congreso de Soloy de 1980 hasta Alto de Jesús 1983*.

Papers presented at conferences

2009 Hydroelectric Power and Indigenous Rights in Panama: The Ngöbe Case. Paper presented in the session “Social Justice and Human Rights Activism in Latin America” at the 69th Annual Meeting of the Society for Applied Anthropology, Santa Fe, NM, March 17-21.

2004 “A New Era or More of the Same for the Ngöbe-Buglé” (with John R. Bort). Paper presented in the panel session “Inclusive Democracy-Building in Multicultural States: Cases from Panama” at the XXV International Congress of the Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, October 7-9, 2004.

2003 “Indigenous Peoples, Environment, and Development in Panama: Laws, Policies and Realities” (with Stefanie Wickstrom). Paper presented at session “Globalization, Collaboration and Social Impact: Bridging the Gaps,” Annual Meeting, Society for Applied Anthropology, Portland, Oregon, March 2003.

2000 “Indigenous Practices, Environmental Law, and Economic Development in Panama: Is Sustainability Possible?” (with Stefanie Wickstrom). Paper presented at the session “Indigenes, Indigenists, Environmentalists, and Human Rights: Compatibilities and Incompatibilities, Environmental and Advocacy Anthropology” (Invited session co-sponsored by the AAA Anthropology and Environment Section and the Committee for Human Rights). 99th Annual Meeting of the American Anthropological Association, November 2000, San Francisco, CA.

2000 “Cooperation and manipulation in the society of intimates” (with Tom Givón). Paper presented at the Symposium on Causatives and Interpersonal Manipulation, Rice University, Houston, TX, April 7-9.

1998 “Implications of the New Ngöbe Comarca in Western Panama.” (with John R. Bort) Paper presented at the Southeastern Council on Latin American Studies in Savannah, Georgia.

1997 “Evolving Political Structures and the Ngöbe-Buglé Comarca of Western Panama.” (with John R. Bort) Paper presented at the 96th Annual Meeting of the American Anthropological Association, November 19-23, 1997, Washington, DC.

1996 “Social Movements and Societal Restructuring in a Culture of the Periphery: The Ngöbe of Panama from 1960 to the Present. Paper presented at the International Studies Association-West Regional Conference, Eugene, OR, October.

1996 “Ngóbe Agroecological Crisis and Response: Cultural Survival in a Changing World.” (with John R. Bort) Paper presented at the annual meeting of the Society for Applied Anthropology, Baltimore, MD.

1994 “Trust and Cooperation in the Society of Intimates.” (with Tom Givón) Paper presented at Conference on Trust, sponsored by University of Oregon Institute of Cognitive and Decision Sciences, November 4-5, 1994.

1988 Ngóbé Auxiliary, paper presented at the 87th annual meeting of the American Anthropological Association.

1987 From Ergative to Active in Guaymí, paper presented at the 86th annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, Illinois.

1987 Ergativity in Ngawbere, paper presented at the 3rd annual meeting of the Pacific Linguistics Conference, Eugene, Oregon.

1986 Ngawbere Numeral Classifiers, paper presented at the 85th annual meeting of the American Anthropological Association, Philadelphia, Pennsylvania.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	iii
NOTA DEL TRADUCTOR	v
NOTA BIOGRÁFICA	vii
CURRICULUM VITAE	ix
INDÍCE	xxvii
CUADROS	xxxix
FIGURAS	xxxix
MAPAS	xxxv
LÁMINAS	xxxvii
DEDICATORIA	xxxix
PREFACIO	xli
Breves antecedentes	xli
Agradecimientos	xlii
Nota sobre la ortografía	xliii
I. INTRODUCCIÓN	1
Planteamiento	1
La fisonomía de la tierra	3
Situación legal de la comarca	5
Características del guaymí contemporáneo	6
Subdivisiones lingüísticas	11
Subdivisiones culturales	12
El concepto de cultura “tradicional”	14
El proyecto de investigación	18
II. PERSPECTIVAS HISTÓRICAS	35
Encuentro primarios	35
Organización social desde el siglo XVII en adelante.....	35
Demográfica histórica del occidente de Panamá.....	42

Aspectos de la situación de contacto cultural	45
Resumen	48
III. LA SUBSISTENCIA Y LA RELACIÓN HOMBRE-TIERRA.....	51
Recolección	51
Caza y pesca	52
El ciclo agrícola.....	53
Estimaciones de la producción de cultivos	60
Consumo de alimentos	62
La ecuación hombre-tierra	64
IV. MÁS ALLÁ DE LA SUBSISTENCIA	71
La economía monetaria	71
El carácter de las transacciones económicas	72
La venta de artesanías domésticas	79
La venta de productos agrícolas.....	80
La cría de ganado.....	81
El trabajo asalariado	85
V. COMUNIDAD, PARENTESCO Y TIERRA	91
Patrón de asentamiento	91
Casa y caserío	93
Residencia post-marital: tradición, ideal y práctica.....	96
Parentesco	104
Derechos de propiedad y de uso de la tierra	109
VI. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA PRODUCCIÓN Y EL CONSUMO	135
La división del trabajo	135
La unidad económica básica	136
La rutina doméstica.....	138
El trabajo cooperativo	140
Los mecanismos de distribución.....	147
VII. LOS LAZOS QUE UNEN.....	151
Acuerdos matrimoniales tradicionales	151
Elección del cónyuge	154
Poliginia	156
Levirato	159
Sororato	159
Divorcio	159
El matrimonio por intercambio: percepción y práctica.....	161
Un ejemplo de alianza.....	164
La complejidad del vínculo por afinidad	168

Resumen	169
VIII. EL ORDEN POLÍTICO TRADICIONAL Y EL NUEVO NATIVISMO	177
La organización política.....	177
La balsería como vía tradicional al liderazgo.....	178
El culto Mama Chi	185
IX. RESUMEN INTERPRETATIVO	197
APÉNDICE: BREVES SEMBLANZAS PERSONALES DE LOS PRINCIPALES	
 INFORMANTES.....	204
Renaldo	204
Leandro	204
Fernando.....	205
Pancho	205
Diego	206
Clemente.....	206
GLOSARIO DE TÉRMINOS NGAWBE.....	209
BIBLIOGRAFÍA.....	211

Página intencionalmente en blanco

CUADROS

<u>Cuadro</u>	<u>Página</u>
1. Español hablado entre los guaymí.....	9
2. Porcentaje de alfabetismo entre los indígenas de más de diez años de edad, 1960.....	11
3. Población indígena del occidente de Panamá por provincia, 1930-1960.....	43
4. Población rural no indígena e indígena de los distritos del occidente de Panamá con población indígena, 1960	44
5. Plantas domesticadas utilizadas por los ngawbe	55/56
6. Siembra y cosecha de tubérculos, calabazas, bananos y plátanos.....	58
7. Estimaciones ngawbe de los rendimientos de maíz, arroz y frijol en libras, por diez libras (un <i>cuartillo</i>) de semilla	61
8. Estimaciones de los ngawbe y del censo panameño, en libras por hectárea, de la producción de maíz, arroz y frijol.	62
9. Tasa de crecimiento de la población guaymí	68
10. Tasa de crecimiento de la población guaymí basada en una estimación de 12,000 guaymíes en la provincia de Chiriquí en 1940.	69
11. Artículos que a veces vende un ngawbe a otro(s) a cambio de dinero.....	73
12. Artículos vendidos a los comerciantes de San Félix por los ngawbe	75
13. Lista de artículos comprados por los ngawbe en el pueblo de San Félix.....	76/77
14. Datos de residencia de los hombres que aparecen en la genealogía de la figura 2.....	100
15. Tipo de residencia postmarital de 247 mujeres, por generación	101
16. Terminología de parentesco referencial ngawbe.....	105/106
17. Frecuencia de poliginia por generación.....	157

18. Matrimonios por intercambio y sin intercambio, por generación.....	161
19. Frecuencia de matrimonios de intercambio	162
20. Relación de mujeres intercambiadas con hombres que las cambian por esposas	163
21. Caseríos vinculados por matrimonios por intercambio (I) y sin intercambio (NI) existentes a través de varones en GIII.....	171
22. Aportaciones de los familiares a una balsería ofrecida por un hombre de Cerro Mamita, en torno a 1948	183

FIGURAS

<u>Figura</u>	<u>Página</u>
1. Relaciones genealógicas de los informantes primarios, secundarios y terciarios	33
2. Relaciones genealógicas de las personas que ocupan los campamentos... en mapa 5	113
3. Terminología de parentesco ngawbe	114
4. Relación genealógica, lugar de residencia en 1964 (), y caserío natal [] de los participantes en la junta de Renaldo del 29 de junio de 1964.....	142
5. Relaciones genealógicas de los individuos clave en el caso del matrimonio por intercambio	165
6. Orden de las relaciones por afinidad entre los segmentos de dos grupos de parentesco.....	167

Página intencionalmente en blanco

MAPAS

<u>Mapa</u>	<u>Página</u>
1 . El occidente de Panamá.....	25
2. Distribución de los guaymí, 1850-1965	26
3. Distribución contemporánea (1965) de las lenguas y dialectos guaymí	27
4. Caseríos ngawbe en el distrito de San Félix	92
5. Disposición de personas y campamentos seleccionados en la reunión.....	95
6. Vínculos por afinidad entre Caseríos en GIII	172
7. Vínculos matrimoniales de GIII en Cabuya (#11)	173
8. Vínculos matrimoniales de GIII en el Cerro Mamita (#21)	174
9. Vínculos matrimoniales de GIII en Cerro Otoe (#22).....	175

Página intencionalmente en blanco

LÁMINAS

<u>Lámina</u>	<u>Página</u>
1. Vista aérea del curso medio del río Cricamola, provincia de Bocas del Toro	28
2. Ancianos con ropa tradicional hecha en casa.....	29
3. Un hombre guaymí con la chaquira o collar de cuentas	30
4. Escena doméstica durante la estación seca	31
5. Un hombre guaymí.....	32
6. Un caserío guaymí en las montañas de Chiriquí, distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, temporada seca, 1970.....	115
7. Una casa ngawbe tradicional, algo más pequeña que el promedio.....	116
8. Una casa en estado de deterioro.....	117
9. Colocación de la paja en el techo de una casa nueva, distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, 1970	118
10. Interior de una casa ngawbe.....	119
11. Interior de una casa ngawbe.....	120
12. Un fogón de tres piedras para cocinar en el piso en una casa ngawbe.....	121
13. Interior de una casa ngawbe.....	122
14. Un metate y una mano utilizados principalmente para moler maíz.....	123
15. Vista general del territorio ngawbe en el distrito de San Félix, provincia de Chiriquí.....	124
16: Niños ngawbe jugando	125
17. Un niño tomando chicha de una totuma	126
18. Tostando café.....	127

19. Preparación del otoa.....	128
20. Raspado de la pulpa de la hoja ancha de una planta de agave	129
21. Llevando leña a la casa.....	130
22. Cortando leña	131
23. Anciana descansando	132
24. Un cementerio cerca de un caserío, con una tumba reciente en el centro	133
25a-d. Escenas de una reunión Mama Chi, Cerro Otoa, marzo de 1965.....	192/195

Para Sandy

Página intencionalmente en blanco

PREFACIO

BREVES ANTECEDENTES



os *ngawbe* o *guaymí* occidentales (Wassen 1952) son una parte de la población guaymí de habla chibcha que habita las provincias occidentales de Veraguas, Chiriquí y Bocas del Toro en la República de Panamá.⁴ En la actualidad, los guaymíes están confinados en unos 3.000 kilómetros cuadrados en las escarpadas zonas montañosas de estas provincias y están prácticamente rodeados de panameños que viven en zonas rurales, a los que se refieren como *latinos* (en español) o *suliá* (en ngawbere). En el censo panameño de 1960, los guaymíes sumaban unos 36.000 habitantes.


Este estudio se basa principalmente en once meses de trabajo de campo realizado entre los ngawbe del distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, durante 1964 y 1965. Esto limita el grado en que las generalizaciones que hago puedan considerarse aplicables a toda la población guaymí. En los lugares apropiados he indicado hasta qué punto creo que mis datos sobre los ngawbe de San Félix pueden aplicarse a otros guaymíes y mis razones para pensar así. Las referencias ocasionales en el texto a los guaymíes de Bocas se basan (a menos que se indique otra fuente) en varios días de investigación preliminar en la provincia de Bocas del Toro durante marzo y abril de 1970. Hasta ahora, se ha sabido poco sobre los guaymíes. La descripción más completa que se ha publicado es la de Johnson (1948b) en el *Manual de indígenas sudamericanos (Handbook of South American Indians)*, volumen 4, y es poco más que un esbozo. Teniendo esto en cuenta, cuando me dispuse a realizar una investigación de campo, mi intención era recoger datos etnográficos generales que sirvieran de base sólida para futuros estudios. Mi trabajo no estaba muy orientado a los problemas, ni podría haberlo estado, teniendo en cuenta la escasez de información fiable sobre los guaymíes. Sin embargo, tenía un gran interés en estudiar las características de organización social que servían para cohesionar a una población muy dispersa, y este interés se refleja en el presente trabajo.⁵ Gran parte de la información factual contenida en las siguientes páginas es original y se ofrece como una contribución a nuestro conocimiento de los guaymíes en particular, y como una adición a las generalmente escasas descripciones etnográficas disponibles sobre los pueblos nativos de Centroamérica al sur de Guatemala. No obstante, considero que buena parte de lo que digo tiene más carácter de informe preliminar que de declaración definitiva.

Aunque el principal objetivo de la investigación de campo era obtener un relato etnográfico general, no es ese el propósito de este estudio. En consecuencia, he omitido “hechos” etnográficos que no parecían especialmente relevantes, aunque podrían ser importantes en otros contextos. Sin embargo, he intentado proporcionar suficiente información general en los dos primeros capítulos para que el lector se familiarice tanto con los antecedentes históricos como con la realidad contemporánea.

⁴ Los términos guaymí, ngawbe y latino se utilizan con frecuencia a lo largo del texto. En lo sucesivo no se pondrán en cursiva.

⁵ Véase la última sección del capítulo I para una breve descripción de la experiencia de campo y los métodos empleados en la recolección e interpretación de los datos.

AGRADECIMIENTOS

urante el transcurso de mi trabajo de campo y la preparación de este manuscrito, recibí una ayuda incommensurable de numerosas personas e instituciones. Aprovecho esta oportunidad para expresar mi sincero agradecimiento por toda la ayuda recibida. Aunque no es posible dar las gracias a todas las personas por su nombre, hay algunas que merecen una mención especial.

Ya sea por voluntad propia o por accidente, todo antropólogo suele descubrir, al final de un trabajo de campo, que una persona ha contribuido más que ninguna otra. Mi mayor deuda es con Máximo. Fue mi principal informante y mi compañero constante durante casi un año. Sigue siendo mi amigo. Me acogió en su casa, en su familia y en su vida. Sin su ayuda estoy seguro de que el trabajo de campo habría sido mucho más difícil y no tan gratificante.

Otros guaymí que me ayudaron mucho durante mi estancia en las montañas de Chiriquí son Florentino, Guillermo, Virgilio, Johnny, Constantino y Germán. También hay que agradecer a Teodoro, que me sirvió de guía e informante durante mi breve visita a Bocas del Toro en 1965, y a Mario, que me ayudó durante una visita de dos días al Distrito de Tole. Agradezco a todos los demás guaymí, demasiado numerosos para mencionarlos a cada uno por su nombre, que, durante el curso de mi trabajo de campo, ofrecieron su tiempo para que yo pudiera aprender.

Armando y Roberto Berroa y sus familias me brindaron su hospitalidad durante mis breves períodos de residencia en el pueblo de San Félix. El profesor Roberto de la Guardia, Jr., el médico Gustavo de Obaldía y el dentista Carlos Ortiz, se interesaron sinceramente por mi trabajo y me ayudaron de muchas maneras durante mis visitas a David, la capital provincial de Chiriquí. Una visita de una semana a la rica zona cafetalera de Boquete para observar a los guaymíes que trabajan allí en la época de la corte de café fue muy agradable y gratificante gracias a la amabilidad que me brindaron Amado Suárez y su familia.

El Dr. Alejandro Méndez P., director emérito del Museo Nacional de Panamá en la ciudad de Panamá, tuvo la amabilidad de poner a mi disposición las instalaciones del museo, incluyendo el espacio de almacenamiento y de oficina. Las palabras parecen insuficientes para expresar mi gratitud a la Dra. Reina Torres de Arauz, directora del Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá, que me asesoró y ayudó en la preparación del trabajo de campo tanto antes como después de mi llegada a Panamá, y que puso a mi disposición sus conocimientos de etnografía panameña. El Dr. Carl Johnson, director del Laboratorio Gorgas en la ciudad de Panamá, me asesoró en cuestiones médicas y en la preparación de un botiquín para su uso en el campo.

Mi disertación doctoral fue la versión previa de este estudio, y reconozco con gratitud los consejos y las críticas de los miembros de mi comité doctoral, los doctores Donald W. Lathrap, Frederick K. Lehman, Oscar Lewis y Julián H. Steward. Agradezco especialmente al presidente de mi comité de doctorado, el Dr. Joseph B. Casagrande, que me dedicó tiempo y conocimientos sin escatimar esfuerzos. Su paciencia, sus ánimos y sus críticas amables pero firmes han mejorado enormemente la

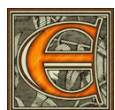
calidad del presente trabajo. También hay que agradecer al Dr. David Plath, que hizo varias sugerencias valiosas para la revisión de la versión anterior, y a Richard L. Smith, que leyó esta versión con ojo crítico.

A todos los guaymíes mencionados a lo largo de las páginas de este estudio les he dado nombres ficticios para mantenerlos en el anonimato. No lo he hecho a petición expresa de ellos, sino porque es imposible prever la forma en que la información aquí contenida, por inofensiva que parezca, podría afectar sus vidas si se conociera su identidad.

La formación previa a la investigación fue posible gracias a la beca predoctoral número 13.819 del Instituto Nacional de Salud Mental; el apoyo financiero completo para la investigación de campo fue proporcionado por la misma organización bajo la subvención de investigación MH-8314-01.

Asumo toda la responsabilidad por cualquier error de hecho o de interpretación que pueda existir en el presente estudio.

NOTA ORTOGRÁFICA



n el curso de este estudio será necesario utilizar ocasionalmente palabras ngawbe. Los siguientes símbolos tienen los valores fonéticos especiales indicados.

ng = ŋ (nasal velar sonora)

ny = nʲ (nasal alveopalatal sonora)

j = ʒ (fricativa sonora alveopalatal acanalada)

aw = ɔ (vocal posterior baja redondeada)

Todos los demás símbolos utilizados en la escritura de las palabras ngawbe tienen el mismo valor fonético que asignado por Pike (1947: 5, 7). La ubicación del acento más fuerte en las palabras ngawbe se marcará con un acento agudo (´) sobre las vocales. En un trabajo como éste, en el que no se proporcionan las reglas de fonetización del ngawbere, sólo sería confuso dar una representación fonémica sistemática para las palabras ngawbe.

Philip D. Young

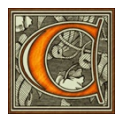
Eugene, Oregón, Mayo de 1970

Página intencionalmente en blanco

I

INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO



Con el mensaje de Dios y el consiguiente inicio del culto a la Mama Chi en 1961, el antiguo orden de la sociedad guaymí se vio claramente sacudido. Un modo de vida tradicional que había perdurado durante al menos tres siglos y medio estaba a punto de pasar a la historia, o eso parecía. Sin embargo, en 1968, en una carta dirigida a mí, un amigo guaymí me comentó que el culto continuaba, pero que las cosas seguían lo mismo – un tributo a la persistencia de las tradiciones guaymíes.

Este estudio pretende ser principalmente una descripción de mucho de lo que es tradicional en la sociedad guaymí, especialmente en el ámbito de la organización social y económica. Se intenta explicar las complejas interrelaciones entre la economía y la organización social. Se describen aspectos de la organización social que, me parece, proporcionan claves para entender el entramado de la vida económica: la alianza matrimonial, las normas y prácticas de residencia, el trabajo cooperativo, los medios de distribución de los bienes, el parentesco, la herencia y el usufructo y la propiedad de la tierra. Pero nada es pura descripción. En el proceso de proporcionar un relato parcial de los guaymí tal y como los encontré en 1964-1965 (y tal y como aparentemente han existido, con pocos cambios, durante décadas, si no siglos), intento mostrar tanto por qué la cultura tradicional guaymí ha sido tan persistente frente al contacto con una cultura foránea tecnológicamente superior, como por qué creo que el cambio a mayor escala es ahora inminente.

Puesto que cualquier valor teórico limitado que pudiera tener este estudio se referirá a la relación entre la economía y la organización social, algunos comentarios sobre mi perspectiva teórica parecen oportunos.

Los esfuerzos conscientes para alterar los patrones de organización social existentes (por ejemplo, en comunidades “utópicas”) en general requieren una reconfiguración de los patrones económicos (incluyendo la tecnología) por igual, si es que de hecho esto no era parte del plan original. En estos casos es posible hablar de un cambio social que conduce o *provoca* cambios económicos. Sin embargo, en el marco menos artificial del cambio adaptativo en el curso de la evolución cultural, ya sea que los cambios sean una transformación de patrones existentes o que se deriven del contacto de culturas disímiles, la dirección de la causalidad parece ser siempre la inversa. Es decir, el cambio social organizacional *sigue* a la alteración significativa de la economía y es una adaptación a ella.

Podría mostrar más cautela (y tal vez más sentido común, dado el actual clima de opinión desfavorable en las ciencias sociales con respecto a la interpretación causal) si evitara hablar de causalidad y hablara sólo de la *interrelación* entre la economía y la organización social. Soy consciente

de que la relación puede reflejar un proceso estocástico.¹ Sin embargo, no se puede negar ni desechar las observaciones acumuladas (demasiado numerosas para documentarlas aquí) de generaciones de científicos sociales, al menos desde la época de Karl Marx, que indican que más allá de la cuestión de la interrelación entre la organización social y la economía, el hecho es que el cambio económico realmente causa (o estimula) un cambio social adaptativo. La configuración precisa del cambio es un problema empírico, pero parece ser generalmente cierto que el cambio económico dramático (o traumático) genera un cambio social rápido, mientras que la alteración gradual de la base económica permite una gradual adaptación organizacional social y facilita (por un tiempo) la supervivencia de patrones que lentamente se han vuelto cada vez más inadaptados. Este cambio gradual suele ser más evidente durante períodos breves de crisis (en el punto álgido de tendencias de cambio) que ocurren cuando rasgos organizativos deficientes, y que no han sido reemplazados, finalmente llegan un momento que requiere una reintegración y reorientación estructural.

Por lo tanto, podemos decir que un cambio importante en la base económica productiva de una sociedad dará lugar a una reorientación estructural social que se reflejará en la alteración de los rasgos organizativos. Muchos antropólogos han postulado una relación de esta naturaleza entre economía y organización social y han especulado sobre ella. Algunas afirmaciones recientes, por ejemplo, se encuentran en Levy (1952), Murphy y Steward (1956), Murphy (1960), Leach (1961) y Steward (1967). Murphy (1960) y Murphy y Steward (1956) han presentado material empírico sobre dos sociedades, la de los mundurucú y la de los algonquín del noreste, que muestra que un cambio en la base productiva de la economía ha dado lugar a cambios significativos en los patrones de residencia postmarital y en la organización de la comunidad.

Los ngawbe son especialmente interesantes en este sentido, ya que representan un ejemplo de estabilidad. Aunque han estado en contacto con la civilización occidental durante más de 400 años, y aunque en los últimos años se han involucrado gradualmente en una economía basada en el dinero en efectivo, la agricultura de subsistencia ha seguido siendo fundamental para su supervivencia. En vista de ello, se puede plantear la hipótesis de que muchos rasgos esenciales de la organización social ngawbe que parecen estar adaptados a su economía tradicional no monetaria no habrán sufrido alteraciones significativas. Y tal parece que así es.

Si se acepta por el momento que muchos rasgos de la sociedad ngawbe muestran una estabilidad a largo plazo, resulta fundamental dar cuenta de esa estabilidad. Es sólo una explicación parcial decir que los rasgos de la organización social (*sensu strictu*) han permanecido estables porque están adaptados a una forma particular de organización económica que aún no ha sido drásticamente alterada. Es legítimo, y de hecho necesario, examinar la naturaleza de la propia situación de contacto para explicar la estabilidad económica y social. En el caso de los mundurucú y los algonquín del noreste (Murphy 1960; Murphy y Steward 1956), ciertos factores de la situación de contacto provocaron cambios radicales en la base productiva que, a su vez, dieron lugar a alteraciones muy visibles en la organización social. En el caso ngawbe, varios factores de la situación de contacto han contribuido, hasta hace pocos años, a estabilizar la economía y la sociedad ngawbe más que a cambiarla. Sin embargo, creo

¹ N. el T.: Proceso que está sometido al azar y que es objeto de análisis estadístico.

que los ngawbe (y todos los guaymí) han llegado a un punto en el que su participación en las instituciones externas es tal que los próximos años serán testigos de importantes transformaciones en su estructura social. En este contexto, el culto a *Mama Chi* es un presagio de lo que está por venir.

El culto a *Mama Chi* aparecerá hacia el final de esta historia, representando un punto culminante como tal en el proceso general de cambio sociocultural de la sociedad guaymí. Si el culto culminará o no dando frutos en forma de un orden social radicalmente diferente es todavía una pregunta sin respuesta. Su mera existencia ha tenido un efecto, por supuesto; pero si es duradero o no es un asunto discutible.

El capítulo II se ha incluido teniendo en cuenta la necesidad de una perspectiva histórica. No se puede lograr una comprensión, ni siquiera parcial, de la vida ngawbe sin examinar las fuerzas que han impulsado a los indígenas a su situación actual. Lamentablemente, se conoce poco de la historia ngawbe. Un mayor conocimiento del pasado esclarecería, sin duda, algunas de las preguntas sobre los guaymí, que actualmente no tienen respuesta, pero no las respondería todas. La historia no proporciona todas las respuestas, al menos no para un estructuralista.

Los restantes capítulos, salvo el resumen interpretativo, son sustantivos y principalmente descriptivos de la escena contemporánea.

El resto de esta Introducción se dedica a lo que considero información contextual esencial que no parecía encajar bien en otras secciones del libro. Muchas cosas que podrían decirse sobre los ngawbe – cosas que quizás darían al lector una imagen más íntima o al menos más completa de este pueblo – se han omitido a propósito por ser periféricas al enfoque principal del estudio.

LA FISONOMÍA DE LA TIERRA



Los guaymí habitan la región montañosa y partes de las laderas bajas de las tres provincias más occidentales de Panamá: Bocas del Toro, Chiriquí y Veraguas.² El territorio que poseen en la actualidad tiene una superficie de aproximadamente 2,500 millas cuadradas (6,475 km²). Antiguamente, su territorio era más extenso (véase el mapa 2). Sólo la mitad de esta tierra es cultivable. El censo panameño de 1960 indica que la población total guaymí es de 35,867 habitantes. La densidad de población promedio es de un poco más de catorce personas por milla cuadrada, asumiendo la exactitud de estas cifras. Sin embargo, los guaymí no están distribuidos uniformemente en su territorio; la densidad de población es tan baja como tres personas por milla cuadrada en algunos distritos y tan alta como treinta y seis en otros. La tierra que ocupan los guaymíes varía en altitud desde unos 350 pies (107 metros) sobre el nivel del mar en el interior hasta más de 5,000 pies (1,524 metros)

² El término “guaymí” se utiliza ahora para referirse a todos los indios del occidente de Panamá, excepto los Teribe. Johnson (1948a) ofrece un breve resumen de la historia del uso del término y rastrea los movimientos de los pueblos conocidos como guaymí durante los años posteriores a la conquista española.

en las montañas. Porciones de la cordillera en el territorio guaymí alcanzan altitudes de más de 7.000 pies (2,134 metros), pero hasta donde yo sé esas áreas están deshabitadas.

En la vertiente norte o caribeña de la cordillera central no existe una estación seca marcada y la cobertura vegetal es de tipo bosque tropical. Las laderas del sur o del Pacífico disfrutan de una marcada estación seca desde mediados de diciembre hasta mediados de abril (en años normales). Aquí la cubierta vegetal es una mezcla de maderas tropicales duras y blandas intercaladas con parches de tamaño variable de hierba de sabana. Debido a la marcada estación seca, los vientos predominantes y los patrones dominantes de formación de nubes, el lado del Pacífico del istmo en el oeste de Panamá presenta un mosaico microgeográfico, mientras que la vertiente del Caribe es mucho más uniforme en cuanto a clima y cobertura vegetal, aunque algo menos hospitalaria para la agricultura.

La mayor parte del área guaymí está actualmente cubierta por crecimiento secundario. Los patrones dominantes de utilización de la tierra (véase págs. 75 y ss.) no permiten normalmente un retorno a la vegetación clímax. De hecho, la tecnología estática de la agricultura de tala y quema,³ junto con el aumento de la población, ha dado lugar a una peligrosa escasez de buenas porciones de crecimiento secundario en algunas zonas. Por ejemplo, gran parte de las tierras a lo largo del curso medio y alto del río Cricamola, tradicional núcleo de los guaymí de Bocas, están desprovistas de todo tipo de pastos, excepto de hierba corta (véase la ilustración 1).

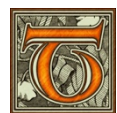
Los suelos de toda la zona son finos y están compuestos en su mayor parte por lateritas tropicales rojas y marrones con manchas volcánicas. La erosión incompleta de los materiales originales y la presencia de restos volcánicos hacen que los suelos tengan un alto contenido de roca en la mayoría de los lugares. Esto, junto con las fuertes pendientes características de un patrón de drenaje inmaduro, hace que la tierra sea difícil de cultivar. Aunque no se han realizado análisis del suelo, parece que estos se agotan rápidamente si no se añaden nutrientes, excepto en las zonas con una cubierta de restos volcánicos descompuestos. La producción disminuye notablemente después de dos cosechas, y es necesario un largo período de barbecho antes de que la tierra pueda volver a producir. Otro factor que hace inviable más de dos cosechas sucesivas, y que puede ser más importante en la reducción de la producción en las zonas tropicales que el agotamiento del suelo según algunas fuentes (Boserup 1965; Carneiro 1960), es el rápido crecimiento de maleza en tierras despejadas. Los helechos tropicales, de enormes proporciones y con un ritmo de crecimiento fenomenal, son una plaga particularmente notable para el agricultor ngawbe.

El agua es abundante durante todo el año, excepto en algunos sectores. A pesar de la estación seca de tres meses en las laderas del Pacífico, el suministro de agua es abundante gracias a las numerosas pequeñas quebradas perennes que se encuentran en toda la zona. Su presencia, por supuesto, se suma a la precipitación del terreno.

³ En las partes siempre húmedas de Bocas, la técnica se denomina a veces “talar y quemar”. Esto puede ser una buena descripción de la práctica de los bocatoreños, pero los guaymíes prefieren quemar sus campos, aunque los resultados son a veces menos de lo que se esperaba.

Entre 1900 y 1965, las infraestructuras de transporte y comunicación de la República de Panamá se han desarrollado y mejorado considerablemente. En la actualidad, la Carretera Panamericana conecta la ciudad de Panamá con David, la capital de la provincia de Chiriquí. En la propia provincia de Chiriquí, casi todos los pequeños pueblos que colindan con el territorio indígena están unidos a la carretera por un camino de acceso para todo tipo de clima, y cada pueblo tiene su propia oficina de correos. Sin duda, los guaymíes se han beneficiado de alguna manera de estas mejoras. Pero el hecho es que las infraestructuras de transporte y comunicación en el propio territorio indígena son esencialmente las mismas que a principios de este siglo, es decir, la infraestructura moderna (a excepción de la radio de transistores) es inexistente. No hay carreteras en ninguna parte de la zona. (Entre paréntesis, tampoco hay una carretera que una Chiriquí con Bocas del Toro, ni una que una la cuenca del Pacífico de Veraguas con el Caribe). El transporte se realiza principalmente a pie por estrechos senderos que unen todos los puntos habitados del territorio y los pequeños pueblos panameños. Los caballos están ciertamente mucho más presentes en la actualidad que a principios de la década de los años 40, pero no son en absoluto el medio de transporte habitual de los guaymí. Los caballos parecen ser prácticamente inexistentes entre los guaymí de Bocas, pero algunos de ellos tienen motores fuera de borda. Esto representa una readaptación moderna a un entorno costero. Gran parte de la costa de Bocas fue ocupada por plantaciones hace décadas, y los guaymí se vieron obligados a volver a las montañas. Recientemente, los propietarios de las plantaciones han empezado a abandonar algunas tierras costeras, y los guaymí están empezando a repoblar estas zonas. Los motores fuera de borda se utilizan para la pesca y el transporte.

SITUACIÓN LEGAL DE LA COMARCA



écnicamente, los guaymíes viven en tierras dentro de una reservación, cuyos límites representan el resultado final (ojalá) de la reducción territorial que comenzó con la llegada de los españoles. El mapa 2 muestra los límites aproximados del territorio guaymí en tres períodos. El límite mostrado para cerca de 1850 es una estimación basada en información recopilada de varias fuentes. El de alrededor de 1930 se basa en el censo panameño de ese año. El límite de 1965 se basa en el censo panameño de 1960 y en el conocimiento personal del área. Este límite es relativamente estable en la actualidad, en parte como resultado de la legislación del gobierno panameño que le dio el carácter de reserva.⁴

El territorio guaymí está dividido en dos reservas, la de Bocas del Toro (que incluye una pequeña parte de la vertiente caribeña de Veraguas) y la del Tabasará, que comparten un límite común que sigue

⁴ Baloco y Cerrud (1963) afirman que la comarca guaymí de Bocas del Toro (que incluye una porción de la parte caribeña de Veraguas) fue establecida por la Ley 18 de 1934. Rubio (1958) afirma que ambas comarcas guaymí, la de Tabasará, que incluye el territorio indígena de Chiriquí y la parte del Pacífico de las provincias de Veraguas, y la de Bocas del Toro, fueron creadas por la Ley 18 de 1952. No examiné personalmente las copias de los documentos legislativos relativos al establecimiento de las reservas indígenas en la República de Panamá.

la división continental.⁵ Para efectos prácticos, pueden considerarse como una sola. Aunque existe cierta confusión sobre la fecha de establecimiento de las reservaciones guaymí, en vista de otros hechos, y para mis propósitos, no parece importante resolverla.

En ningún momento se han establecido firmemente los límites de la comarca mediante un estudio topográfico. Además, ni los organismos oficiales del gobierno panameño ni los panameños de zonas rurales que viven cerca de sus supuestos límites operan en términos de la existencia real de una comarca indígena legalmente establecida. También cabe señalar que no existe ningún organismo oficial del gobierno panameño designado exclusivamente para manejar los asuntos indígenas. Cuando el gobierno se digna ocasionalmente, bajo presión, a ocuparse brevemente de los problemas de los indígenas, estos asuntos suelen ser tratados por el Ministerio de Hacienda.

Hasta aproximadamente 1961, muy pocos guaymí sabían que vivían en una reservación; incluso en la actualidad, aquellos que poseen este conocimiento tienen dificultades para obtener alguna ventaja de ello. La situación parece ser similar a la que existía en algunas partes de los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX, es decir, el gobierno panameño ha establecido por ley la comarca guaymí, pero ha intentado mantener firmemente una política no intervencionista con respecto a las disputas de tierras entre indígenas y latinos. Hay que concluir que hasta el momento la comarca como tal no ha sido un factor de importancia en la puesta en marcha de los procesos de cambio cultural, ni ha afectado significativamente la adaptación de los guaymí a la situación de contacto.

CARACTERÍSTICAS DEL GUAYMÍ CONTEMPORÁNEO



a lengua, la vestimenta y el adorno, más que cualquier característica física, son los rasgos obvios que sirven para distinguir a los guaymí de los latinos del occidente panameño. De hecho, si un guaymí vestido como un latino se encontrara en las calles de David, es poco probable que incluso un observador entrenado fuera capaz de identificar al individuo inequívocamente como un guaymí. Los relatos históricos sugieren que la aculturación y una cantidad desconocida de mestizaje produjeron las similitudes físicas entre el campesino del occidente de Panamá y el guaymí nativo.

En la vestimenta, como en muchos otros aspectos, las mujeres representan el elemento conservador de la sociedad guaymí y los hombres el progresista. En la época en que Johnson realizó su estudio (1931-1932), el atuendo cotidiano de los hombres solía ser una camisa casera con mangas de tres cuartos, una banda en el cuello (en lugar de un cuello) y una abertura en el cuello en la espalda, y pantalones acampanados de confección casera. El atuendo ceremonial era simplemente una elaboración de este traje básico mediante la adición de diseños geométricos hechos de retazos de tela de colores en las zonas del pecho y los hombros de la camisa y en las costuras del costado de los pantalones. También se usaban cuellos anchos con cuentas en ocasiones especiales. Los sombreros de

⁵ N. del T.: Según la Ley 18 de 1934, la Reserva de Bocas del Toro se llamaba “Cusapín-Bluefields”. La ley 18 de 1952 es la que aprueba la Comarca del Tabasará

paja eran, según Johnson, una introducción reciente en la década de 1930. Se decoraban añadiendo plumas de colores vivos para las ceremonias.⁶ Johnson también menciona el uso ocasional de sandalias de cuero sin curtir (1948b).

En la actualidad, es raro el hombre cuya ropa de diario sea casera. La mayoría lleva camisas y pantalones manufacturados de tela de mezclilla o caqui. El hombre ngawbe aprovecha al máximo estas prendas. No es exagerado decir que, durante la realización de sus actividades agrícolas cotidianas, la ropa de un hombre suele consistir más en una extensa superficie cubierta de parches que de material original. Los sombreros de paja, al igual que en la época de Johnson, siguen siendo fabricados casi exclusivamente por hombres, pero en la actualidad son algo común más que una novedad. Los sombreros de paja son un elemento casi omnipresente en el atuendo masculino y sólo son usados ocasionalmente por las mujeres, aunque no parece haber ningún estigma en su uso por parte de éstas. Las sandalias de cuero sin curtir han sido completamente sustituidas por botas de goma y zapatos de cuero y plástico. El uso de calzado es poco frecuente entre los hombres durante la realización de las tareas cotidianas, reservándose para los viajes a la ciudad y las ocasiones ceremoniales. Los individuos que tienen la suerte de poseer botas las utilizan cuando van a limpiar los campos. Las mujeres rara vez usan zapatos o botas, incluso en los viajes a la ciudad. Los niños pequeños suelen ir completamente desnudos o sólo llevan un pequeño taparrabo de tela de corteza hasta la edad de seis o siete años. A veces se les ve con camisa, pero sin pantalones. De los seis a los doce años, el atuendo habitual es un pantalón corto (generalmente comprado) y una camisa de manga corta. A partir de los doce años, llevan ropa de hombre adulto.

El vestido de la mujer guaymí sigue siendo esencialmente el mismo que describe Johnson (1948b). El vestido es de estilo *abuela Hubbard*,⁷ que llega desde el cuello hasta los tobillos. Tiene mangas cortas y abombadas, una falda con mucho volumen, un óvalo ancho de tela adicional cosido alrededor del cuello y decorado con retazos de tela de colores contrastantes. A menudo se añaden también tiras de tela en zig-zag o pequeños triángulos opuestos en bandas a la altura de las rodillas alrededor de la falda y de las mangas. Se necesitan cinco metros de tela de algodón para confeccionar uno de estos vestidos, además de retazos de varios colores para la decoración. Los colores sólidos brillantes son los preferidos; el rojo, el azul, el amarillo y el verde son especialmente populares. Un vestido negro sólido con decoraciones de los colores mencionados, aunque no es común, se considera elegante. Las mujeres suelen llevar dos o tres de estos vestidos al mismo tiempo. Aunque las mujeres guaymíes son bastante modestas, la práctica de usar varios vestidos es más para calentarse que por modestia.

⁶ Varios informantes me contaron que hace unos años estaba de moda que los hombres aparecieran en las grandes reuniones sociales y ceremoniales con corbata. En aquella época se consideraba un atuendo elegante, pero tal parece que la moda duró poco.

⁷ N. del T.: “Un vestido de abuela o madre Hubbard es un vestido largo, ancho y holgado con mangas largas y cuello alto. Está destinado a cubrir la mayor cantidad de piel posible. Fue ideado en las sociedades occidentales victorianas para liberar a las mujeres de la constricción de los corsés que la moda impone a las mujeres más ricas. Es más conocido hoy por su posterior introducción” por misioneros cristianos en Polinesia para “civilizar” a aquellos a quienes consideraban salvajes semidesnudos.” (Ver https://hmong.es/wiki/Mother_Hubbard_dress)

La ropa interior habitual es un calzón hecho de tela de corteza y doblado sobre una cuerda que se ata a la cintura. Algunas mujeres están empezando a fabricar y utilizar calzones de estilo occidental, cuando consiguen convencer a sus maridos para que les compren la tira elástica necesaria. La toalla sanitaria de la mujer guaymí es una tira estrecha de material de corteza muy suave, que se reutiliza después de haberla lavado cuidadosamente.

La tendencia a alejarse del conservadurismo tradicional en la vestimenta femenina se observa no en el estilo, que se ha visto poco afectado, sino en la elección del material. Las mujeres empiezan a preferir los estampados de flores y lunares a los colores sólidos, una tendencia que no se observaba en 1958, durante mi primera y breve visita al área guaymí. Esto no es así en algunas comunidades costeras de Bocas del Toro, donde las mujeres guaymíes han abandonado prácticamente su vestimenta tradicional en favor de estilos rurales latinos.

Las mujeres llevan numerosas sargas de pequeñas cuentas de cristal alrededor del cuello en ocasiones especiales. Las pequeñas peinetas de colores para sujetar el pelo, así como todo tipo de bisutería, son cada vez más populares para usar en ocasiones especiales.

Desde que nacen, las niñas llevan copias en miniatura del atuendo de las mujeres adultas. También aquí se observa la tendencia a alejarse de la tradición en ocasiones. A veces se compran calzones para las niñas. Además, algunas madres han aprendido a confeccionar vestidos de estilo latino (el vestido de casa estadounidense de una pieza y hasta la rodilla). No los llevan ellas mismas, sino que visten a sus hijas de dos y tres años con ellos, lo que da pie a comentarios favorables entre las mujeres.

El recorte en punta de los incisivos, una costumbre descrita por Johnson en la década de 1930, se sigue practicando, pero ahora es mucho menos común. Muchas más mujeres que hombres tienen los dientes en punta. Algunos dicen que es un signo de belleza. También existe la creencia de que el tallado de los dientes previene la caries. Muchos ngawbe me contaron que en las zonas más inaccesibles de la cordillera, en el lado norte, el tallado de los dientes sigue siendo muy frecuente. No he podido comprobarlo.⁸

Tanto los hombres como las mujeres se pintan la cara con líneas rectas y diseños geométricos para ocasiones especiales y, según dicen, cuando se sienten felices. Por lo general, esta pintura no está muy bien ejecutada. Tradicionalmente, la pintura facial se hacía con *achiote* (*Bixa orellana*) para el rojo, hollín para el negro y arcilla para el blanco, y se mezclaba con la cera que se hace hirviendo un insecto escamoso llamado *kirong* en ngawbere (*Llaveia axin*, según Gordon [1957: 36]). En la actualidad, el

⁸ Hay que señalar que en muchos puntos mis informantes ngawbe insistieron en que se estaban civilizando y que las viejas costumbres seguían prevaleciendo entre sus atrasados primos en el norte. En una breve visita a Bocas del Toro, tuve ocasión de hablar con algunos move, quienes insistieron en que eran mucho más civilizados que sus primos del sur y que si estaba interesado en conocer las viejas costumbres, ¡debía ir a Chiriquí! Teniendo en cuenta su posición geográfica y la dificultad de acceso, es razonablemente cierto que los move que viven a lo largo del curso superior del río Cricamola y en el valle de Miranda representan uno de los segmentos menos influidos de la población guaymí. Son los que menos contacto directo han tenido con la cultura y la sociedad latina.

lápiz de labios se utiliza más para colorear el rojo que la mezcla de achiote y cera. Algunos hombres dijeron que se les reconocía en la *balsería*⁹ por la forma característica en que se pintaban la cara; pero aparte de esto, ya no hay ningún diseño o conjunto de diseños que pertenezcan a un individuo o grupo de parentesco en particular. Es posible que esto fuera así en el pasado, aunque no hay pruebas sólidas de ello. Los ngawbe declararon desconocer cualquier tradición de propiedad privada de los diseños faciales, afirmando que cualquier persona, hombre, mujer o niño, podía pintarse la cara con cualquier patrón de diseño que eligiera. (A este respecto ni siquiera sugirieron que los grupos “atrasados” del norte pudieran adherirse a tal práctica). La observación en el distrito de San Félix confirmó las declaraciones de los ngawbe sobre el libre uso de los diseños faciales pintados. No se encontraron sellos de madera o cerámica para aplicar la pintura facial entre los ngawbe de Chiriquí, y negaron cualquier conocimiento del uso de tales implementos.

El predominio de las prendas de vestir manufacturadas que se utilizan hoy entre los hombres y los artículos de adorno (peines, cosméticos y bisutería) que se utilizan entre las mujeres representan un cambio que se ha producido desde principios de la década de 1930. La presencia de estos artículos es indicativa de una mayor participación en la economía monetaria, y su atractivo para usarlos motiva esa participación.

Número de personas mayores de siete años y porcentaje que habla español							
		1950				1960	
Provincia	TOTAL	HOMBRES	MUJERES		TOTAL	HOMBRES	MUJERES
Bocas del Toro	6,382 19.6	3,536 27.6	3,296 11.2		8,720 22.3	4,020 33.2	4,700 12.9
Chiriquí	10,537 39.4	4,889 59.0	5,648 22.4		14,097 45.8	6,349 62.4	7,658 32.0
Veraguas	1,634 49.5	809 49.9	825 49.1		2,387 82.2	1,158 87.0	1,229 77.7

Cuadro 1. Español hablado entre los guaymí.

La alfabetización y el conocimiento de la lengua de una cultura ajena (en este caso, el español), aunque ciertamente no son medidas infalibles del cambio cultural, son sugerentes del grado de participación que existe entre una sociedad previamente pre-alfabetizada y otra alfabetizada. Muchos ngawbe, muchos más hombres que mujeres, son bilingües, hablan español y su lengua materna. La mayoría son analfabetas. Las cifras del censo indican que la incidencia del bilingüismo y la alfabetización entre los guaymíes, como cabría esperar, ha aumentado de forma constante tanto en hombres como en mujeres en los últimos años; pero los ngawbe alfabetizados siguen siendo pocos. Una educación, que la mayoría de los ngawbe conciben como “aprender a hablar, leer y escribir español”, ha llegado a ser muy anhelada pero rara vez se logra. Todavía en 1946, un destacado historiador panameño podía afirmar que ningún guaymí había pasado de la escuela primaria (Pereira 1946: 23). La situación educativa sólo ha mejorado ligeramente desde entonces.

⁹ Véase el glosario para la definición o explicación de este y de otros términos guaymí utilizados en el texto.

Las cifras que muestran el porcentaje de guaymíes mayores de siete años que hablan español como segunda lengua están disponibles en los censos panameños de 1950 y 1960. Estos datos se resumen en el cuadro 1. No se dispone de datos fiables para períodos anteriores a 1950.

El informe del censo de 1960 señala que la información sobre el conocimiento del español se obtuvo mediante la pregunta “¿Habla usted español?” a cada persona entrevistada. Por lo tanto, las cifras del censo son más una indicación de la capacidad de entender esta sencilla pregunta que una medida de la fluidez en el idioma.

Como resultado de mi propia experiencia con los ngawbe en la provincia de Chiriquí, considero que todos los porcentajes indicados en el cuadro 1 son algo elevados; y al menos en la provincia de Chiriquí, y muy probablemente también en las otras dos provincias, las cifras dadas para el porcentaje de mujeres que hablan español son probablemente el doble de lo que deberían ser. A pesar de la dudosa fiabilidad de las cifras en bruto, una comparación de las diferencias relativas entre los datos de 1950 y 1960 confirma la conclusión, también derivada de otras líneas de evidencia, de que la aculturación ha avanzado más rápidamente en Veraguas y a un ritmo mucho más lento en Chiriquí y Bocas del Toro.

Durante el trabajo de campo conocí a dos hombres que entendían, pero no hablaban su lengua materna, el ngawbere, y a un hombre (de Bocas del Toro) que no hablaba ni entendía su movere nativo, la lengua de sus padres. Esto apunta a otro fenómeno sobre el que el censo panameño no proporciona datos estadísticos. Al menos en la provincia de Chiriquí, y probablemente también en otros lugares, parece haber un número considerable de niños ngawbe que pasan algunos de los últimos años de su infancia y los primeros de su adolescencia viviendo fuera (literalmente, “fuera”) con familias latinas. Algunos reciben una educación y otros no. Su conocimiento de la lengua de sus padres varía en función de la edad a la que dejan sus hogares natales. La mayoría vuelven a vivir como ngawbe en las montañas, vuelven a aprender el ngawbere y finalmente se incluyen en el censo panameño como bilingües. Sin embargo, hay algunos (no es posible estimar el número) que no regresan. Cuando son adultos se les incluye en el censo como parte de la población panameña en general, aunque sus padres fueron indígenas.

Además, en algunas zonas ha continuado en cierta medida el proceso de latinización “in situ” de familias indígenas enteras que se inició con la colonización española del occidente de Panamá. Especialmente en la provincia de Veraguas y en el distrito de Tolé de Chiriquí, muchas familias han sido completamente absorbidas por la población campesina panameña, hablando sólo español, y renunciando (aunque con frecuencia son conscientes) a sus orígenes indígenas. Al menos una parte de la reducción territorial entre aproximadamente 1850 y el presente (ver Mapa 2) es probablemente el resultado de esta latinización “in situ” y no de la invasión por parte de los latinos. Aquí hay que señalar que los propios guaymí tienden a excluir de su propio sistema sociocultural a aquellos sectores de la población que se han hispanizado hasta el punto de dejar de hablar su lengua materna. Esto, sin duda, ha contribuido a mantener el tradicionalismo que se manifiesta entre quienes se consideran guaymí.

El cuadro 2 ofrece datos sobre los porcentajes de alfabetismo de la población indígena y no indígena de las tres provincias más occidentales de Panamá. Los datos proceden del censo panameño de 1960. No se dispone de cifras de períodos anteriores sobre el alfabetismo de la población indígena de Panamá. La bajísima tasa de alfabetismo entre los guaymí de Veraguas –en otros aspectos, los más aculturados de los guaymí– se corresponde con una cifra baja para los no indígenas. Las dos cifras al parecer son indicativas de la existencia de instalaciones educativas para la población en general.

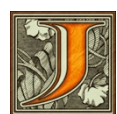
Hasta hace poco no había escuelas en la zona guaymí. Los padres que deseaban que sus hijos recibieran educación debían enviarlos a vivir con una familia latina en uno de los pueblos panameños. Se esperaba que el niño trabajara como sirviente de la casa a cambio de su alojamiento, ropa y educación. Sin embargo, con demasiada frecuencia la promesa de educación no se cumplía; esto sigue ocurriendo a menudo, aunque ahora hay una ley que obliga a todas las familias que se hacen cargo de niños indígenas a enviarlos a la escuela. El español suele aprenderse por el mero hecho de residir en un hogar latino. La lectura y la escritura casi nunca se aprenden fuera del aula, principalmente porque muchos de los miembros adultos de las familias latinas son analfabetas.

Porcentaje de alfabetismo		
<i>Provincia</i>	Indígenas	No indígenas
Bocas del Toro	10.2	74.9
Chiriquí	6.9	73.6
Veraguas	4.4	48.3

Cuadro 2. Porcentaje de alfabetismo entre indígenas y no indígenas mayores de diez años, 1960.

Para 1965, se habían construido doce escuelas de una sola aula en el territorio guaymí de Chiriquí, en gran parte con fondos donados por los trabajadores guaymí de las plantaciones bananeras de la Chiriquí Land Company. El gobierno nacional supuestamente había accedido amablemente a proporcionar maestros y a pagar sus salarios. Durante 1964-1965, sólo se sabe que cuatro de estas escuelas estaban funcionando. Un hombre guaymí, que había completado la escuela secundaria, había sido asignado a cada una de estas cuatro. Se desconoce el número, el sexo y la pertenencia a un grupo étnico de los maestros de la cuarta escuela. A la quinta escuela se le había asignado una maestra latina de un pueblo cercano. Renunció después de menos de dos semanas en el trabajo.

SUBDIVISIONES LINGÜÍSTICAS



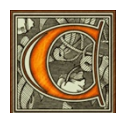
Uijón y Caamaño (1943), Mason (1950) y otros clasifican todas las lenguas guaymíes como macro-chibcha, pero las opiniones difieren en cuanto a un mayor desglose en lenguas y dialectos. Se han hecho varios intentos de subdividir y clasificar los grupos guaymí. La mayoría de estos intentos se han basado en consideraciones lingüísticas (Alba 1948; Jijón y Caamaño 1943; Johnson 1948a; Mason 1950; Nordenskiöld 1928; Pinart 1885, 1890, 1892; Wassen 1952; Young 1965). Desde la época del contacto con el castellano hasta mediados del siglo pasado, el panorama lingüístico era aparentemente más complejo de lo que es en el presente. Actualmente los guaymíes no

pueden ser subdivididos, sobre la base de la evidencia lingüística, en tantos grupos como algunas de las fuentes sobre el tema pudieran hacer creer. Hay algunas evidencias de que históricamente, también, algunas de las subdivisiones lingüísticas que se presentan a nivel de lengua pueden no haber sido más que variaciones dialectales.¹⁰

Sobre la cuestión de las principales subdivisiones lingüísticas del guaymí, se encuentran dos puntos de vista en la literatura, los de Johnson (1948a) y los de Wassen (1952). Johnson divide a los guaymíes en grupos del norte y grupos del sur. Su clasificación es enigmática. Aunque se basa en fuentes que proponen divisiones lingüísticas, no está claro si Johnson propone una clasificación lingüística o cultural o una combinación de ambas. Wassen, basando su estudio en algunos apuntes propios y en los trabajos de Pinart y Nordenskiöld, sostiene que, por motivos lingüísticos, una división oriente-occidente de los grupos guaymíes es mucho más plausible que la división norte-sur de Johnson. Como resultado de mi propia investigación sobre el problema, estoy substancialmente de acuerdo con las conclusiones de Wassen.

La distribución geográfica contemporánea de las subdivisiones lingüísticas guaymí se muestra en el mapa 3. En 1964-1965, sólo se hablaban dos lenguas nativas en la región, el murire con los dialectos *murire* y *bukueta*, y el ngawbere con los dialectos reconocidos *ngawbere* y *movere*.¹¹ Es posible que existan variantes dialectales adicionales de estas dos lenguas, pero no tengo datos que respalden ninguna otra subdivisión dialéctica. El ngawbere corresponde al grupo occidental de Wassen y el murire a su grupo oriental.¹²

SUBDIVISIONES CULTURALES



Consideremos ahora la cuestión de la subdivisión de los guaymí sobre la base de distinciones culturales. Es posible hacer una amplia distinción sobre la base de las grandes diferencias ambientales entre las laderas del Caribe y del Pacífico de la cordillera central. Esto parece haber sido al menos una parte de la fundamentación de la división de Johnson (1948a) de los guaymíes en grupos del Norte y del Sur. Los grupos del Norte ocupan un área que puede ser clasificada como selva tropical (y subtropical), mientras que los grupos del Sur habitan un área que es en gran parte bosque tropical caducifolio intercalado con parcelas de sabana abierta (Smith y Johnston, 945:12). Estas diferencias ambientales han producido distinciones en la base de recursos que han conducido a

¹⁰ El propio término “guaymí” significa “hombres” o “gente” en muoi (Pinart 1885: 438). Dado que el muoi es una lengua (o dialecto) extinta, podemos seguir utilizando convenientemente “guaymí” como designación de la familia lingüística.

¹¹ En ngawbere, -re es una partícula post-posicional. La presencia de esta partícula en este contexto se refiere a la lengua y su ausencia al pueblo; por ejemplo, el pueblo muri habla murire, el pueblo ngawbe habla ngawbere.

¹² En la literatura se encuentra una plétora de términos que designan de forma ostensible a los grupos lingüísticos guaymíes. Una comparación de las listas de palabras, y de las ubicaciones geográficas cuando es posible, indica que los siguientes términos son sinónimos de los que yo utilizo. Murire = guaymí llanero, sabanero. Bukueta = bocota, bofota, bogotá, bukuete. Ngawbére = culantro (?), guaymí (?). Moveire = molo, move, movéire-Atate, moye, norteño, valiente.

su vez a algunas diferencias en el énfasis con respecto a las actividades de subsistencia. Reconozco que estas últimas pueden considerarse diferencias culturales, aunque en este caso no parecen ser diferencias significativas, ya que no han producido variaciones notables en las pautas de organización social. Adams (1957) se muestra inclinado a aceptar esta división norte-sur y sugiere que es probable que futuras investigaciones la corroboren. Considero que tanto la precisión como la utilidad de la división norte-sur de Johnson son cuestionables por varias razones.

Los procesos de cambio cultural se han dado a ritmos muy diferentes a lo largo del territorio guaymí, debido a una serie de factores que tienen que ver con el acceso diferencial a la cultura no nativa y con las diferencias en la propia situación de contacto en los distintos sectores. Como ha señalado Adams (1957), es posible demostrar las diferencias entre los grupos guaymí del norte y del sur que se han producido por el contacto cultural. Pero tal vez debería agregar que es igualmente posible demostrar las diferencias que han resultado del contacto cultural entre los grupos guaymí que ocupan sólo el distrito de San Félix, donde hice la mayor parte de mi investigación. En consecuencia, una clasificación basada en el grado de cambio a través del contacto cultural podría arrojar una clasificación de numerosos pequeños grupos guaymí a lo largo de alguna vaga escala de aculturación, pero no nos diría nada sobre las afinidades culturales nativas de estos grupos, que es, después de todo, lo que nos interesa establecer. Sólo las similitudes y diferencias en el contenido cultural nativo nos darán este último tipo de clasificación.

La evidencia interna sugiere que los patrones de interacción que hoy sirven para establecer y mantener los lazos entre las poblaciones guaymí de ambos lados de la cordillera son antiguos y no muy diferentes de los que estuvieron presentes a lo largo de, al menos, los últimos tres siglos. Si uno pudiera ver en retrospectiva los patrones actuales de interacción social (tales como los matrimonios mixtos, las alianzas políticas y la participación mutua en las actividades ceremoniales) entre los grupos que Johnson ha denominado guaymí del norte y del sur, entonces resultaría muy dudoso que su división norte-sur de los pueblos guaymí fuera una distinción cultural útil. En la actualidad, esta distinción parece ser insostenible. Dado que no hay pruebas suficientes de lo contrario, una división norte-sur debe ser considerada como una posibilidad para el período de contacto con los españoles, aunque creo que es poco probable.¹³

También hay que tener en cuenta las creencias populares sobre las afinidades socioculturales de los habitantes de las laderas norte y sur. Los habitantes de la vertiente sur insistían en la similitud entre ellos y los norteños, y al mismo tiempo reconocían las diferencias entre ellos y los muri del oriente.¹⁴ Las diferencias que me señalaron, como los ajustes en el ciclo agrícola necesarios por la pluviosidad

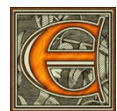
¹³ Los resultados preliminares de las investigaciones arqueológicas realizadas en Bocas del Toro en 1970 (bajo la dirección de la Dra. Olga Linares de Sapir, de la Universidad de Pensilvania) indican la existencia de patrones comerciales norte-sur alrededor del año 1,000 A.D. y posterior. Las similitudes en los artefactos de piedra y cerámica no parecen apoyar una división cultural norte-sur.

¹⁴ No puedo hablar con autoridad sobre las creencias de los pueblos de las laderas del norte en este sentido, ya que tuve poca oportunidad de hablar largamente con alguno de ellos. Pero es significativo en sí mismo que los guaymíes del norte sean visitantes frecuentes en las laderas del sur.

anual mucho mayor en la sección norte, y las diferencias en el énfasis en los cultivos e incluso en los tipos de maíz cultivados, eran insignificantes. Un conocimiento tan detallado del norte por parte de los sureños habla de la intimidad de las relaciones entre lo que Johnson ha considerado dos grupos culturales distintos.

En resumen, las diferencias culturales entre los habitantes de las vertientes norte y sur de la cordillera parecen insuficientes para justificar su clasificación como grupos culturales separados. Y desde el punto de vista lingüístico, como ha demostrado Wassen, la división norte-sur se rompe por completo. La magnitud de las diferencias socioculturales entre los muri y los ngawbe (los grupos oriental y occidental de Wassen, respectivamente) sigue siendo desconocida en la actualidad. Mi propio trabajo de campo se llevó a cabo entre los ngawbe, y no obtuve datos etnográficos comparativos para los muri del oriente de Chiriquí y el occidente de Veraguas, aunque sí encontré algunos casos de matrimonios mixtos ngawbe-muri. Los ngawbe me dijeron que los muri eran tradicionalmente habitantes de la sabana, que hablaban una lengua diferente y que eran distintos a ellos; pero los ngawbe del distrito de San Félix no pudieron proporcionar más información específica sobre los muri. No puedo estar seguro de que las diferencias aludidas entre ngawbe y muri por mis amigos ngawbe representaran algo más que el reconocimiento del hecho de que hablaban lenguas diferentes. Por lo tanto, sólo puedo sugerir que la división lingüística de Wassen de los guaymies en grupos orientales y occidentales puede ser también válida como distinción cultural. No hay ninguna prueba irrefutable de ello. Por último, vale la pena señalar que el movimiento nativista Mama Chi, que comenzó en 1961, ha dado lugar a intentos de imponer un conjunto estándar de normas socioculturales a todos los guaymies en algunos aspectos. Sospecho que esto ha tendido, en la medida en que el movimiento ha tenido éxito, a borrar algunas de las diferencias que pueden haber existido antes de 1961 entre ngawbe y muri.

EL CONCEPTO DE CULTURA “TRADICIONAL”



En este estudio utilizo con frecuencia el término “tradicional”. Me gustaría dejar claro el significado especial que tiene este término en el presente contexto. No significa ni implica en ningún sentido “aborigen”. “Tradicional” se refiere a lo que los ngawbe contemporáneos consideran aspectos de su sociedad y cultura que no fueron aprendidos o tomados prestados de la cultura latina (o de cualquier otra ajena). En otras palabras, cuando un rasgo se denomina “aborigen”, esto implica que la evidencia arqueológica o histórica atestigua el hecho de que el rasgo estaba presente en tiempos anteriores al contacto. “Tradicional” implica sólo la historia oral presentada por informantes vivos.

Por ejemplo, las evidencias arqueológicas atestiguan que los habitantes prehispánicos de la zona guaymí (supongo que eran guaymí) hacían y usaban vasijas de cerámica. En la actualidad, en el distrito de San Félix, los ngawbe no recuerdan una época en la que hicieran y utilizaran la cerámica. Para ellos, el uso de vasijas de hierro es tradicional. Por otro lado, en el distrito de Tolé se siguen utilizando vasijas de cerámica como cántaros para el agua, aunque se compran a los latinos y no son hechas por los propios guaymí. En Tolé, su uso (pero no su fabricación) se sigue considerando tradicional. Así, en

ambas zonas el uso de la cerámica fue un rasgo aborigen, pero en la primera no se considera ahora tradicional mientras que en la segunda sí.

La agricultura puede servir de ilustración también. Los ngawbe no cultivaban ni bananos ni arroz en la época anterior al contacto.¹⁵ Pero parece que los bananos se introdujeron inmediatamente y con éxito en el momento del primer contacto, y los ngawbe los consideran un cultivo tradicional. De hecho, en algunas zonas, los bananos constituyen un alimento básico casi tan importante como el maíz. El arroz, en cambio, se introdujo en épocas mucho más recientes, probablemente poco después de 1900, aunque no existe un registro preciso. Los ngawbe conservan el recuerdo de haber aprendido a cultivar el arroz de los latinos y no lo consideran un cultivo tradicional, aunque se está convirtiendo rápidamente en un cultivo de primera importancia en algunas zonas.

Los cambios en el sistema político proporcionan un tercer ejemplo. Los relatos históricos indican que en la época aborigen los guaymí probablemente estaban organizados en un sistema segmentario de pequeños cacicazgos. En el pasado reciente, el sistema era de gobernadores que gobernaban segmentos territoriales. En la actualidad, los guaymíes han sido incorporados al nivel más bajo del sistema político nacional panameño, con jueces (*corregidores*) nombrados por los *alcaldes* latinos de los distritos políticos. Los ngawbe hoy no conocen el sistema de cacicazgos.¹⁶ Tampoco recuerdan los detalles organizativos del sistema de corregidores, pero es este sistema el que consideran la forma tradicional de gobierno ngawbe. Todos reconocen que el sistema de corregidores les ha sido impuesto recientemente. Se considera que no es tradicional y, cabe añadir, que es una forma con la que los ngawbe todavía no se sienten cómodos.

Son posibles otros ejemplos, pero los anteriores son suficientes para mostrar que cuando me refiero a algún aspecto de la cultura ngawbe como tradicional, estoy hablando desde el punto de vista ngawbe, que es en relación con el presente cultural.

El concepto de cultura tradicional es útil al menos en dos grandes áreas problemáticas. Para estudiar las reacciones de las personas al cambio y comprender los juicios de valor que hacen de las innovaciones, es importante obtener una imagen clara de la cultura tradicional tal y como la ven. Esto, por supuesto, no pretende negar el valor de los estudios históricos para cualquier visión a largo plazo de los efectos de la modernización en las sociedades nativas. Pero sí señala que algunas respuestas actuales al cambio, que pueden parecer enigmáticas desde una perspectiva histórica, se hacen comprensibles en el marco de la cultura tradicional – tal y como la ven los nativos.

Existe una dificultad evidente que afecta al trabajador de campo que intenta construir una imagen de la cultura tradicional a partir de las conversaciones con los informantes. En pocas palabras, se trata

¹⁵ Todavía existen dudas sobre si los bananos se cultivaban en el Nuevo Mundo en la época anterior al contacto. Para fines de este ejemplo, acepto la posición de que los bananos no eran cultivados por los guaymí antes del contacto europeo.

¹⁶ Es decir, no conocen los cacicazgos como marco de referencia de un sistema político. La mitología guaymí sí contiene algunos relatos que hacen referencia a los caciques. También utilizan ocasionalmente el término *cacique* para referirse a un hombre importante.

del problema de determinar hasta qué punto un informante presenta los materiales como tradicionales o no tradicionales para complacer (o engañar) al entrevistador. El problema general es universal en la investigación antropológica; no es un padecimiento especial de los interesados en la cultura tradicional. Tal vez el problema se pueda ilustrar mejor con algunas anécdotas sobre las reacciones de dos de mis mejores informantes ante mis intentos de determinar qué rasgos de la cultura ngawbe contemporánea consideraban tradicionales. Tuve una excelente relación con ambos hombres y, a menos que haya malinterpretado sus motivos y su sinceridad, ninguno de ellos intentaba engañarme. Sin embargo, debido a las diferencias en sus orígenes y su visión de la vida, me presentaban valoraciones sorprendentemente diferentes de la cultura ngawbe y latina, respectivamente.

Renaldo había vivido casi dieciséis años de su vida (entre los diez y los veintiséis años) en el mundo exterior; gran parte de este tiempo lo pasó en la ciudad de Panamá, una experiencia que pocos ngawbe han tenido. Al ir a la escuela nocturna por iniciativa propia, había recibido el equivalente a una educación de sexto grado, estaba bastante alfabetizado y hablaba un excelente español. Se había familiarizado con muchas de las normas de la cultura latina, así como con las actitudes de los latinos hacia los indios y su cultura, y durante sus dieciséis años de residencia entre los latinos y lejos de su propio pueblo, aparentemente se había latinizado lo suficiente como para valorar positivamente muchas normas latinas y sentirse algo avergonzado de las normas de su propia cultura (pero no tan avergonzado como para no practicar la poliginia). Sin embargo, hay que señalar que esta actitud hacia las normas de su propia cultura sólo era evidente en las interacciones de Renaldo con los no ngawbe y no en sus interacciones con otros ngawbe. La desaprobación de Renaldo de su propia cultura era sobre todo en beneficio de los latinos. En el momento en que lo utilicé como informante, llevaba trece años viviendo en su caserío natal en el territorio ngawbe, y durante ese tiempo no había regresado ni una sola vez a la ciudad de Panamá. Su único contacto con el exterior durante este período habían sido breves viajes ocasionales a los pueblos cercanos de San Félix, Las Lajas y, con mucha menos frecuencia, David. En mis observaciones diarias de Renaldo en el trabajo y en el ocio, no noté ninguna diferencia obvia que lo diferenciara de cualquier otro hombre ngawbe que no hubiera tenido sus extensas experiencias en el mundo exterior. La reasimilación de Renaldo a la cultura ngawbe era tan completa que su latinización estaba completamente reprimida y sólo se manifestaba en su trato con los latinos.

Fernando sólo había vivido cuatro o cinco años de su infancia en el mundo exterior, y ese tiempo lo pasó enteramente en el pueblo de Las Lajas y sus alrededores. Su nivel de alfabetismo era mínimo, aunque su español hablado era bueno. También había trabajado ocasionalmente como jornalero temporal en varias partes de la provincia de Chiriquí. Conocía algo de las normas de la cultura latina, aunque su conocimiento no era ni de lejos tan amplio como el de Renaldo. La incomodidad de Fernando en su trato ocasional con los latinos era dolorosamente evidente. A pesar del respeto que se le suele conceder en su propia sociedad, se convertía casi en el estereotipo del pobre indio ignorante con la cabeza inclinada y el sombrero en la mano cuando hablaba con un latino, mientras que Renaldo mostraba una considerable confianza en sí mismo y delicadeza. Fernando nunca fue despectivo en su valoración de las normas culturales latinas, pero tampoco mostró ninguna vergüenza o actitud negativa hacia las normas de comportamiento de su propia sociedad. Para Fernando, el comportamiento latino estaba bien para los latinos y el comportamiento ngawbe era bueno y apropiado para los ngawbe. El

aprecio de Fernando por su propia cultura era genuino. Creo que la de Renaldo no era menos genuina, pero a diferencia de Fernando, Renaldo a menudo evaluaba las afirmaciones sobre su cultura dentro de un marco de nociones preconcebidas de lo que él deducía que eran las actitudes de los latinos hacia los indígenas y sus costumbres. Fernando, en cambio, tenía la tendencia a idealizar la forma de ser de los indígenas.

Entrevisté por separado a estos dos hombres sobre muchos aspectos de la vida ngawbe. Sus respectivas respuestas fueron en principio bastante sorprendentes, no en cuanto al contenido, ya que me proporcionaron esencialmente los mismos hechos, sino en cuanto a sus respectivas interpretaciones una vez proporcionados los datos. Por supuesto, no le pedí a ninguno de ellos que me señalara, durante estas entrevistas, lo que consideraban que eran las diferencias entre su cultura y la de los latinos. Hice, por ejemplo, preguntas como, “¿qué pasa entre su gente cuando alguien muere?”. Fernando me proporcionaba casi siempre detalles un poco más minuciosos que Renaldo, y esto en sí mismo lo interpreto como resultado de las diferencias de origen y de la fachada montada algo inconscientemente por Renaldo y la honestidad ingenua de Fernando. Sin embargo, no hubo discrepancia en la información proporcionada por ambos hombres. Pero Fernando, al terminar su comentario en respuesta a una de mis preguntas, interpretaba invariablemente lo que había dicho de la siguiente manera: “Es muy diferente a como lo hacen los latinos, ¿no?” Renaldo, de manera igualmente invariable, terminaba sus comentarios con la siguiente interpretación no solicitada: “Es lo mismo que hacen los latinos, ¿no?”. Ante estas dos interpretaciones diametralmente opuestas de un mismo detalle etnográfico, ¿qué debe concluir el antropólogo con referencia a la pregunta “¿Qué consideran los nativos como comportamiento tradicional?”

La única respuesta es que, a la hora de decidir qué es lo que probablemente más se acerca a la visión nativa de la cultura tradicional, hay que recurrir al mayor número posible de informantes, y también hay que intentar saber todo lo posible sobre los antecedentes de cada uno de los informantes para poder evaluar con mayor precisión las declaraciones sobre la cultura tradicional. Esto, por supuesto, no es una revelación nueva o sorprendente para el antropólogo trabajando en el campo, pero tiene una relevancia especial para cualquier conceptualización de la cultura tradicional. El hecho de que informantes como Renaldo y Fernando se encuentren en la sociedad ngawbe es, por cierto, un fuerte indicio del alcance de la experiencia diferenciada y la respuesta al contacto cultural en la población en su conjunto.

Una perspectiva de la cultura tradicional también es pertinente para el problema de la construcción de modelos de sistemas sociales. La cultura tradicional, tal y como la conciben los nativos es, en muchos aspectos, una versión idealizada de la vida nativa. Por lo tanto, es probable que incorpore un conjunto de ideales que pueden constituir la base de un modelo estructural del sistema social. Sin embargo, es un arma de doble filo en este sentido, ya que en la medida en que la misma representa una idealización, no tiene en cuenta la gama de modos alternativos de comportamiento que se utilizan realmente.

EL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN



Como sección final de esta **Introducción**, deseo dar cuenta de la manera en que llevé a cabo mi investigación y de algunos de los problemas que encontré. Esto lo considero esencial para cualquier evaluación de los datos y las interpretaciones aquí contenidas.

La investigación en la que se basa este estudio se llevó a cabo en dos fases, una de investigación en la biblioteca y la otra de trabajo antropológico de campo. La mayor parte de la investigación en la biblioteca se realizó en las instalaciones de la biblioteca de la Universidad de Illinois y se llevó a cabo de enero a marzo de 1964, y de nuevo durante el verano de 1965, junto con los intentos preliminares de escribir partes de este estudio. El mes de mayo de 1964 lo dediqué a revisar las fuentes, que no estaban disponibles en la Universidad de Illinois, las que amablemente se pusieron a mi disposición en las instalaciones del Museo Nacional de Panamá y del Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá.

El período que va de junio de 1964 a mediados de abril de 1965 lo dediqué a la investigación de campo. Durante la mayor parte de este tiempo viví en el caserío de Cerro Mamita (*Mamandubidi*) en el distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, y recopilé la mayor parte de mis datos sobre los ngawbe (guaymíes occidentales) residentes en los diversos caseríos indígenas del distrito de San Félix. Hice breves visitas a otras zonas para recopilar datos comparativos adicionales, y un viaje a las plantaciones bananeras de la Chiriquí Land Company en la provincia de Bocas del Toro, cerca de la frontera con Costa Rica, para observar las condiciones de los guaymí que trabajan allí. También pasé algún tiempo en el pequeño pueblo de San Félix, que limita con el territorio ngawbe, hablando con los residentes latinos de la ciudad sobre los ngawbe y observando la interacción ngawbe-latina que tiene lugar allí. Pasé una semana en una finca cafetalera cerca de la ciudad de Boquete observando y hablando con los guaymí que trabajaban allí durante el corte de café, así como entrevistando a algunos que trabajan allí de forma permanente. Al final de la experiencia de campo, pasé otras dos semanas en la ciudad de Panamá con mi informante principal, en un esfuerzo por atar algunos cabos sueltos antes de mi partida a los Estados Unidos.

La literatura publicada sobre los guaymíes es escasa y poco esclarecedora. De hecho, es tan poco lo que se sabe que al salir al campo sólo esperaba recopilar información etnográfica general con un énfasis en los datos que me permitieran llegar a una conceptualización de la estructura social guaymí. Este énfasis fue dictado más por mis propios intereses que por las demandas de cualquier problema teórico claramente definido. Por lo tanto, los datos y las interpretaciones que se presentan aquí son en gran medida el resultado de lo que mis informantes y mis observaciones me enseñaron gradualmente sobre la sociedad guaymí, más que el resultado de problemas preconcebidos basados en el conocimiento existente sobre los guaymíes. De hecho, algunas nociones que había tenido sobre las características estructurales de la sociedad guaymí, basadas en una sugerencia de Johnson (1948b:245) de que los guaymíes eran matrilineales, tuvieron que ser abandonadas cuando se hizo evidente que no lo eran. Durante el trabajo de campo se encontraron numerosas dificultades. El terreno muy accidentado, la falta de cualquier red de transporte, salvo los senderos a pie y a caballo, el reducido número de asentamientos individuales y su amplia dispersión fueron factores que contribuyeron a la

dificultad de la recolección de datos. Por ejemplo, no era físicamente posible que un solo investigador, en el plazo de un año, recogiera muchos datos del censo de una población de más de 35,000 personas muy dispersas por un territorio montañoso y accidentado que abarca más de 2,000 millas cuadradas (5,180 kilómetros cuadrados)

En un principio, mi intención era alcanzar un buen dominio de la lengua ngawbe antes de comenzar las entrevistas intensivas. El hecho es que había mucha información que recoger y mucho que aprender, y pronto se hizo evidente que un conocimiento profundo de la lengua ngawbe no era esencial para la recopilación de datos sobre muchos temas. Como ocurre con muchos hombres ngawbe, la mayoría de mis informantes hablaban con fluidez el español, y gran parte de los datos deseados podían obtenerse realizando las entrevistas en esta lengua. Esto no quiere decir que todos los datos se recogieran únicamente en español, ya que había ciertos conjuntos de datos, como los relativos a la terminología del parentesco, en los que era indispensable un cierto conocimiento del ngawbere. Mi comprensión fue finalmente lo suficientemente buena como para poder entender los temas básicos de las conversaciones y, posteriormente, hacer preguntas significativas sobre lo que se había hablado.

Inicialmente, me percibieron como latino, lo cual creó dificultades. Debido a la larga invasión latina de las tierras guaymí, los ngawbe se resienten de la residencia de forasteros en su territorio. Por lo tanto, mis motivos fueron sospechosos desde el principio. Pronto, los que me conocían me eximieron de tales sospechas, pero varias veces durante las primeras semanas me preguntaron en un tono evidentemente hostil si era cierto que estaba limpiando la tierra y tenía intención de cultivarla. Como los ngawbe habían tenido poco contacto previo con etnógrafos, fue difícil disipar sus ideas erróneas sobre mis propósitos al estar allí.

Sin embargo, con el tiempo, mi residencia en la zona recibió la aprobación tácita incluso de los dirigentes del movimiento religioso nativo. Al final, incluso me invitaron a asistir a algunas de las reuniones religiosas. Esto indicaba un grado de aceptación que antes había descartado como inalcanzable después de una recepción hostil e incómoda (para mí) en una reunión religiosa en la que había aparecido como invitado.

Los ngawbe son extremadamente reacios a hablar de sí mismos con forasteros, salvo en los temas más triviales. Esta actitud puede ser el resultado de una larga y triste experiencia. Los ngawbe son conscientes de que muchos latinos los consideran sucios, salvajes ignorantes y ridiculizan abiertamente sus costumbres y creencias. Por estas razones mis primeros intentos de adentrarme en los misterios de su cultura se toparon con la renuencia y el silencio, y con la petición de que me fuera por donde había venido. Esta barrera se hizo aún más difícil de romper porque, durante el período de trabajo de campo, los guaymí estaban en medio de un movimiento religioso nativista. Los líderes de este movimiento intentaron inicialmente desalentar cualquier tipo de contacto con los no guaymíes.

Desde el punto de vista ngawbe, salvo raras excepciones, los indígenas son constantemente engañados en sus tratos económicos con los latinos. Así, durante los primeros meses, si daba un regalo a alguien e indicaba que no esperaba nada a cambio, se pensaba que era un tonto o un misionero; y si

indicaba que esperaba un favor a cambio, se despertaba inmediatamente la sospecha de que intentaba obtener una ventaja ilegítima en la transacción.

Cuando por fin pude demostrar que era de Estados Unidos, me enfrenté con otra serie de problemas. Aunque la mayoría de los ngawbe no tienen una idea exacta ni siquiera de la ubicación geográfica de Estados Unidos, han oído que es un país grande y rico en el que nadie es pobre, con un gobierno que proporciona ayuda sin restricciones a los pueblos oprimidos. Recibí muchas peticiones para comunicarme directamente con el presidente de mi gobierno e interceder por los ngawbe para que recibieran la ayuda (normalmente sin especificar el contenido, aunque algunos mencionaron alimentos y ropa) que no llegaba del gobierno panameño. Ninguna explicación de por qué no podía interceder por ellos fue suficiente, y mi negativa a atender tales peticiones no mejoró mi relación.

Sin embargo, cuando el trabajo de campo llegó a la mitad, mi presencia en la zona había sido generalmente aceptada por la mayoría de la gente y se había establecido una excelente relación con varias familias. La madre de mi informante principal me adoptó de manera informal y comenzó el proceso de enseñarme quiénes eran mis parientes y qué relación tenía con ellos. No hace falta decir que esto me ayudó a comprender la naturaleza y la función del parentesco entre los ngawbe.

Algunas familias aceptaron mi presencia, pero no respondieron a las preguntas sobre ciertos temas; otras toleraron de mala gana mi presencia, pero no mis preguntas. Unas pocas personas seguían sospechando que mis motivos podrían ser, de alguna manera no definida, perjudiciales para los intereses de ngawbe, pero la mayoría se había convencido de que yo era relativamente inofensivo. A partir de ese momento, mi presencia en las reuniones religiosas y políticas y en las reuniones para discutir casos legales no fue cuestionada por aquellos que me conocían y por la mayoría de los que sólo habían oído hablar de mí. En ocasiones se solicitaba mi opinión. Algunas personas llegaron a considerarme potencialmente útil para promover algunos de sus propios objetivos políticos y sociales. En este sentido, me temo que los he decepcionado.

Estas pocas palabras sobre las condiciones en las que se realizó el trabajo de campo sólo pretenden ser informativas y no apologéticas. Una aventura que a los pocos días parecía condenada al fracaso se convirtió en el transcurso de varios meses en una experiencia personalmente satisfactoria y científicamente gratificante.

Las técnicas empleadas para realizar el trabajo de campo fueron las habituales de observación participante, recopilación de datos genealógicos y censales, y entrevistas intensivas a personas seleccionadas que demostraron ser informantes dispuestos y capaces. Me gustaría comentar brevemente cada una de estas técnicas.

En los últimos años, algunos antropólogos han visto con recelo el valor de la participación real en las actividades sociales de los pueblos que estudian. Dudo seriamente que alguien, por muy alta que sea su competencia profesional como trabajador de campo, pueda mantener el distanciamiento de un no participante y ganarse con éxito la confianza de los ngawbe.

En el espacio de casi un año me las arreglé para seguir siendo peculiarmente inepto en el uso de un hacha o de un machete; pero lo intenté, y en lo que respecta a los ngawbe, el intento era casi tan importante como el logro real. Sólo después de haber compartido algunas de sus experiencias, mis amigos entre los ngawbe se sintieron seguros de que yo podía entender las cosas que les preocupaban y de que prestaría atención a sus problemas. No me excedí en este asunto de la participación. En efecto, muchas veces, después de pasar un día en compañía de un grupo de trabajo cooperativo limpiando la tierra para plantar, volvía a colocar mi machete bajo la paja de mi techo casi tan bien afilado como cuando lo había sacado por la mañana. De hecho, en un momento avanzado del trabajo de campo, cuando sugerí a algunos de mis parientes adoptivos que en realidad era bastante inútil en sus grupos de trabajo si se tenía en cuenta la ínfima contribución que hacía a la tarea en cuestión, me contestaron que eran muy conscientes de mis defectos, pero que simplemente disfrutaban de mi compañía y les gustaba tenerme junto a ellos “para hablar, porque hace que el trabajo vaya más rápido”. Este fue un cambio de actitud bastante llamativo con respecto a cómo me recibieron durante mis primeras semanas entre ellos, cuando me hicieron saber en varias ocasiones que mi presencia no era bien recibida.

Habiendo participado, por así decirlo, en varias juntas de trabajo, en un momento dado sugerí que los que me debían días de trabajo por los que yo les había dado podían pagar la deuda dándome datos por un día. Esta sugerencia me parece que fue bien recibida, ya que el peso de las obligaciones empezaba a ser incómodo, y ellos siempre consideraron que mi tipo de trabajo era mucho más fácil que el suyo.

Comprobé el grueso de los datos recogidos de los informantes mediante la observación y anoté las discrepancias. A continuación, pedí a los informantes que comentaran mis observaciones, sobre todo cuando éstas diferían de los relatos que habían proporcionado. No en todos los casos fue posible comprobar las declaraciones de los informantes mediante la observación real. Por ejemplo, no pude observar que una mujer concreta fuera la hija de la hermana de un hombre determinado. Para todos los datos genealógicos y la mayoría de los censos, tuve que confiar en la integridad de mis informantes y en la comprobación de la coherencia entre los relatos de los distintos informantes.

Renaldo, mi principal informante, practicaba la poliginia no-sororal durante mi estancia. Como vivía junto a él y pasaba tanto tiempo en su casa como en la mía, tuve la oportunidad de observar a diario el comportamiento de las personas en este tipo de hogares poligínicos. Pancho, otro de mis principales informantes, era un polígamo sororal, y pasé unos días en su casa observando la interacción entre sus dos esposas (antes de que la más joven muriera). Aunque una mañana temprano, después de una fiesta de *chicha* que duró toda la noche, se me proporcionó una breve demostración de técnicas de lanzamiento de palos y de baile, tuve que confiar en mis informantes para el relato que presento de la *balsería*. Este evento ha sido prohibido por *Mama Chi* y sus seguidores y no se ha celebrado desde 1961.

Para la recopilación de datos recurrí a varios informantes. No todos eran igual de buenos, ni me sirvieron por igual. En la figura 1, he clasificado a grandes rasgos a las personas a las que más recurrí como informantes primarios, secundarios y terciarios, en función del número de temas sobre los que aportaron datos, de la riqueza de su información y de la frecuencia de mis contactos con ellos; he

indicado su relación genealógica. Además, hubo una serie de personas con las que sólo hablé una o dos veces y que me proporcionaron datos sobre ellos mismos y sus familias, pero nada más. Otro grupo de personas, incluidos niños pequeños, con los que me llevaba bien y con los que observé y hablé en muchas ocasiones, no los clasifiqué como informantes en un sentido técnico porque mi relación con ellos fue siempre casual.

Seis hombres fueron mis principales informantes y constituyeron el núcleo de mi equipo, por así decirlo. Renaldo era mi compañero constante (aunque no estaba presente en las entrevistas con los demás a menos que se lo pidiera) y servía de intérprete cuando era necesario, así como de informante lingüístico principal. Los otros cinco estuvieron disponibles y fueron de gran ayuda siempre que se los necesité y acudí a ellos constantemente a lo largo del año. Es importante señalar que, aunque cinco de los seis nacieron en el mismo caserío (Cerro Mamita), sus lugares actuales de residencia se encuentran en siete caseríos distintos –Cerro Mamita, Caracol (una parte de Hato Jobo), Quebrada Chácara, Hato Loro, Cacicón y Hato Pilón– y cada uno de ellos pudo proporcionarme información detallada y comparable sobre los residentes de cada uno de estos caseríos. (En el apéndice se presentan algunos datos personales de cada uno de ellos).

Recurrí a informantes secundarios y terciarios para recopilar datos genealógicos, información sobre otros temas específicos y, a menudo, como comprobación independiente de los datos suministrados por los informantes primarios. Por último, cabe mencionar los datos cuantitativos utilizados en este estudio. La mayor parte de los datos cuantitativos presentados en los capítulos V y VII, así como las descripciones generales de la tenencia y los derechos de uso de la tierra, y la herencia de tierras y bienes muebles, que aparecen en otras partes de este estudio, se basan en la obtención de trece elementos de información.¹⁷ Estos datos se obtuvieron hacia el final del trabajo de campo de mis seis informantes primarios, cuatro de los informantes secundarios y un hombre (Ignacio) que no se aparece en la Figura I debido a la poca información que proporcionó.

En primer lugar, recurrí a los distintos informantes para obtener los trece datos sobre los varones casados que aparecían en las genealogías recopiladas anteriormente. A continuación, pedí a cada uno de los informantes que proporcionara datos similares sobre cada uno de los varones de su aldea de residencia, así como sobre cualquier otro varón que conociera bien. No pude recoger el conjunto

¹⁷ Estos datos son: (1) nombre, (2) lugar de nacimiento, (3) lugar de residencia, (4) propietario de la vivienda, (5) nombres de las esposas actuales y sus lugares de nacimiento, (6) nombres de las esposas anteriores, sus lugares de nacimiento y la causa de terminación del matrimonio (muerte, la mujer dejó al hombre, el hombre dejó a la mujer), (7) ubicación de las tierras cultivadas en la actualidad y naturaleza de los derechos de uso de las mismas, (8) ubicación de las tierras cultivadas en el pasado y naturaleza de los derechos de uso de las mismas, (9) otras tierras que nunca se hayan cultivado pero sobre las que existan derechos de uso y naturaleza de los mismos, (10) número de cabezas de ganado vacuno y equino que se posean, lugar en el que se encuentren y naturaleza de los derechos de uso de dichas tierras, (11) para cada matrimonio: (a) intercambio o no intercambio, (b) si es un intercambio, nombre de la mujer dada a cambio y nombre del hombre que la recibió como esposa, (c) si no es un intercambio, matrimonio por consentimiento de la mujer o de sus padres, (12) para los hombres que han tenido más de una esposa, ¿tuvieron dos o más en algún momento, (13) si una mujer obtenida a cambio dejó a su marido, se recuperó la mujer dada en pago, y si no, por qué no.

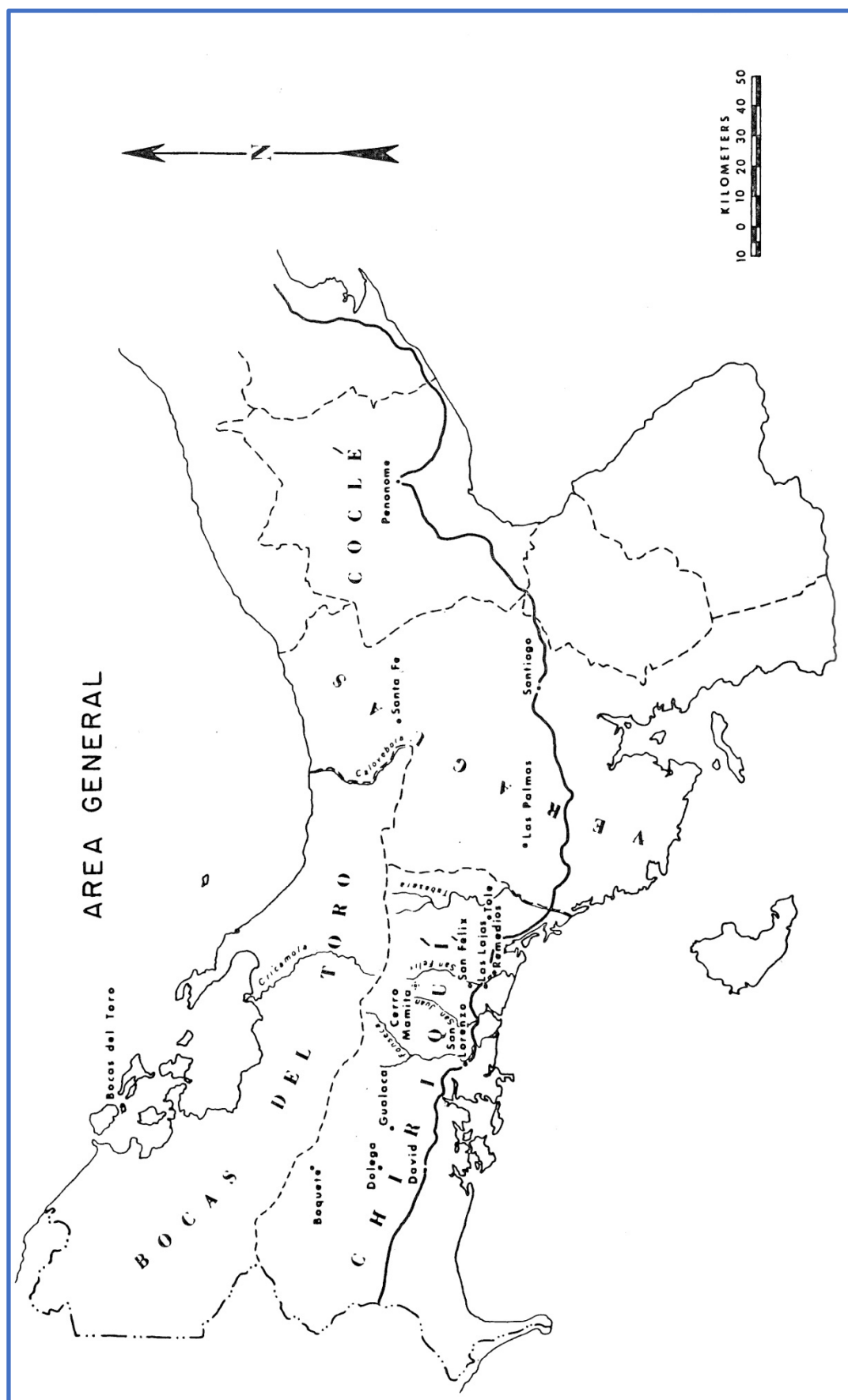
completo de datos sobre cada varón de la muestra porque, por ejemplo, a veces un informante conocía en detalle la historia matrimonial de un hombre, pero podía decirme poco sobre los distintos lugares en los que había formado la tierra o la naturaleza precisa de sus derechos de uso sobre un terreno concreto. Al analizar esta muestra, eliminé todos los casos en los que faltaban datos, estaban incompletos o en los que el informante había indicado dudas

Esta técnica de muestreo presenta al menos tres puntos débiles que deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar el uso que he hecho de la muestra y las conclusiones extraídas de ella. En primer lugar, obviamente habría sido preferible entrevistar personalmente a cada uno de los hombres de la muestra. Los factores de tiempo lo hicieron imposible. Además, muchas de las personas no habrían proporcionado los datos personalmente.

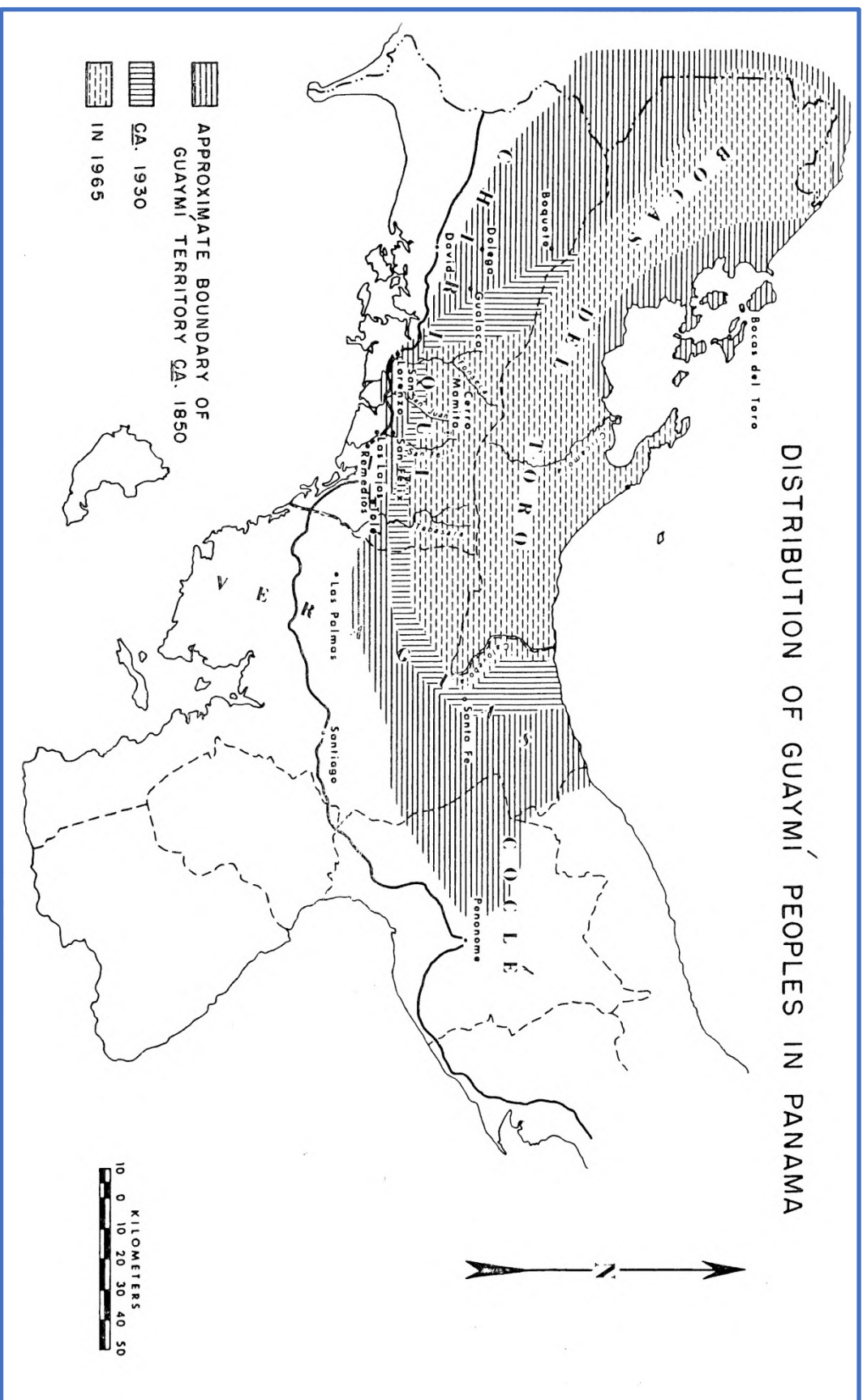
En segundo lugar, la muestra está orientada a los hombres. Es decir, pedí información sobre la historia marital de cada hombre que mis informantes conocían bien, pero no se pudieron obtener datos comparables sobre las mujeres que aparecían en la muestra como esposas actuales o anteriores de los hombres. Salvo en unos pocos casos, mis informantes sabían poco sobre las mujeres antes de su matrimonio con los hombres de la muestra, y aún menos sobre lo que había ocurrido con determinadas mujeres en los casos en los que dejaron a los hombres. Este tipo de información sobre las mujeres sólo aparecía en los casos en los que una determinada mujer había permanecido en el universo de la muestra casándose con otro hombre de la misma.

En tercer lugar, la muestra es oportunista. Es decir, recogí datos sobre las prácticas matrimoniales y de residencia de quienes estaban dispuestos a suministrarlos y sobre las personas que los informantes conocían bien. Desde el punto de vista estadístico, ésta es la debilidad más grave de la muestra, porque no se puede determinar la cantidad de sesgo en una muestra oportunista. La muestra proporciona información cualitativa sobre la presencia o ausencia de diversas prácticas, pero no se puede determinar con precisión hasta qué punto los porcentajes de la muestra de diversos tipos de comportamiento son característicos de toda la población guaymí en un sentido cuantitativo. Como medio para determinar la medida en que el comportamiento real se ajusta a los ideales de comportamiento, esta muestra es superior a un puñado de estudios de casos de personas, pero inferior a una muestra aleatoria simple, una muestra aleatoria estratificada o una muestra de conglomerados. Sería un problema interesante para futuras investigaciones intentar un muestreo aleatorio o de conglomerados de la población guaymí para ver cómo se compararían los resultados con los obtenidos con la presente muestra. En resumen, creo que los datos sobre varios aspectos del comportamiento contenidos en la presente muestra son reveladores de tendencias en la población, pero no definitivos.

Página intencionalmente en blanco



Mapa 1. El occidente de Panamá.



Mapa 2. Distribución de los guaymí, 1850-1965.

CONTEMPORARY (1965) DISTRIBUTION OF
GUAYMÍ LANGUAGES AND DIALECTS

Map showing the contemporary (1965) distribution of Guaymí languages and dialects in Panama. The map includes the following labels and features:

- Provinces:** BOCAS DEL TORO, CHIRIQUÍ, COCLÉ.
- Locations:** Bocas del Toro, Boquete, Dolga, Gualaca, Mamita, Cerro, David, San Félix, Lorenzo, Los Lejías, Tole, Remedios, Las Palmas, Santiago, Santa Fe.
- Dialects and Languages:**
 - BUKUETA
 - MURÍRE
 - NGAWBÉRE
 - MOVÉRE
- Scale:** KILOMETERS 0 10 20 30 40 50.
- North Arrow:** Indicated by a line with an arrow pointing upwards.

27

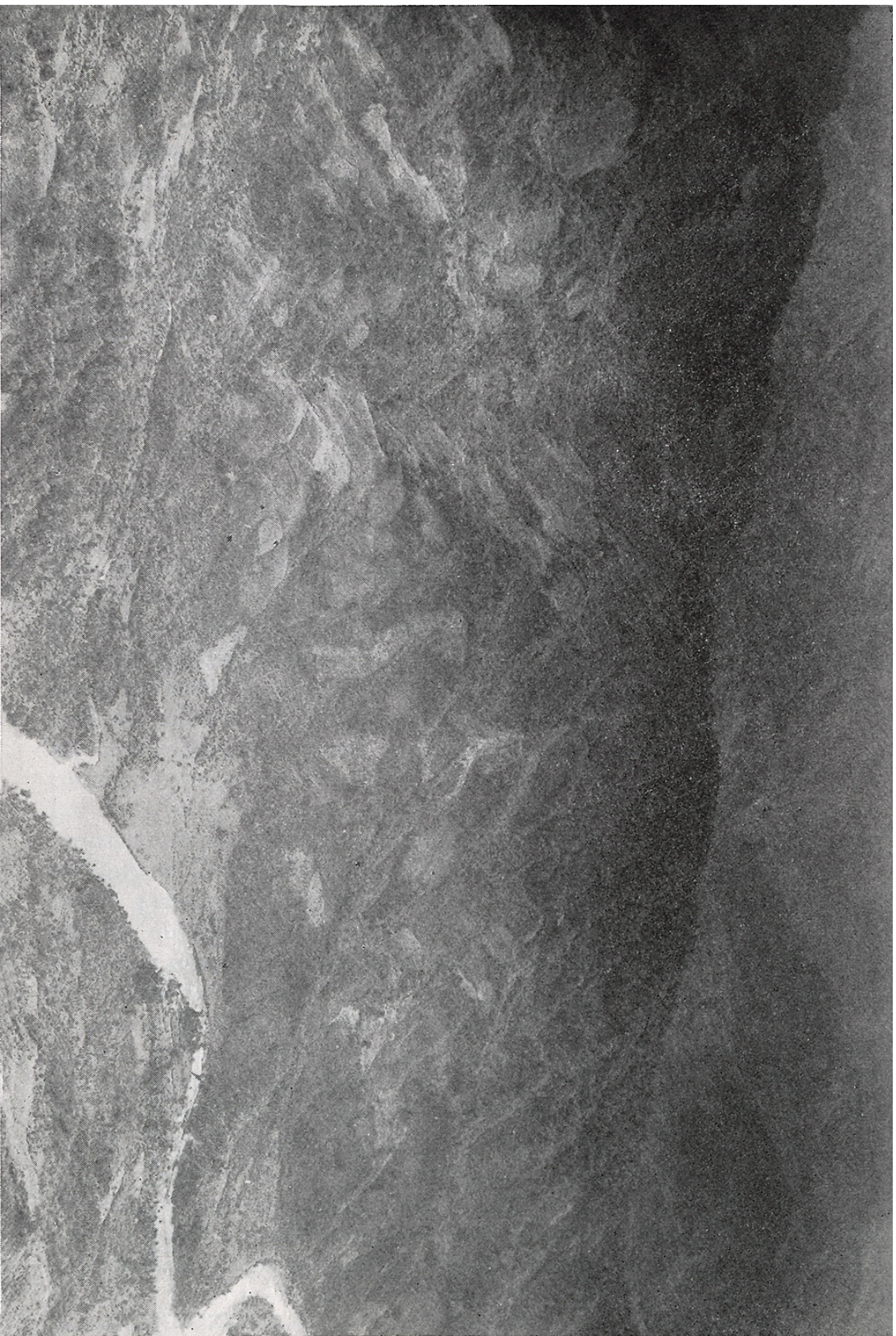


Lámina 1. Vista aérea del curso medio del río Cricamola, provincia de Bocas del Toro, que muestra el sobreuso de las tierras.



Lámina 2. Ancianos vestidos con ropa tradicional hecha en casa, excepto por la camisa del hombre a la derecha.

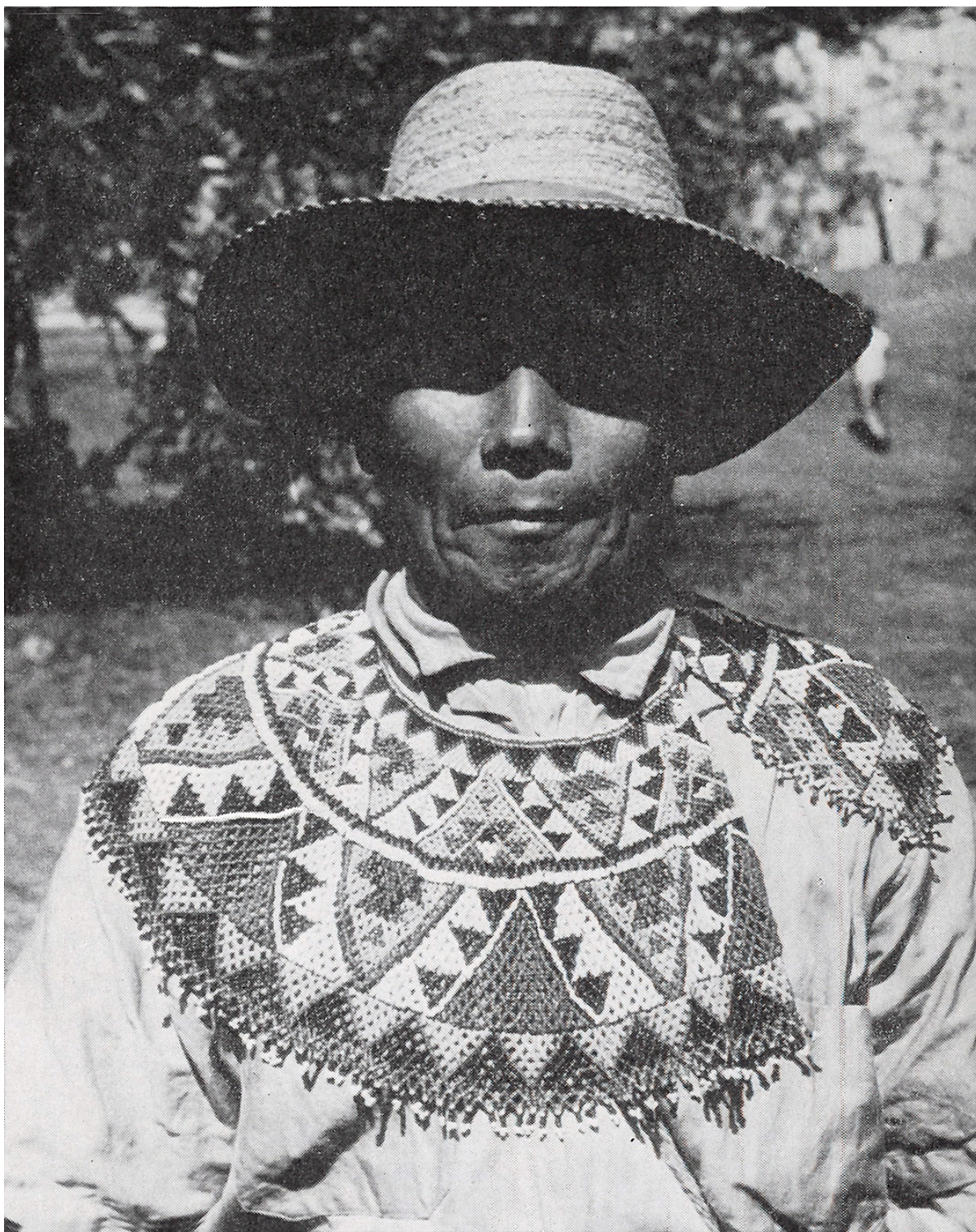


Lámina 3. Un hombre guaymí con la chaquira o collar de cuentas. Este adorno tradicional lo llevaban sólo los hombres antiguamente en ocasiones festivas y ceremoniales. Ahora también las mujeres lo llevan ocasionalmente.



Lámina 4. Escena doméstica durante la estación seca cuando los guaymí prefieren cocinar afuera de la casa. La mujer luce el típico vestido estilo abuela Hubbard.



Lámina 5. Un hombre guaymí.

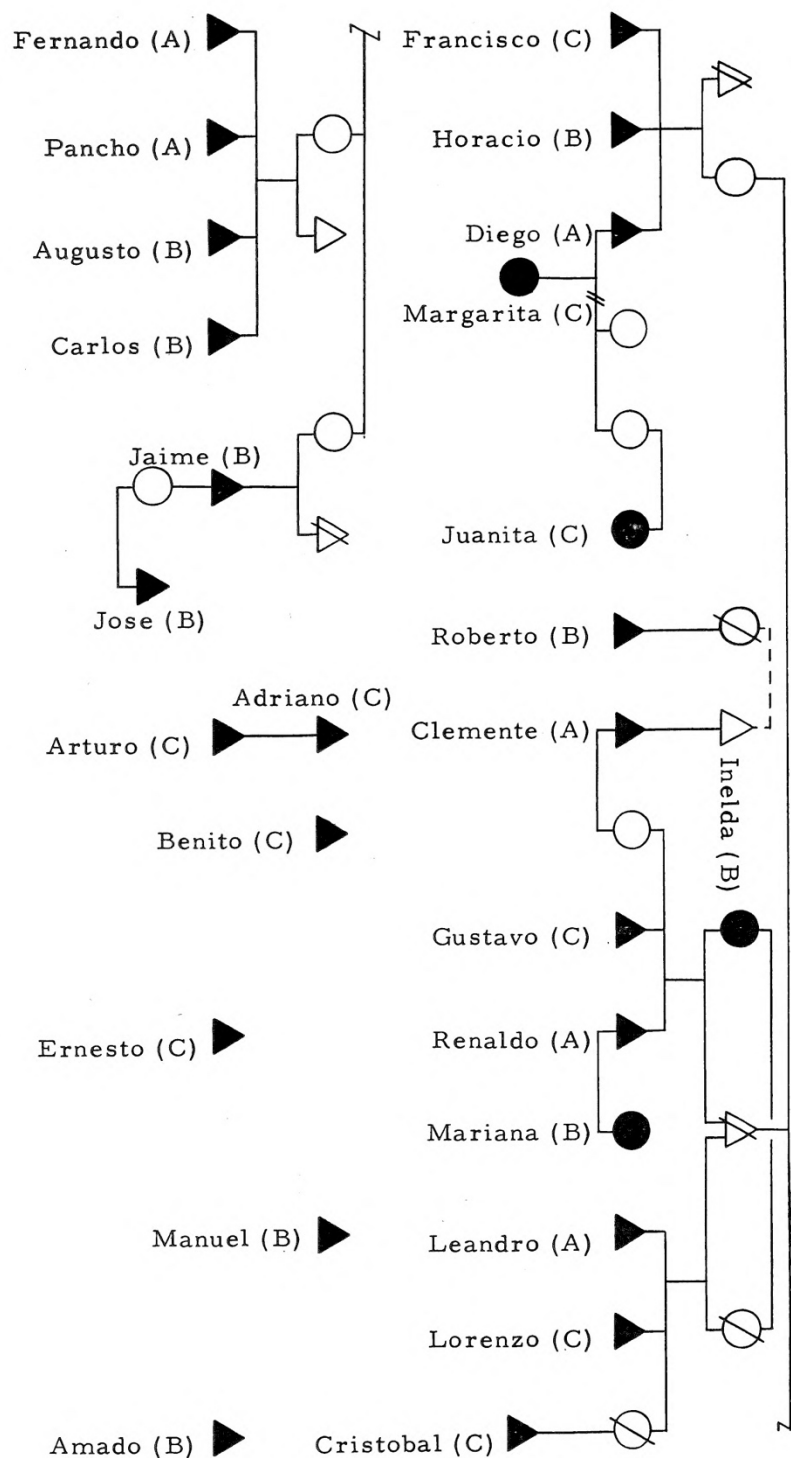


Figura 1. Relaciones genealógicas de los informantes primarios, secundarios y terciarios (símbolo sólido = informante; barra / = fallecido; doble barra // = divorciado; A = primario; B = secundario; C = terciario; línea discontinua = relación incierta; sin línea = relación desconocida).

Página intencionalmente en blanco

II

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

PRIMEROS ENCUENTROS



Colón y su tripulación fueron los primeros europeos que visitaron a los guaymí. Este primer contacto tuvo lugar en 1502, cuando, durante su cuarto viaje al Nuevo Mundo, Colón hizo varias pausas en la costa caribeña de la actual provincia de Bocas del Toro. Desgraciadamente, salvo una indicación sobre el patrón de asentamiento y una descripción muy ambigua de la composición de las familias, el relato de Fernando Colón sobre este breve paréntesis en el viaje de su padre no es muy esclarecedor. Todo lo que podemos determinar es que los guaymí de las laderas del norte (y podemos deducir que los de las laderas del sur también) vivían en pequeñas aldeas dispersas como lo hacen hoy. Con toda probabilidad, practicaban una forma de residencia virilocal, pero de esto no podemos estar seguros.¹

Durante más de 100 años después de la breve incursión de Colón, hay muy pocos relatos de visitas a los guaymí, aunque es muy poco probable que los buscadores europeos de riquezas y de almas los hayan dejado a su suerte durante todo ese tiempo.² Los relatos de las expediciones de Espinosa de 1519 (Espinosa 1892) y 1521 (Espinosa 1873) son una amplia indicación de la considerable actividad en la zona costera al sur y al este del territorio guaymí a principios del siglo XVI. Se desconoce cómo y en qué medida estas incursiones afectaron a los guaymí. Como mínimo, puede haber habido una oleada de refugiados costeros. Probablemente sea justo decir que el contacto fue intermitente durante el siglo XVI, y a menudo indirecto en lo que respecta a los grupos de las montañas del interior.

ORGANIZACIÓN SOCIAL DESDE EL SIGLO XVII EN ADELANTE



Por falta de documentación, es imposible saber cómo era la sociedad guaymí inmediatamente después de la conquista. Si las inferencias se basan en la evidencia arqueológica y en alguna documentación histórica (los registros de las dos expediciones de Espinosa) de las áreas costeras al sur y al este de las montañas de Chiriquí, entonces se puede sugerir que hubo alguna división de la riqueza y estratificación social entre los guaymí en tiempos protohistóricos. Sin embargo, como Johnson (1948a) correctamente apunta, no hay pruebas de que los pueblos al este y al sur de las montañas de Chiriquí fueran guaymí. Los datos arqueológicos directos de la zona montañosa de Chiriquí al este del volcán Barú son prácticamente inexistentes.

¹ La documentación para esto y las observaciones sobre la organización social en la siguiente sección se pueden encontrar en Young (1968: 91-109) y Young (en prensa).

² Sosa y Arce (1911) y Peralta (1883) citan documentos de la segunda mitad del siglo XVI que mencionan a los guaymí. No he tenido la oportunidad de examinar estos documentos.

Existe un relato etnográfico sobre los guaymí, el cual es bastante bueno y que data de unos 100 años después del primer contacto español. De este relato se puede deducir que muchos de los rasgos de la organización social guaymí que están presentes en la actualidad estaban presentes de forma similar a principios del siglo XVII. Los relatos posteriores pueden interpretarse como una indicación de la continuidad de estas características desde el siglo XVII hasta el presente – aunque estos relatos no están exentos de ambigüedad. Todos los primeros indican que los guaymí eran principalmente agricultores, pero que la caza y la pesca eran también actividades importantes para la subsistencia. Los bienes se intercambiaban mediante un sistema de trueque. Aunque el cacao era (y es) un elemento muy importante en las prácticas mágico-religiosas de los guaymí, al parecer nunca se convirtió en un medio de intercambio estándar, como ocurrió en otras partes de Mesoamérica.

La introducción de cultivos del Viejo Mundo, sobre todo el arroz y el banano, ha hecho que se abandonen algunos de los cultivos tradicionales, pero no el maíz. La introducción de animales de granja, junto con el agotamiento gradual de los animales de caza, ha reducido la importancia de la caza y la pesca en la mayoría de las zonas. Desde la época de la conquista, la agricultura de subsistencia ha seguido siendo el pilar del sistema económico guaymí.

Toda la evidencia indica que el patrón de asentamiento en el área montañosa de Chiriquí siempre ha sido el de pequeñas aldeas muy dispersas. Mientras que hay evidencia de que algunos pueblos y centros ceremoniales de tamaño bastante grande existieron a lo largo de los cursos inferiores de los principales ríos en las provincias de Coclé y Veraguas y en la península de Azuero en tiempos prehistóricos (Lothrop 1937, 194z, 1950; Ladd 1964), en la actualidad no hay evidencia, arqueológica o histórica, de que los pueblos aborígenes hayan existido en las montañas del occidente de Panamá. De hecho, un estudio superficial de una parte del distrito de San Félix, Chiriquí (realizado por el autor durante el curso de sus investigaciones etnográficas), indica que los habitantes aborígenes del área vivían de la misma manera altamente dispersa que se observa en los guaymí contemporáneos ¿Hay alguna evidencia de que el patrón de asentamiento nativo en la región haya cambiado, incluso temporalmente, en tiempos históricos? Excluyendo los pueblos de misioneros, la respuesta es negativa.

Cristóbal Colón, durante su cuarto viaje al Nuevo Mundo en 1502, navegó por la actual costa caribeña de las provincias de Bocas del Toro y Veraguas. En el relato de Fernando Colón sobre el viaje de su padre, éste observa que los guaymí que habitaban las laderas del norte de la cordillera vivían en una forma realmente dispersa (Lothrop 1950: 6). Sobre la base de las afinidades lingüísticas y culturales sugeridas, se puede inferir que lo mismo ocurría con los grupos guaymí que vivían en las laderas del sur, detrás de la planicie costera del Pacífico. De nuevo, a principios del siglo XVII encontramos el mismo patrón de asentamiento disperso al que se refiere Fray Adrián de Ufeldre (168z: 1 3a, 21a).³

³ Hay pocas dudas de que Fray Adrián trabajó entre los guaymíes de la vertiente norte, y no en la zona del río Tabasará de Veraguas como sugiere Lothrop (1937). No se conoce la zona precisa de sus actividades más intensas. Mendizábal de Cachafeiro y Zentner (1964: 38) sugieren que la *Provincia del Guaymí* a la que se refiere Fray Adrián era el Valle de Miranda. El mismo Fray Adrián dice: “*La Provincia del Guaymí* dista veinticuatro o veintiséis leguas de la ciudad de Nuestra Señora

Fray Blas José Franco indica que a finales del siglo XVIII los guaymí seguían viviendo de forma dispersa y sin poblados (1882: 12). Pinart visitó a los del río Cricamola y del valle de Miranda (Bocas del Toro) en 1883 y recorrió el territorio guaymí de la provincia de Chiriquí en el viaje de regreso del río Cricamola a David. Su descripción del patrón de asentamiento coincide con los citados anteriormente para períodos tempranos (Pinart 1885: 442). En la década de 1930, Johnson (1948b: 234) halló que los guaymí de la vertiente sur se asentaban de manera muy dispersa y sin aldeas. Yo encontré el mismo patrón de asentamiento disperso en 1964-1965. La primera mención del patrón de residencia guaymí la hace Colón, quien dice que había unas treinta personas en la casa de Quibio (al que se refiere como “cacique”), incluyendo a las esposas e hijos de Quibio y “otros hombres notables” (Lothrop 1950: 6a). Hay que admitir que esta mención no arroja mucha luz sobre la residencia. Pero si asumimos, y más tarde demuestro que esto es razonable, que algunos de estos “otros hombres notables” eran hermanos de Quibio, mientras que otros eran los hijos casados, entonces se puede inferir que en el momento del contacto español la virilocalidad estaba presente como un patrón de residencia post-marital.

Fray Adrián nos dice que a principios del siglo XVII un hombre vivía con su esposa mayor y pasaba al menos una parte del año en las casas de los padres de sus otras esposas, hasta que traía a todas sus esposas a vivir a su propia casa (1682: 9b-10a). Desgraciadamente, Fray Adrián no especifica si la casa del hombre estaba situada en tierras de sus propios padres o en las de los padres de su primera esposa. Es interesante notar, sin embargo, que la descripción de Fray Adrián de un hombre que reside durante una parte del año con esposas que todavía vivían en sus hogares natales corresponde al período de *servicio de la novia* o *servicio nupcial*⁴ encontrado entre los guaymí contemporáneos y posiblemente a la práctica presente de residencia bilateral. Asumiendo que la correspondencia de este rasgo de residencia entre el siglo XVII y la época contemporánea implica la correspondencia de otros rasgos del patrón de residencia también, podemos inferir que es al menos una fuerte posibilidad que la residencia post-marital del siglo XVII estuviera basada en un ideal virilocal.

A finales del siglo XVIII Fray Franco indica que los guaymí con más de una esposa tenían una casa separada para cada esposa y sus hijos (Pinart 1882: 1 r). Estas casas de las co-esposas estaban al parecer cerca unas de otras, formando un pequeño caserío. Esto corresponde a una etapa del ciclo de desarrollo del grupo doméstico que se encuentra entre los guaymí contemporáneos y que se denomina hogar materno (ver p. 157). Pinart no menciona nada sobre las prácticas de residencia post-marital de los guaymí a finales del siglo XIX.

de Los Remedios, gobernación de Veraguas, aguas que desembocan en el mar del Norte [Caribe], frente al Escudo de Veragua [una isla de la costa]” (1682: 2a). Por lo tanto, la mejor suposición sobre la ubicación de Fray Adrián es la zona del Valle de Miranda-Río Cricamola. No cabe duda de que Fray Adrián también conocía a los guaymí de la vertiente sur. Por cierto, las referencias en la literatura a Fray Adrián de Santo Tomás y Fray Adrián de Ufeldre se refieren al mismo sacerdote.

⁴ N. del T.: “El servicio de la novia [o servicio nupcial] se ha descrito tradicionalmente en la literatura antropológica como el servicio prestado por el novio a la familia de la novia como un precio por la novia o como parte de uno (...) Los modelos de servicio y riqueza de la novia enmarcan las discusiones antropológicas sobre el parentesco en muchas regiones del mundo.” (<https://hmong.es/wiki/Marital>).

Alphonse, quien comenzó a vivir entre los ngawbe en 1917, indica un patrón que debemos denominar uxorilocal: “El hombre presta su servicio a perpetuidad a los padres de la muchacha. Se traslada a su casa y es su sirviente” (1956: 121).

Mis observaciones en 1964-1965 entre los ngawbe sugieren una interpretación diferente. Que Alphonse haya observado realmente esta forma de residencia no es lo que cuestiono; mis datos también muestran que la residencia uxorilocal se da. Pero la afirmación de Alphonse implica que la residencia el servicio nupcial uxorilocalmente representa no sólo una regla ideal, sino también una práctica invariable. Mis datos más recientes muestran que la regla ideal es la virilocalidad y que la uxorilocalidad representa sólo un pequeño porcentaje de todos los casos (véase el cuadro 15, p. 97). Se puede inferir del relato de Johnson (1948b) que en la década de 1930 el patrón de residencia de los ngawbe (los “guaymí del sur” de Johnson) era virilocal.

Las fuentes, a excepción de Alphonse, no nos proporcionan ninguna afirmación clara sobre los ideales guaymí de residencia post-marital o sobre la posible gama de alternativas en la práctica real. Sin embargo, tengo la impresión de que los guaymí han tenido alguna forma de regla de residencia unilocal desde al menos principios del siglo XVII. Se sugiere que los diversos patrones de residencia postnupcial que se han atribuido a los guaymí constituyen una clase universal de alternativas, más que cambios en sus prácticas de residencia a través del tiempo. Se sugiere además que las variaciones en los hechos presentados en las diferentes fuentes posiblemente representan la observación de diferentes etapas en el ciclo de desarrollo del grupo doméstico guaymí, ya que estas variaciones corresponden a etapas en ese ciclo de desarrollo.

No es posible asegurar la antigüedad de los patrones contemporáneos de residencia postmarital, pero se sugiere que los patrones actuales son probablemente similares a los aludidos en las fuentes documentales. Los relatos populares guaymí actuales que mencionan la residencia idealizan la virilocalidad. No encontré ningún relato popular que idealizara otra forma de residencia. Si uno está dispuesto a conceder que la tradición oral contiene algunos vestigios de verdad histórica, es posible sugerir que la virilocalidad es un ideal antiguo entre los guaymí, aunque los pocos documentos disponibles no lo dejen claro.

Las fuentes indican la presencia, desde el contacto hasta la época contemporánea, de varias costumbres relacionadas con el matrimonio, como los compromisos matrimoniales de las mujeres, el levirato, el sororato, la poliginia sororal y no sororal, la evitación de los parientes políticos y las obligaciones con los parientes afines.

Colón (sup., p. 27) menciona la práctica de la poliginia. Fray Adrián habla de la poliginia, el matrimonio por acuerdo de los padres (incluidos los esponsales infantiles de las niñas), el servicio nupcial obligatorio, el levirato, el sororato y los parámetros del incesto, aunque es obvio que entendió mal este último, probablemente porque desconocía el rango de referencia de los términos de parentesco guaymí (1682: 8a, 9a, 9b, roa). Su relato se corresponde estrechamente con las prácticas actuales.

En el relato de Fray Franco sobre los guaymí a finales del siglo XVIII nada indica cambios significativos en las prácticas matrimoniales desde la época de Fray Adrián (Franco 1882:11).

Pinart, durante su visita a los guaymí en 1883, señala que una muchacha es casadera desde la pubertad, que no hay una ceremonia matrimonial especial, que hay un servicio nupcial, que las mujeres son bien tratadas, el adulterio es raro y la poliginia existe, pero no es muy común (1885:444-445).

En cuanto a las costumbres matrimoniales guaymí de principios del siglo XX, Alphonse (1956:120-121) afirma que las mujeres pueden ser objeto de trueque a cambio de bienes o de un servicio perpetuo, y señala las prácticas del matrimonio por intercambio, la evitación de la familia política y la poliginia.

Johnson (1948b) menciona la práctica de la poliginia y la supuesta ilegalidad pero frecuente ocurrencia del divorcio, y señala que, cuando una mujer deja a un hombre, su nueva pareja debe compensar al anterior marido. Johnson también afirma que el matrimonio con la primera esposa suele ser formal (aunque no proporciona detalles que indiquen cuál es la naturaleza de los aspectos formales) y que las esposas adicionales pueden obtenerse por matrimonio (formal) o por compra. Cabe señalar aquí, en vista de las declaraciones tanto de Johnson como de Alphonse sobre la compra de esposas, que mis propios informantes negaron enfáticamente que fuera posible ahora o en el pasado (dentro de los límites de sus recuerdos —y algunos tenían más de cincuenta años—) comprar mujeres como esposas. Dado que los padres de algunos de mis informantes procedían del distrito de Tolé, donde trabajaba Johnson, me inclino a cuestionar la existencia de la compra de esposas entre los ngawbe. Ninguna de las fuentes históricas anteriores menciona esta práctica. Sin embargo, muchos latinos creen que la práctica existe. Es sin duda un posible desarrollo de la entrada de ganado y cerdos a través del contacto con los latinos; pero no es de ninguna manera un resultado necesario o predecible, y aparentemente no ocurrió en el caso ngawbe.

La considerable continuidad de las costumbres guaymí relacionadas con el matrimonio está indicada porque el matrimonio por acuerdo de los padres, los esponsales infantiles de las niñas, la poliginia sororal y no sororal, el sororato, el período de servicio nupcial, la evitación de los parientes políticos y las obligaciones con los parientes afines son características presentes en la organización social guaymí contemporánea.

En la actualidad, el intercambio de hermanas (o, como alternativa, de hijas de hermanas) es la forma ideal de matrimonio y se practica con frecuencia. Sólo Alphonse menciona específicamente esta costumbre. También en este caso, si nos remitimos a la tradición oral, la práctica del intercambio simétrico de mujeres para formar una alianza entre dos grupos de parientes está idealizada en los relatos populares guaymíes y, por tanto, es posible que tenga una antigüedad considerable. Ningún relato popular actual tiene motivos que idealicen otra forma de alianza. Todos los documentos disponibles son vagos en cuanto a los detalles de la organización política de los grupos guaymí en el momento de la conquista y en las décadas posteriores. Johnson (1948b) y Lothrop (1950) se basan en gran medida en los relatos de las dos expediciones militares de Gaspar de Espinosa (1873, 1892), de los que deduce que, en el momento del contacto, los guaymí tenían cacicazgos bajo la dirección de jefes que eran asesorados por un consejo, y que, en determinadas circunstancias, sobre todo con fines

bélicos, varios cacicazgos podían consolidarse temporalmente bajo la dirección de un individuo particularmente poderoso. Los relatos de las expediciones de Espinosa son, en su mayoría, descripciones de la organización sociopolítica indígena encontrada en el siglo XVI en las llanuras de las provincias de Coclé y el oriente de Veraguas y en la península de Azuero.

El desarrollo de pueblos grandes en estas regiones costeras fue probablemente estimulado por la presencia de abundantes recursos marinos en la costa del Pacífico de Panamá. Estos recursos siguen siendo relativamente abundantes en la actualidad, después de muchos años de pesca comercial. Seguramente eran aún más abundantes antes del contacto europeo. En los años buenos, la riqueza combinada del mar y la tierra habría sido suficiente para mantener el gran centro urbano de un cacicazgo y sus aldeas satélite circundantes; pero en los años malos, por ejemplo, cuando los recursos del mar no eran abundantes, probablemente se dependía más de la base agrícola. Si los recursos resultaban a veces inadecuados para mantener a la población dependiente de los pueblos, los intentos de apropiarse de los recursos de otros cacicazgos mediante la guerra y la conquista eran probablemente algo habitual. La mejora de los métodos agrícolas, que permitía un uso más intensivo de la tierra, podría haber aliviado la presión de una población dependiente cada vez mayor sobre la base de recursos. Pero, aparentemente, no se desarrollaron en la zona métodos tecnológicamente más avanzados que el simple cultivo *swidden*. Así pues, las guerras entre regiones políticas podrían haberse desarrollado como consecuencia de la creciente presión demográfica cuando la producción estaba limitada por la tecnología existente. En cualquier caso, los relatos de las expediciones de Espinosa indican que los cacicazgos de la zona de la bahía de Parita-Coclé-Azuero no eran ciertamente ajenos a la guerra cuando los españoles llegaron al lugar.

Como señala Johnson (1948a), no hay pruebas de que los pueblos costeros de esta zona fueran grupos guaymí. Y sea que fueran guaymí o no, en la actualidad no hay buenas pruebas que indiquen que el posible alcance y duración del control político que los cacicazgos costeros pudiera haber ejercido sobre los grupos guaymí de la montaña al norte y al occidente. Aunque es razonable suponer que existieron relaciones comerciales y quizás otros contactos y alianzas, al menos temporales, entre los guaymí de la montaña y los habitantes de la llanura costera, parece poco probable que los pueblos de la montaña gozaran del mismo alto nivel de organización política encontrado entre los pueblos de la costa.

Se sugieren dos hipótesis: en primer lugar, que los guaymí de la montaña eran, en general, políticamente independientes de los cacicazgos de la costa; y, en segundo lugar, que los guaymí de la montaña representaban un sustrato agricultor amplio y parcialmente integrado en los cacicazgos de la costa. La solución a este problema debe aguardar nuevas pruebas. Sin embargo, parece poco probable que los guaymí estuvieran, como sugiere Johnson (1948a: 246), organizados en una especie de estado feudal. Incluso si esto fuera cierto para una parte de la zona costera del Pacífico, es poco probable que los pueblos que ocupaban las montañas de Chiriquí estuvieran efectivamente integrados en este sistema. En el caso de la zona montañosa, lo escarpado del terreno, el patrón de asentamiento disperso, la ausencia de pueblos o aldeas incluso de carácter estacional, y la relativa simplicidad de la mayoría de los aspectos de la cultura, son argumentos en contra del alto nivel de integración política que representa un estado feudal.

El relato de Colón sólo menciona a los jefes y a otros hombres importantes y no proporciona ningún detalle sobre la organización. Las aseveraciones de Colón podrían referirse tanto al ejercicio de la autoridad jurisdiccional por parte de un anciano sobre un grupo de parientes como al ejercicio de la autoridad política sobre un grupo más amplio de no parientes.

Fray Adrián aclara que a principios del siglo XVII los guaymí estaban organizados en pequeños cacicazgos, enumerando los nombres de siete caciques: Borosi, Yebeque, Monugo, Menena, Baga, Medi y Negri (1682: 24a). Al parecer, este comentario se refiere únicamente a los cacicazgos de la zona del valle de Miranda y del río Cricamola. También señala que cada cacique tenía un ayudante, llamado *cabra*, que era su segundo en el mando y su lugarteniente en tiempo de guerra (1682:24b); y que los caciques sólo eran tales de nombre en tiempos de paz, pero eran obedecidos en tiempos de guerra (1682:23b). No había funcionarios que castigaran a los infractores; los agraviados debían resolver el asunto por sí mismos (1682:23b).

El relato de Fray Franco indica que a finales del siglo XVIII los cacicazgos se habían desintegrado (1882:10). Dado que otras evidencias sugieren que el sistema de cacicazgos funcionaba principalmente como un recurso en tiempos de guerra, puede ser que Franco esté describiendo la naturaleza muy poco estructurada de la organización política guaymí en tiempos de paz. En la época en que Franco escribió, la guerra, a excepción de las incursiones ocasionales de los mosquitos, había cesado.

Para la época de Pinart, 1883, encontramos a los guaymí hablando de jefes supremos o reyes. Las breves observaciones del propio Pinart sugieren que la idea de un jefe supremo era resultado de la influencia española y no una parte conceptual del sistema político indígena (1885:442). Alphonse no dice nada sobre la organización política guaymí a principios del siglo XX. Las observaciones de Johnson ya se discutieron.

Como resultado del deseo español de poner a los guaymí bajo la tutela de su sistema legal, el sistema nativo de pequeños cacicazgos fue suplantado, a la fuerza, por un sistema de gobernadores nativos designados. No se sabe con exactitud cuándo ocurrió esto, aunque aparentemente fue antes de finales del siglo XIX. La unidad política sobre la que regían los gobernadores no parece haber cambiado mucho con respecto al sistema de cacicazgos. Pero mientras que los caciques sólo tenían una autoridad nominal en tiempos de paz y sólo podían ejercer un control efectivo sobre sus súbditos en tiempos de guerra, los gobernadores fueron investidos por los españoles con autoridad civil. Es este sistema de gobernadores el que mis propios informantes recordaban y consideraban como el sistema tradicional guaymí, en contraposición al actual sistema de corregidores, aunque ni ellos ni los informantes latinos pudieron proporcionar detalles precisos sobre el funcionamiento del sistema de gobernadores. Hay muy poca información disponible sobre la estratificación social intra e intergrupala entre los guaymí en el momento de la conquista y posteriormente. El dominio de cualquiera de los pequeños cacicazgos sobre uno o más de los otros era aparentemente algo temporal que dependía de la suerte de la guerra. No hay pruebas de que estas pequeñas unidades sociopolíticas estuvieran ordenadas jerárquicamente en un sentido absoluto o duradero. Por lo tanto, parece que la estratificación intergrupala estaba ausente entre los grupos guaymí.

Lothrop (1950), basándose de nuevo en los relatos de las expediciones de Espinosa, sugiere que la estratificación intragrupal era tripartita, compuesta por élites, plebeyos y esclavos, siendo estos últimos cautivos de guerra. Fray Adrián menciona la presencia de esclavos entre los guaymí de la montaña a principios del siglo XVII (1682:10b), y en otros lugares habla de caciques y sus lugartenientes. De esto se puede inferir que los guaymí de la montaña estaban, al igual que los habitantes de la costa al sur y al este, organizados en un sistema de tres clases – élite-plebeyos-esclavos. Sin embargo, no se pueden hacer inferencias más específicas. No sabemos cuáles eran los criterios de pertenencia a una clase. No sabemos si la pertenencia se atribuía o se conseguía. Sabemos que los esclavos eran cautivos de guerra, pero no sabemos si los hijos de los esclavos también lo eran. No sabemos si era posible que los plebeyos alcanzaran el estatus de élite.

Los relatos posteriores al siglo XVII no mencionan un sistema de clases ni la presencia de esclavos. Hoy no existe un sistema de clases bien definido entre los ngawbe. Ciertos hombres son considerados importantes por sus conocimientos y su delicadeza para manejar situaciones difíciles. Estos hombres no son necesariamente corregidores. Su posición de importancia se consigue en gran medida y sólo puede considerarse hereditaria en el sentido de que si un hijo tiene las habilidades de su padre, probablemente le sucederá en la posición de respeto e importancia de su padre en la sociedad.

Entre paréntesis, es interesante observar que la única palabra para “esclavo” en la lengua ngawbe actual es un derivado directo del español (klabure = esclavo). De ello podría deducirse que los esclavos, en el sentido moderno del término, nunca fueron reconocidos como una clase distinta en la sociedad guaymí.

DEMOGRAFÍA HISTÓRICA DEL OCCIDENTE DE PANAMÁ



Antes del censo de 1930, casi no se dispone de buenas estimaciones sobre la población guaymí del occidente de Panamá. Varios estudiosos (Sosa y Arce 1911; Rosenblatt 1954; Dobyns 1966) han ofrecido estimaciones de población del período de la conquista y posteriores para Panamá y Centroamérica en conjunto; pero para los guaymí específicamente, las primeras cifras de población son las de Pinart. Él estima que “los indios guaymíes son hoy [1883] unos 4,000, con más de 3,000 viviendo en el Valle de Miranda ... “ (1885: 437). La estimación de Pinart para el Valle de Miranda en 1883 es probablemente bastante precisa. Parece haber subestimado el total de la población guaymí de la época, pero quizás su estimación total no es tan increíblemente baja como podría parecer a primera vista. Si utilizamos la cifra de Pinart de 4,000 personas como base y asumimos una tasa de crecimiento del 30 por ciento cada diez años, llegamos a una población total guaymí de unos 32,660 para 1963. Esto no está muy lejos de la cifra de 35,867 que da el censo panameño de 1960. Incluso teniendo en cuenta los descensos temporales debidos a enfermedades epidémicas durante el período 1883-1963, y considerando que parte de la población guaymí pasó a contarse como latina durante el mismo período, podemos deducir que la población guaymí en la época de Pinart probablemente no superaba los 8,000 habitantes.

Las únicas cifras disponibles sobre la población indígena del occidente de Panamá son las de los censos panameños de los años 1930, 1940, 1950 y 1960. Estos datos se presentan en la Tabla 3. Las cifras de los dos primeros períodos no son muy fiables, ya que son sólo estimaciones y no los resultados de un censo casa por casa. La estimación del censo panameño de la población guaymí de la provincia de Chiriquí en 1940, en vista de las tendencias evidentes de las cifras de las dos provincias adyacentes, debe rechazarse por inexacta. Una estimación más razonable sería de unos 12,000 habitantes. Se puede sugerir, aunque no se puede probar con los datos disponibles, que los guaymí han crecido en número desde aproximadamente 1800. Sobre la base del trabajo de Rosenblatt, parece que este ha sido también el caso de la población indígena de América Central en su conjunto.

Provincia	Año			
	1930	1940	1950	1960
Bocas del Toro	5,103	6,574	9,147	12,629
Chiriquí	9,851	19,135	14,288	19,946
Veraguas	1,207	1,476	1,998	3,292
Total	16,161	27,185	25,433	35,867

Cuadro 3. Población indígena del occidente de Panamá por provincia, 1930-1960.

Los datos demográficos sobre la población no indígena de la región son importantes para comprender los efectos del contacto cultural sobre una población indígena. Las cifras sobre el aumento bruto de la población no indígena en lo que hoy es la República de Panamá muestran un incremento constante de 71,888 personas en 1793 (Sosa y Arce 1911:176) hasta 1,013,354 en 1960 (*Censos Nacionales de 1960*). Pero nuestro interés específico es el occidente panameño.

La información disponible sobre la colonización del occidente panameño antes del año 1900 es limitada. Todas las fuentes indican que el asentamiento de blancos en la zona fue escaso. Sosa y Arce indican que la población total del área en 1750, excluyendo indios y esclavos, era de 4,952 personas. Estiman que la población no indígena del occidente panameño en 1793 era de 7,089 personas (1911:176). El censo de Panamá de 1839 (*Lotería* 1945:24-25) señala que la población de lo que ahora es el oeste de Panamá era de 34,160 personas.⁵

Con referencia a los pueblos no indígenas en la provincia de Chiriquí hacia 1900, encontramos la siguiente afirmación de la *Oficina del Censo de 1940*: "... aún a fines del siglo pasado [XIX] no existían en la provincia [de Chiriquí] más que dos centros poblados por gente civilizada: Remedios y Alanje. 'Lo que hoy es la ciudad de David no era entonces más que un rancho de ganado en el camino que unía los dos pueblos mencionados y pasaba por San Lorenzo' " (Morales 1948).

⁵ Hay que señalar dos cosas sobre esta fuente. En primer lugar, no se puede asegurar que las cifras indicadas incluyan la actual provincia de Bocas del Toro. Al parecer, no lo hacen. Sin embargo, la población no indígena de Bocas del Toro en esa época era por lo visto tan pequeña que los datos no se alteraron seriamente. En segundo lugar, no se indica si las cifras incluyen o excluyen a los indígenas. Las cifras son tan bajas en las zonas fuertemente pobladas por indígenas que es razonable suponer que la población indígena no está incluida.

Los datos tomados del censo panameño de 1960 muestran que la población no indígena del oeste de Panamá después de 1900 ha aumentado de 109,721 en 1911 a 316,768 en 1960.⁶ Los guaymí, sin embargo, no han estado en contacto directo con todos los segmentos de esta población extranjera.

El contacto de los guaymí con la población latina es más frecuente en los pueblos rurales. La población urbana no sirve como intermediario eficaz de la cultura latina para los guaymíes.⁷ Y la población urbana oscilaba entre el 11% del total en 1930 y el 19% en 1960. Los datos dan fe de la relativamente escasa población rural latina de las tres provincias en el occidente de Panamá durante las últimas cuatro décadas. De estas cifras se infiere una baja intensidad de contacto entre indígenas y latinos.

Una indicación aún mejor de la intensidad del contacto actual puede obtenerse a partir de los totales de la población rural no indígena de los distritos de Bocas del Toro, Chiriquí y Veraguas, que también tienen población indígena (véase el cuadro 4). Se indica una correlación positiva entre la proporción de indígenas y no indígenas en una provincia y el grado de cambio cultural a nivel macro que se ha producido en los grupos indígenas.

<i>Población</i>	<i>Veraguas</i>	<i>Chiriquí</i>	<i>Bocas</i>
Total de población no indígena en distritos con población indígena (1960).	32,957	20,900	13,991
Total de población indígena en los mismos distritos.	3,292	19,946	12,629

Cuadro 4. Población rural no indígena e indígena de los distritos del occidente de Panamá con población indígena, 1960.

Estos datos apoyan mi propia impresión general, y la de Adams (1957), de que el cambio cultural entre los guaymí ha ocurrido en mayor medida en la provincia de Veraguas y en menor medida en Bocas del Toro, ocupando Chiriquí una posición intermedia.

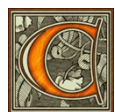
Llegados a este punto, se pueden formular ciertas conclusiones. (La documentación en apoyo de algunas de ellas se ha presentado en otro artículo [Young 1968]). La población no indígena del occidente de Panamá es hoy, y siempre ha sido, una población predominantemente rural. Los indígenas que se asentaron y permanecieron en los pueblos formados por los primeros misioneros se

⁶ A menos que se indique lo contrario, todas las cifras de la siguiente discusión se encuentran en los volúmenes publicados del censo panameño de 1960 o se derivan de ellos.

⁷ El censo panameño de 1960 da la siguiente definición de centro urbano: "Localidades en las que viven 1,500 o más personas [y] que tienen las siguientes características: electricidad, agua corriente, alcantarillado subterráneo y calles pavimentadas; también se considera [la presencia de] escuelas secundarias, establecimientos comerciales, centros sociales y recreativos y aceras. Las características indicadas pueden estar presentes en toda la localidad o en una parte de ella" (1962, I: vii).

latinizaron rápidamente y hoy forman una parte (probablemente una gran parte) de la población campesina del occidente de Panamá; la mayoría no tiene memoria ni tradición de su ascendencia indígena. La latinización de los guaymí se produjo rápidamente en las zonas del oeste de Panamá que fueron objeto de una colonización relativamente intensa (por ejemplo, Veraguas y la costa de Chiriquí). En estas áreas (los distritos de Veraguas y Chiriquí que hoy no tienen población indígena) la latinización procedió rápidamente y en lugar mismo (*in situ*), e involucró a familias y segmentos de población más grandes. Los distritos de las tres provincias occidentales que hoy tienen una fuerte población indígena están todavía escasamente habitados por latinos. Desde aproximadamente 1900 (y tal vez algo antes), la latinización ha tendido a producirse sobre la base de la emigración, de indígenas individuales (más que de familias) que se desplazan fuera del territorio indígena hacia los pueblos y aldeas latinos, y ocasionalmente hacia las ciudades. En la actualidad, los guaymí se resisten cada vez más a la invasión de sus tierras por parte de los latinos,⁸ lo que ha contribuido a invertir el patrón anterior de latinización *in situ* y ha convertido la emigración (de las zonas indígenas a las latinas) en un requisito previo para la latinización en la actualidad.

ASPECTOS DE LA SITUACIÓN DE CONTACTO CULTURAL



Como se demostró en la sección anterior, la colonización europea del occidente de Panamá fue inicialmente muy leve y se ha mantenido así. Fue más intensa en Veraguas y más leve en Bocas del Toro, ocupando Chiriquí una posición intermedia. El occidente panameño se convirtió pronto en una zona agrícola y ganadera, ocupando los españoles las llanuras costeras, donde las condiciones naturales eran claramente superiores comparadas con las de los sectores montañosos para la realización de estas actividades. Los intentos de penetrar en el escarpado interior y en las montañas fueron esporádicos y en gran medida infructuosos. En consecuencia, se considera que el contacto entre los guaymí que vivían en la montaña y los latinos fue de muy baja intensidad en comparación con las zonas costeras.

La población latina era mayoritariamente rural durante el periodo inicial de la colonización y lo ha seguido siendo hasta la actualidad. La población indígena estaba formada por agricultores sedentarios que vivían en pequeñas aldeas. Al parecer, incluso en las llanuras carecían de una estructura política jerárquica que pudiera movilizarse para presentar una resistencia unificada a la invasión latina.⁹

Los latinos se asentaron entre los indígenas de las llanuras y, aunque sin duda algunos indígenas huyeron a zonas más inaccesibles, muchos se quedaron. Esto condujo, antes de 1900, a la desaparición

⁸ No tengo forma de estimar el número de latinos que viven dentro de los límites actuales del territorio guaymí (véase el mapa 2). Hasta donde yo sé, no hay latinos en los dos tercios interiores de este territorio. No se puede hacer una estimación de los latinos que viven en el territorio guaymí a lo largo de la periferia, ya que los límites de la zona indígena siguen sin estar topografiados.

⁹ Me refiero aquí a Chiriquí y al oeste de Veraguas. Hay pruebas de que, en Coclé y en la península de Azuero, la resistencia inicial bajo el liderazgo de poderosos jefes que controlaban la lealtad de numerosos jefes menores fue más efectiva durante un tiempo.

de la cultura indígena en las llanuras costeras. Tanto los colonos latinos como los indígenas eran agricultores, y los problemas y experiencias comunes llevaron gradualmente a un amalgamamiento de las dos culturas. La mezcla de elementos españoles e indígenas que se produjo gradualmente antes de 1900 está representada actualmente por la cultura campesina del oeste de Panamá. En la sierra, sin embargo, los indígenas permanecieron separados, sin integrarse y con poca participación.

Como resultado de la colonización española y de los intentos de evangelización, la población guaymí del occidente de Panamá parece haberse dividido. La cultura guaymí de las llanuras de Chiriquí y Veraguas se mezcló gradualmente con la de los colonos latinos a través de un contacto ineludible in situ. Los guaymíes de la montaña permanecieron aislados y relativamente poco afectados por este proceso debido a la falta de colonización, evangelización u otras formas de contacto directo prolongado en su territorio. Con la excepción de una participación económica intermitente a pequeña escala, los guaymíes de la montaña antes de 1900 parecen haber estado poco interesados en todo lo que la cultura latina tenía que ofrecer.

Hacia 1900, o poco después, la latinización de la población indígena de las llanuras era completa; la aculturación in situ dejó de ser un mecanismo eficaz de cambio. Desde 1900, los representantes que quedaban de la cultura guaymí se han involucrado gradualmente con los latinos, especialmente en el aspecto económico; pero la latinización relativamente completa sólo se ha producido entre los pocos guaymí que se han trasladado fuera de las montañas y se han establecido en las ciudades y pueblos latinos. Los esfuerzos de conversión de los guaymíes al catolicismo fueron precedidos por intentos esporádicos de subyugación militar que se iniciaron con la entrada en las montañas de Veraguas de Pedro de Gómez (miembro de la primera expedición de Espinosa) en 1516 (Lothrop 1950:7b), y duraron aproximadamente medio siglo. En 1537 Pedro Vásquez escribió al Consejo de Indias que la conquista de Veraguas no había sido efectiva (Peralta 1883:92). Parece que la “conquista” nunca fue efectiva. Los indígenas de las zonas más accesibles, en lugar de ser conquistados, se fueron integrando a la cultura campesina en desarrollo. Indudablemente, también hubo muchos que fueron asesinados o murieron de enfermedades.

Hasta la fecha, han salido a la luz pocos relatos que den cuenta de la actividad misionera española entre los guaymíes. El primer registro de proselitismo es el de Fray Agustín de Ceballos, quien llegó al territorio guaymí en 1581 para convertir a los indígenas y escribió un informe al rey de España en 1610 describiendo las costumbres de los guaymí (Mendizabal de Cachafeiro y Zentner 1964:14).¹⁰ El siguiente registro es el de Fray Adrián de Ufeldre, que trabajó entre los guaymíes de 1622 a 1637 (Ufeldre 1682). Sosa y Arce (1911:18) dicen que los dominicos se dedicaron a evangelizar entre los guaymí en Chiriquí en el siglo XVII, y Jouanen (1948:19) indica que los jesuitas también estuvieron activos entre ellos a principios del siglo XVII. Los franciscanos probaron suerte en la zona guaymí a mediados del siglo XVIII y de nuevo hacia finales del siglo XVIII y la primera década del XIX (Sosa y Arce 1911), estableciendo muchos asentamientos de indígenas. Aparte de los esfuerzos de los franciscanos a principios del siglo XIX, no pude localizar ningún otro registro de actividad misionera

¹⁰ No sé si este documento llegó a publicarse. No he podido localizarlo.

católica del siglo XIX o XX entre los guaymí que no se habían convertido a la vida urbana antes del siglo XIX.

El método español de evangelización de los indígenas era el de la *reducción*, mediante el cual se reunía a un número de indígenas en un lugar para formar un pueblo (esto se lograba frecuentemente con ayuda militar cuando los nativos se mostraban reacios a cumplir con los deseos de los frailes) y luego se les instruía en la doctrina cristiana. Muchos de los pequeños pueblos que existen en la actualidad en el occidente de Panamá fueron fundados originalmente de esta manera, por ejemplo, San Lorenzo, San Félix, Gualaca, Dolega y Tolé en Chiriquí, y Las Palmas y Río de Jesús en Veraguas. Aparentemente el primero de estos pueblos indígenas de misión fue el de San Lorenzo, Chiriquí, fundado en 1623 por Fray Pedro Gaspar Rodríguez Valderas (Requejo y Salcedo 1908), y los últimos fueron los de Dolega y Gualaca, fundados por padres franciscanos entre 1793 y 1803 (Sosa y Arce 1911:176). Otros pueblos misioneros tempranos, como San Lorenzo (no el actual San Lorenzo, Chiriquí), establecido por Fray Adrián y que contenía 200 casas de indígenas, han desaparecido sin dejar rastro; incluso sus antiguas ubicaciones son ahora desconocidas. Los actuales habitantes de estos antiguos pueblos de misión no recuerdan su ascendencia indígena, salvo algún residente guaymí que haya bajado recientemente de las montañas.

En general, los intentos de cristianizar a los guaymíes y convertirlos a la vida en población tuvieron poco éxito. Jouanen (1948:20) señala que, tras una serie de experiencias desagradables bajo la dominación española, más de 9,000 guaymíes quemaron sus casas en los nuevos pueblos de las misiones y volvieron a su modo de vida nativo. Algunos guaymí se convirtieron en cristianos y se latinizaron; otros, tras una estancia aparentemente breve e infeliz en los pueblos, huyeron de nuevo a las zonas más alejadas de las montañas de Veraguas y Chiriquí, donde no ha habido intentos activos de proselitismo desde finales de la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, estos rezagados aparentemente llevaron consigo algunos conocimientos del catolicismo que se combinaron gradualmente con elementos de las creencias religiosas nativas para formar una especie de cristianismo popular.

Varias sectas protestantes han operado, con poco éxito, en los límites del territorio guaymí en Chiriquí y Veraguas durante el segundo cuarto del siglo XX, y algo antes en Bocas del Toro. Todas las misiones protestantes, con excepción de la de Chichica, distrito de Tolé, provincia de Chiriquí, se han establecido en los pequeños pueblos que bordean el territorio guaymí; los intentos de conversión se han limitado a hablar con los indígenas que visitan los pueblos con otros fines. Se les induce a asistir a reuniones religiosas con promesas de atención médica y ropa gratuitas. La actitud de los ngawbe ante el proselitismo protestante queda ilustrada por la siguiente explicación dada por un hombre ngawbe y con la que coincidieron los demás presentes durante la discusión.

¿Por qué voy allí [a ver al misionero y a asistir a sus reuniones]? Bueno, me da medicinas cuando las necesito y no me cobra ni un centavo; a veces me da ropa – no muy buena, pero lo suficientemente buena para trabajar – y tampoco me cobra por eso. A veces, cuando estoy en el pueblo y lo visito y está comiendo, me invita a comer con él y su familia, y tienen muy buena comida, se lo aseguro. Es un buen hombre, no

como los latinos que siempre están tratando de robarnos [el misionero al que se refiere era estadounidense, como la mayoría de los misioneros protestantes de la región]. Las cosas que dice sobre Dios son verdaderas, supongo –no lo sé. No sé mucho sobre esas cosas. Pero si dejara de regalar cosas yo dejaría de ir a verlo, y otros también. [Todos los presentes se mostraron de acuerdo, aunque algunos nunca habían ido a verle de todos modos]. Somos muy pobres. No podemos salir de las montañas sólo para oírle hablar de su religión.

Hay, por supuesto, unos pocos ngawbe que se han convertido en serios creyentes de las enseñanzas de una u otra secta protestante, pero son muy pocos.

La reticencia de los ngawbe a aceptar las enseñanzas del protestantismo tiene poca relación con su conocimiento y fuerza de creencia en el catolicismo. Su catolicismo es una variedad popular construida en torno a una creencia básica en Dios y la Santísima Virgen y que incorpora una serie de creencias sobrenaturales bastante similares a las registradas en los primeros documentos relativos a las costumbres guaymí. Como católicos, los guaymí no son participantes. No hay iglesias en el territorio indígena, no hay sacerdotes de gira que visiten la zona, y no hay sacerdotes residentes en la mayoría de los pueblos que bordean el territorio. Los únicos ngawbe que encontré que habían sido bautizados como católicos habían realizado este rito cuando, de niños, habían vivido con familias latinas; sin embargo, casi todos se declaran católicos. Es posible que el movimiento religioso nativista que se inició en 1961 y que tuvo un éxito tan inmediato y generalizado fuera en parte una respuesta a una necesidad ampliamente sentida de algo más concreto que el catolicismo nominal y sin ministerio.

RESUMEN



Los siguientes puntos resumen las observaciones anteriores sobre la continuidad y el cambio entre los guaymíes.

1. Como resultado de la colonización y la evangelización españolas, se produjo una división de la población guaymí. En las llanuras de Veraguas y Chiriquí, la mezcla cultural y biológica gradual de indígenas y europeos dio lugar a la actual población campesina del oeste de Panamá. Los guaymí de las montañas permanecieron relativamente aislados debido a la falta de colonización, evangelización y otras formas de contacto directo prolongado. Entre los guaymí que ocupan las zonas montañosas han persistido las principales características de la estructura social tradicional.

2. En la actualidad, muchos ngawbe hablan tanto el español como el ngawbere, pero la mayoría siguen siendo analfabetas. El aumento constante de la incidencia tanto del bilingüismo como del alfabetismo es un indicio de la creciente participación en la cultura latina. El nuevo deseo de educación formal, si se hace realidad, se considera un factor que con toda probabilidad contribuirá en gran medida a futuros cambios en la estructura de la sociedad ngawbe.

3. La economía guaymí, aunque sigue basándose en la agricultura de subsistencia con técnicas de cultivo *swidden*, ha cambiado considerablemente desde los primeros tiempos del contacto. En los siguientes capítulos se profundiza en este punto.

4. Todos los relatos muestran claramente que, desde los primeros tiempos del contacto hasta el presente, el patrón de asentamiento guaymí en las montañas de Chiriquí ha seguido siendo el de pequeños caseríos muy dispersos. Se desconoce la relación precisa entre los habitantes de los grandes pueblos costeros del sur y del este y los residentes de los pequeños caseríos de la montaña. Hasta que la cuchara del arqueólogo no demuestre lo contrario, habrá que seguir manteniendo que en la zona montañosa no había pueblos o aldeas aborígenes.

5. Las evidencias documentales sobre las prácticas de residencia postmarital son poco específicas o ambiguas y no pueden interpretarse con ningún grado de certeza. Si se está dispuesto a dar cierto peso a la tradición oral, se puede sugerir que el ideal actual de virilocalidad postmarital es un ideal antiguo. Aunque me inclino a favor de esta hipótesis, creo que la exposición anterior deja claro que actualmente no puede apoyarse en pruebas documentales.

6. La considerable continuidad de las costumbres guaymí relacionadas con el matrimonio está indicada por el hecho de que las fuentes tempranas mencionan el matrimonio por acuerdo de los padres, los esponsales de las niñas, la poliginia sororal y no sororal, el sororato, un período de servicio a la novia, la evitación de los parientes políticos y las obligaciones con los parientes afines; todas estas características están presentes en la sociedad guaymí contemporánea. Los primeros relatos no mencionan la práctica actual del matrimonio por intercambio de hermanas. También en este caso, si nos basamos en la tradición oral, podemos sugerir que esta costumbre también puede tener algunos siglos de antigüedad entre los guaymíes.

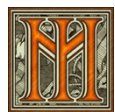
7. Se dispone de pocos detalles específicos sobre la organización política y la estratificación social de los guaymí en los primeros tiempos del contacto. Al parecer, los guaymí estaban organizados en una serie de pequeños cacicazgos independientes en circunstancias normales. En tiempos de guerra, algunos de estos cacicazgos pueden haberse consolidado temporalmente bajo un líder particularmente influyente, posiblemente una especie de *primus inter pares*; pero ni los documentos ni la mitología guaymí dan ninguna indicación de que tales alianzas temporales llegaran a ser lo suficientemente permanentes como para convertirse en un sistema político jerárquico rígidamente estructurado. Sea cual fuera la forma de organización política indígena entre los guaymí, parece que se desintegró poco después del contacto con los españoles. Los guaymí de hoy no recuerdan tal sistema.

Es posible que en la época del contacto con los españoles la sociedad guaymí tuviera un sistema de clases tripartito formado por élites, plebeyos y esclavos, pero no se dispone de detalles. Entre los guaymí contemporáneos no existe una estratificación social de tal naturaleza.

Página intencionalmente en blanco

III

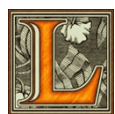
LA SUBSISTENCIA Y LA RELACIÓN HOMBRE-TIERRA



mi opinión es que muchos rasgos de la organización social ngawbe han persistido durante más de 300 años. En otro escrito (Young 1968), he discutido los datos históricos que apoyan esta opinión. La explicación de esta estabilidad se encuentra, en mi opinión, en la naturaleza de la relación hombre-tierra. Lo que sigue es un examen de los detalles de esta relación.

Las actividades de subsistencia de los ngawbe incluyen la agricultura, la caza y la pesca, la cría de algunos animales domésticos y una pequeña recolección de frutos silvestres, vainas de semillas y hojas. De todas ellas, la agricultura *swidden* o de barbecho es la más importante para su subsistencia. La persistente importancia de la base de subsistencia tradicional ha contribuido a perpetuar aspectos específicos de la organización social ngawbe. Hasta hace poco, la relación hombre-tierra se había mantenido relativamente estable, y los ngawbe se habían adaptado eficazmente en cuanto a la organización de sus sistemas económicos y sociales. La participación en una economía monetaria está alterando el equilibrio y desarrollando tensiones.

RECOLECCIÓN



La recolección de productos vegetales silvestres es la fuente de alimentación menos importante. Las mujeres recogen una variedad de verduras y las cocinan como si fueran espinacas. La vaina de una planta (no identificada) de un metro y medio de altura con hojas similares a las del bijao se recoge en temporada. Se llama *nyurun* en ngawbere y boda en el español local (chiricano) y se come hervida, asada o en sopa.¹ Cada planta produce de dos a cinco vainas. Tienen un sabor ligeramente amargo y son más agradables con sal. Algunos ngawbe afirman que los *nyurun* son muy apreciados por los latinos, que los utilizan en la sopa y, por tanto, son fáciles de vender en la ciudad. Pero la mera existencia de un mercado no asegura un ingreso atractivo. Sólo se pueden encontrar unas pocas plantas juntas en cualquier lugar del monte. Por lo tanto, el tiempo que hay que dedicar a la recolección de *nyurun* apenas se ve compensado por los pocos céntimos por los que se pueden vender. Por lo general, los ngawbe consumen los *nyurun* que recogen.

Aparte de las verduras y el *nyurun*, se recolecta poco. En muchas zonas hay una gran cantidad de bayas silvestres en determinadas épocas del año, pero rara vez las recogen, salvo los niños, que se las comen allí mismo. Cuando le señalé unas uvas silvestres a un adulto, me dijo que nunca las había comido, pero me aseguró que eran comestibles, basándose en la observación de que los pájaros las comen sin aparentes efectos nocivos.

¹ N. del T.: La *Chamaedorea tepejilote*, también conocida como pacaya, es una especie de palmera *Chamaedorea* que se encuentra en el parte baja (sotobosque) de los bosques del sur de México, Centroamérica, Panamá y el norte de Colombia. (https://en.wikipedia.org/wiki/Chamaedorea_tepejilote).

Otros dos productos silvestres, la miel y los nidos que contienen las larvas de avispas, son apreciados como manjares, pero sólo se recogen cuando se encuentran en el curso de otras actividades cotidianas. Además de comerse pura, la miel se utiliza en la preparación de la potente chicha. Los nidos de avispa se tuestan antes de comerlos. La actitud de los ngawbe indica que este alimento inusual tiene para ellos un significado más que nutritivo, ya que las mordeduras y picaduras de las avispas son extremadamente dolorosas. Casi todo el mundo, en el curso normal de sus actividades, ha tenido la desgracia de despertar un enjambre al menos una vez, si no varias. Es evidente que parte del placer derivado del consumo de las larvas no está relacionado con su succulento sabor. Es posible que los ngawbe crean que obtienen alguna protección mágica al comer las larvas, aunque esto es sólo la intuición de un observador. Es cierto que algunos piensan en términos de control de la población de avispas, pues esta opinión fue expresada.

CAZA Y PESCA



Los principales animales de caza preferidos por los ngawbe son dos variedades de ardilla arborícola (*kindan*), la guatusa (*muríá*), otros dos tipos de grandes roedores (*tégwe* y *nyam*) dos tipos de ciervo (*burá*), el cerdo salvaje (*tíro*) y la iguana (*rí*). El tapir (*mili*) era supuestamente común en el pasado y se dice que todavía se caza al norte de la cordillera, aunque en la actualidad se ve poco en las laderas del sur. Otros animales, tales como dos pequeñas especies de la familia de los felinos (*kwrá* y *olórobong*) se cazan por considerarlos pestes, pero no se utilizan como alimento.

También se cazan numerosas aves silvestres, entre las que destacan dos tipos de palomas (*midia* y *udu*), dos tipos de perdices (*segwe* y *monsoloro*), varios tipos de loros y lo que parece ser un tipo de cracino² (*kolosae*). En realidad, los ngawbe comen casi cualquier tipo de ave, excepto las carroñeras, pero rara vez desperdician tiros en las especies más pequeñas. Los pájaros más pequeños, incluido el diminuto colibrí, suelen ser cazados por los más con hondas.

La pesca se limita casi por completo a la estación seca, cuando los arroyos y ríos están bajos y despejados. El pescado sigue siendo una fuente de alimento bastante importante para los habitantes de las zonas cercanas a los ríos más grandes, como el Fonseca y el Tabasará. Los diques, las presas, las redes, las flechas, las lanzas y el veneno para peces son técnicas antiguas que todavía se utilizan; el anzuelo y el sedal se han puesto de moda sólo en menor medida. El uso de la dinamita en pozas profundas de los arroyos se ha aprendido de los latinos, y ha mermado gravemente la población de peces en algunos arroyos. Durante la estación seca, los ngawbe también recogen cangrejos de río por la noche en los arroyos más pequeños. Lo hacen con la ayuda de una luz y un arpón de tres puntas de tres metros de largo, una técnica que dicen haber aprendido de los latinos. Distinguen una variedad grande y otra pequeña de cangrejos de río (*kabá* y *nugusó*, respectivamente).

² N. del T.: “Los cracinos (Cracinae) son una subfamilia de aves galliformes de la familia Cracidae conocidas vulgarmente como paujiles, pajuíes, hocos, pavones, mamacos o muitúes.” (<https://es.wikipedia.org/wiki/Cracinae>). Un informante agrega: “En Panamá le dicen pajuil que, según el diccionario es lo mismo que pajuí.”

En la década de 1930, la mayoría de los guaymíes todavía utilizaban el arco y la flecha, las trampas de caída de tensión, las trampas y los embalses para cazar y pescar. En esa época pocos poseían armas de fuego (Johnson 1948b). Actualmente, casi todos los hogares tienen un rifle .22 o una escopeta, o al menos acceso a una dentro de la red de intercambio que existe entre los parientes. Todavía se pueden ver arcos y flechas en muchas casas, pero parece que la habilidad en su uso ha disminuido considerablemente. Sólo encontré a unos pocos individuos que eran arqueros competentes.

La caza con armas de fuego modernas ha mermado enormemente las reservas de animales de caza, que probablemente no eran abundantes ni siquiera en la época anterior a las armas de fuego. Los animales de caza que quedan son tímidos y escurridizos. Un número cada vez mayor de animales domésticos —pollos, cerdos, pavos y, sobre todo, ganado vacuno— proporcionan ahora una gran parte de la proteína animal en la dieta de los ngawbe. En consecuencia, la caza es menos necesaria, además de ser más difícil, que en el pasado.

Gran parte de la caza que se lleva a cabo ahora se realiza por la noche con la ayuda de una lámpara de minero de carburo o una linterna. Los perros se utilizan en la caza diurna, y es raro el hogar que no tenga al menos uno. Los hombres suelen cazar en grupos de tres o cuatro durante el día y solos por la noche. La caza diurna implica la persecución de animales de caza por parte de hombres y perros.³ La caza nocturna consiste en elegir un lugar probable, por ejemplo, bajo un árbol frutal silvestre, y esperar pacientemente a que caiga un animal desprevenido en medio del más que ocasional tormento de los insectos.

EL CICLO AGRÍCOLA



a región montañosa de Chiriquí tiene una marcada estación seca que comienza a mediados de diciembre y dura hasta finales de abril. Las lluvias aumentan gradualmente en frecuencia e intensidad desde mayo hasta mediados de noviembre, cuando comienzan a disminuir, y finalmente cesan en diciembre. La agricultura de siembra directa de los ngawbe se adapta a estos cambios climáticos estacionales. Los cultivos de subsistencia más importantes son el maíz, los bananos, el arroz y los frijoles.

Las herramientas son pocas y básicas. Las más importantes son el machete (*ngidra*), el palo de cavar con punta de metal (*koa*), el palo de cavar sin punta de metal (*chuso*) y el hacha de leñador (*u*). Además, hay dos herramientas especializadas. Una es una astilla de hueso, normalmente hecha con el hueso de la pata de un ciervo afilado en punta en un extremo y con la articulación restante en el otro. Se utiliza para ayudar a quitar la cáscara de las mazorcas de maíz secas. El otro es una pequeña hoja triangular colocada en un mango corto de madera de unos cinco centímetros de largo. Se sujeta con la mano y se utiliza para cortar racimos de tallos de arroz. El machete es la herramienta polivalente por excelencia

³ Según todos los ngawbe con los que hablé, los perros nunca se comen. Entre los latinos circulan rumores infundados de que los indígenas, en tiempos de hambre, se comen algún perro. Los latinos también tienen otras muchas ideas extrañas sobre las creencias y prácticas ngawbe. No hay, por supuesto, nada intrínsecamente malo en comerse un perro; pero, en honor a la verdad, hay que señalar que las actitudes de los ngawbe hacia los animales domésticos son similares a las nuestras.

y se utiliza para todo, desde pelar naranjas hasta cortar las uñas de los pies. En la agricultura, se utiliza principalmente para cortar crecimientos secundarios y maleza cuando se desbroza un campo, y para deshierbar los campos sembrados. El gancho o garabato, un palo corto con una punta curva, se utiliza para apartar la maleza cuando se corta con un machete. El hacha se utiliza en el desbroce de los campos para talar los árboles más grandes, y los palos para cavar se utilizan en la siembra.

Las condiciones climáticas permitirían a los ngawbe sembrar algunos cultivos dos veces al año, pero no aprovecha plenamente esta posibilidad. Sólo siembran maíz dos veces al año. No obstante, los ngawbe se encuentran en mejor situación que los agricultores *swidden*, que se ven limitados por las condiciones ambientales a un único cultivo anual. Dado que la siembra que tiene lugar al principio de la temporada de lluvias implica la mayor variedad y cantidad de cultivos, la he calificado como el ciclo agrícola mayor. El ciclo menor implica la siembra de sólo maíz y frijoles hacia el final de la temporada de lluvias. En el ciclo mayor, los cultivos se plantan con una vara y en el ciclo menor se siembran simplemente a voleo.

El ciclo mayor comienza a finales de diciembre o principios de enero, cuando los hombres empiezan a desbrozar nuevas tierras para la siembra. Esta actividad continúa hasta abril. Los árboles talados y la maleza se dejan en el suelo para que se sequen bien y se queman justo antes del comienzo de las lluvias. Los hombres intentan anticiparse unos días a la llegada de las lluvias cuando queman los campos porque, como señalan, si los campos se queman después de que hayan empezado las lluvias no se quemarán bien, y si se queman demasiado pronto estarán llenos de maleza para cuando las lluvias permitan la plantación. Sin embargo, incluso con su amplia experiencia, se producen errores de cálculo.

La siembra se inicia inmediatamente después de las primeras lluvias y se prolonga durante aproximadamente un mes, normalmente durante el mes de mayo. Los cultivos que se plantan en esta época son el maíz, el arroz, las calabazas comestibles y no comestibles,⁴ los bananos, los ñames, la yuca dulce y el otoi. La limpieza de los campos se realiza en junio o a principios de julio y, a veces, una segunda vez en agosto. Los informantes indicaron que una sola limpieza suele ser suficiente para el maíz, mientras que para el arroz suelen ser necesarias dos. La cosecha comienza en agosto y se prolonga hasta septiembre. El maíz y el arroz son los principales cultivos que se recogen en esta época. Se llevan a la casa y se preparan para su almacenamiento secándose al aire libre durante los periodos soleados entre las tormentas. El maíz se almacena en mazorca y el arroz se deja sin descascarillar hasta que se necesite. Las calabazas comestibles y no comestibles se recogen a medida que van madurando. Los cultivos de raíces se dejan en la tierra y pueden recogerse en cualquier momento durante los meses posteriores a su maduración; esto se hace a diario. Los bananos y los plátanos se recogen antes de que maduren, ya que los ngawbe prefieren comerlos verdes. La siembra se realiza de forma escalonada para conseguir una producción bastante regular durante todo el año.

⁴ N. del T.: Ambos tipos de calabaza pertenecen a la familia de las *cucurbitáceas*. Las comestibles pertenecen al género *Cucurbita*. La más conocida se llama *abuyama*, *abullama*, *aullama* o *nyama* —aunque la RAE diga que solamente acepta el vocablo *calabaza*. También se conoce como *zapayo* (<https://es.wikipedia.org/wiki/Cucurbita>). Las no comestibles pertenecen al género *Lagenaria*. Sirven para hacer platos hondos, cucharas, y tulas (contenedores) para fermentar chicha (<https://es.wikipedia.org/wiki/Lagenaria>).

El ciclo menor que produce la segunda cosecha anual de maíz y la única de frijoles comienza en septiembre con el desbroce de pequeñas parcelas. Primero se corta la maleza y se desbroza parcialmente. Casi inmediatamente después de esta operación, se siembra maíz y frijol al voleo en lugares separados de la parcela. A continuación, se talan los árboles más grandes y se dejan tirados. Estas parcelas no se desbrozan y se cosechan en enero y febrero. Estas pequeñas parcelas sin quemar, conocidas como *bodrerá* (del español postrera), suelen quemarse en abril y reutilizarse para la siembra mayor en mayo, junto con otros campos. El rendimiento medio de estas parcelas de maíz sembradas al voleo es siempre muy inferior al obtenido en la siembra de mayo, la que no se realiza al voleo. Este ciclo de siembra menor también ha sido reportado para los campesinos panameños (Guzmán 1956).

A continuación, en el cuadro 5, se presenta una lista de las plantas domesticadas utilizadas por los ngawbe del distrito de San Félix, junto con comentarios sobre su relativa importancia.

<i>Inglés</i>	<i>Español</i>	<i>Genérico</i>	<i>Ngawbe</i>	<i>Comentarios</i>
Corn	Maíz	<i>Zea mays</i>	<i>i</i>	producto básico, más importante al sur que al norte de la cordillera.
Kafir corn	Millo	¿?	<i>mio</i>	Cosechado en pequeñas cantidades. Se usa como el maíz
Banana	Guineo	<i>Musa</i> spp.	<i>rugá,</i> <i>bárang,</i> <i>iglé</i> <i>búji,</i> <i>bodá</i>	Cada palabra ngawbe designa una variedad distinta. Usualmente se come verde, asado o hervido
Plantain	Plátano	<i>Musa</i> spp.	<i>kise-grádi</i>	Se encuentra con mayor frecuencia en zonas bajas. No se da bien en zonas montañosas.
Beans	Frijol	<i>Phaseolus lunatus</i>	<i>Mumá</i>	Producto básico. Se cultivan diferentes variedades.
Broadbean	Haba	<i>Phaseolus lunatus</i>	<i>Mumá</i>	Rara entre los ngawbe de San Félix.
Rice	Arroz	<i>Oryza sativa</i>	<i>Áro</i>	Producto básico en las zonas bajas. A mayores altitudes (por ejemplo a 4,000 pies /1,200 metros. No produce grano
¿?	Otoe	<i>Xanthosoma</i> spp.	<i>taw</i>	Producto básico en el distrito de San Félix.
Manioc	Yuca dulce	<i>Manihot esculenta</i>	<i>í</i>	Crece en el distrito de San Félix pero menos frecuente que el otoe.
Yam	Ñame	<i>Dioscorea</i> spp.	<i>drin</i>	Raro en el distrito de San Félix. Se dice que es popular al este del distrito de Tolé
¿?	Ñampi	<i>Dioscorea</i> spp.	<i>nyambí</i>	Tubérculo pequeño y nudoso de color violáceo cuando se cocina. Raro en el distrito de Félix.
Sweet potato	Batata Camote	<i>Ipomeas batatas</i>	<i>mi</i>	Raro en el distrito de San Félix.

Squash	Ahullama	<i>Cucurbita spp.</i>	<i>be</i>	Se cultivan diferentes variedades.
Gourd	Tula	<i>Lagynaria spp.</i>	<i>mru</i>	No se come. Se usa sólo para contenedores, platos y cucharas.
Tree gourd	Calabaza de árbol	<i>Crescentua cujete</i>	<i>mréa</i>	No se come. Se usa sólo para contenedores. El fruto se llama <i>sianw</i> y el árbol <i>mréa</i> .
Sugar cane	Caña de azucar	<i>Saccharum officinarum</i>	<i>ibiá</i>	Común en las partes bajas de San Félix.
Pigeon pea	Guandú	<i>Cajanas indicus</i>	<i>mumá</i> <i>kri-ie</i>	Más frecuente en las tierras bajas que en las altas.
Avocado	Aguacate	<i>Persea americana</i>	<i>dugwá</i>	Raro y de mala calidad en tierras altas.
Papaya	Papaya	<i>Carica papaya</i>	<i>kengema</i>	Rara en tierras altas.
¿?	Mamey	<i>Mammea americana</i>	<i>nawmanw</i>	No es frecuente.
Mango	Mango	<i>Mangifera indica</i>	<i>¿?b</i>	No es común en tierras altas.
Soursop	Guanábana	<i>Anona muricata</i>	<i>sírong</i>	Común, pero generalmente de mala calidad.
Guava	Guayaba	<i>Psidium guajaba</i>	<i>ngima</i>	Común, pero generalmente de mala calidad.
Pineapple	Piña	<i>Anana sativus</i>	<i>mua</i>	Rara.
Orange	Naranja	<i>Citrus sinensis</i> , <i>Citrus nobilis</i>	<i>narang</i>	Común.
Lemon	Limón	<i>C. limonia</i>	<i>limon</i>	Común.
Grapefruit	Toronja	<i>C. maxima</i>	<i>¿?</i>	Muy rara.
Coffee	Café	<i>Coffea spp.</i>	<i>kabe</i>	No es muy común.
Peach palm	Pivá Pifá	<i>Guilielma gasipaes</i>	<i>dabá</i>	Común. Producto básico durante ciertas épocas del año en el lado norte de la cordillera.
Potato	Papa	<i>Solanum tuberosum</i>	<i>¿?</i>	En el distrito de San Félix no se cosecha, pero hay reportes de que se cosecha en otras partes.
Chili pepper	Ají	<i>Capsicum spp.</i>	<i>ngibá</i>	Muy raro en el distrito de San Félix.

a = Es posible que algunas de las variedades de otoi de los ngawbe sean taro (*Alocasia spp.*) ya que se cultiva ampliamente en el Caribe y es una planta muy parecida al *Xanthosoma* (Fosberg 1945:24).

b = La ausencia de nombres ngawbe para las plantas en esta lista no significa que no tengan nombres en su lengua para ellas. Sólo indica que, al parecer, no conseguí registrar cada término, ya que no puedo localizarlos en mi vocabulario ngawbere.

Cuadro 5. Plantas domesticadas utilizadas por los ngawbe.

El maíz (*i*) se siembra al voleo (*medegan*) y se siembra (*kide*). La tierra de bodrera se desbroza, durante el mes de septiembre, pero no se quema y el maíz se siembra al voleo inmediatamente después del desbroce. Las tierras que se van a plantar se desbrozan durante los meses de enero, febrero y marzo, se queman en algún momento de abril y se siembran en abril o mayo, dependiendo de cuándo empiecen las lluvias. En 1964, la siembra no fue posible hasta finales de mayo, por lo que el maíz no estuvo listo para la cosecha a mediados de agosto. El maíz sembrado a voleo nunca se desyerba y se

cosecha en enero o febrero. El maíz plantado suele desbrozarse una sola vez en junio o julio y se cosecha en agosto y septiembre. El maíz sembrado siempre da un mayor rendimiento que el maíz de bodrera (véase el cuadro 7).

Se cultivan diversas variedades de frijoles (*muma*). La mayoría de ellas son frijoles de enredadera que requieren algún tipo de soporte para su correcto crecimiento. En primer lugar, se limpia de maleza el terreno que se va a preparar como bodrera para los frijoles. A continuación, se siembran los frijoles al aire libre y se talan árboles más grandes, con lo que se consigue un entramado de ramas por el que trepan los frijoles. Los frijoles nunca se plantan durante el ciclo agrícola principal. Comentando esto, mi amigo Renaldo dijo que había pensado en plantar frijoles para ver si el rendimiento aumentaba mucho, pero decidió que sería demasiado trabajo y requeriría mucho más tiempo del que podía dedicar a la tarea. Señaló que habría que desbrozar bien el terreno y luego colocar postes en el suelo a intervalos para dar soporte a las plantas de frijol, y dijo: “¿Quién sabe cuántos meses se necesitarían para hacer todo ese trabajo?”. Era consciente de que esta técnica la utilizan algunos agricultores latinos que pueden permitirse contratar mano de obra.

El terreno para los frijoles se limpia en septiembre y octubre; la siembra suele tener lugar a mediados de octubre y la cosecha en febrero. Los frijoles nunca se desyerban. Los frijoles y el maíz nunca se mezclan en la misma parcela, como ocurre en algunas partes de Centroamérica y México, sino que se siembran en secciones separadas de tierra bodrera. El guandú (*Cajanus indicus*) se ve con frecuencia en las parcelas de los guaymí en las tierras bajas, pero rara vez se cultivan en las tierras altas de los ngawbe de San Félix. Los ngawbe los clasifican como frijoles y los llaman “frijol de palo” (*mumá kri-ie*). En septiembre de 1964, un amigo ngawbe comentó que a veces la gente de los alrededores de Hato Culantro y Cerro Mamita plantaba guandú, pero que este año, muy pocos lo habían plantado. Según este hombre, los *mumá kri-ie* tienen una ventaja sobre todos los demás “frijoles” en el sentido de que se producen bien en tierras que no han permanecido mucho tiempo en barbecho y que sólo están cubiertas por un segundo crecimiento bajo, mientras que los *Phaseolus* no lo hacen. En 1964 él mismo pensó en sembrar guandú porque tenía dificultades para encontrar una parcela adecuada para la siembra de frijoles, pero señaló que no tenía semillas y que tendría que comprarlas en la ciudad a diez centavos la libra. Finalmente, encontró y desbrozó una pequeña parcela para frijoles y no plantó ningún guandú en la temporada de 1964. En cuanto a las preferencias alimentarias, los ngawbe de San Félix prefieren los frijoles de guía a los guandú.

Los ngawbe han desarrollado una gran predilección por el arroz seco (*aro*) y lo plantan siempre que disponen de terrenos adecuados. El arroz crece bien en las zonas bajas y en los valles de los ríos. En Cerro Mamita, que está a una altitud de unos 3,500 pies (1,067 metros), el grano no se produce; los residentes lo atribuyen a la gran altitud.⁵ Renaldo dijo que un año sembró arroz en Cerro Mamita;

⁵ No creo que la altitud sea la razón principal de la escasa producción de arroz en esta zona. Se sabe que el arroz de secano produce grano a altitudes muy superiores a los 3,500 pies (1,067 metros). Probablemente hay una serie de factores que contribuyen a la escasa producción en este caso. No sé cuáles son, pero las condiciones del suelo y los cambios de temperatura diurnos pueden estar relacionados.

produjo grandes y hermosos tallos que, sin embargo, sólo eran aptos para el pastoreo porque no producía granos de arroz.

La tierra para el arroz se desbroza en enero, febrero o marzo y se quema y limpia de desechos al final de la estación seca. La siembra se realiza en abril o mayo. El arroz suele desbrozarse dos veces, en junio y julio. Se cosecha en septiembre. Los datos del censo panameño de 1950 indican que el rendimiento de los arrozales ngawbe está muy por debajo de la media del distrito y de la provincia. En el siguiente apartado sobre las estimaciones de la producción de los cultivos se ofrece una explicación al respecto.

<i>Cultivo</i>	<i>Mes de siembra</i>	<i>Tiempo entre siembra y cosecha</i>
Otoe	abril-mayo	1 año
Camote	abril-mayo	1 año
Batata	abril-mayo	1 año
Cucurbitáceas	abril-mayo	5-6 meses
Variedades de banano		
<i>rugá</i>	en cualquier mes	1 año – produce fruta solamente una vez
<i>bárang</i>	en cualquier mes	1.5-2 años – a veces produce en un año si la tierra es muy buena. Produce fruta muchas veces.
<i>iglé</i>	en cualquier mes	1-1.5 años dependiendo de la tierra. Produce fruta muchas veces.
<i>búji</i>	en cualquier mes	1 año. Produce fruta muchas veces.
<i>bodá</i>	en cualquier mes	10-11 meses. Produce fruta solamente una vez.
Plátanos (<i>kisegradi</i>)	en cualquier mes	1 año. Produce fruta solamente una vez. No se produce bien en tierras altas

Cuadro 6. Siembra y cosecha de tubérculos, calabazas, bananos y plátanos.

Al principio de la temporada de lluvias se plantan otros cultivos. Entre ellos están el otoe, la yuca dulce, el ñame, las calabazas y la caña de azúcar. Se dice que los bananos y los plátanos pueden plantarse en cualquier momento del año, pero para comerlos durante la estación seca deben plantarse al principio de la estación lluviosa. El cuadro 6 muestra la época de siembra y el tiempo que transcurre entre la siembra y la cosecha para algunos de los cultivos de raíces, calabazas y diversas variedades de plátanos.

El *otoe* (*taw*) es el más importante cultivo de raíz en las tierras altas, y los ngawbe de San Félix distinguen varias variedades. Todas se propagan por trozos de raíz. El otoe ordinario (*taw chi ngondogwa*) sólo tiene un gran tubérculo principal. Los informantes estiman que estos tubérculos pesan entre cuatro y diez libras, siendo siete libras la media. El otoe blanco (*taw ngwen*) y el otoe rojo (*taw taen*)

tienen un gran tubérculo principal con entre diez y doce tubérculos más pequeños a su alrededor. Sólo se comen los tubérculos más pequeños de estas variedades; cada uno pesa entre una y tres libras. Se dice que el tubérculo más grande de estas dos variedades quema la boca. Otra variedad de otoi se llama *ngibiara*. También tiene un tubérculo principal y pequeños tubérculos auxiliares, que se comen. El tubérculo principal pesa de diez a doce libras y los tubérculos pequeños de media a una libra cada uno; cada planta produce unas quince libras de tubérculos pequeños. Todas las variedades de otoi se pelan y se hierven antes de ser consumidas. Las hojas tiernas de algunas variedades se cocinan y se comen como si fueran espinacas. El otoi se planta en parcelas separadas o con el maíz. El maíz se cosecha mucho antes de que las plantas de otoi maduren.

La yuca dulce (*ɬ*) se propaga por cortes o por resiembra de secciones del tubérculo. Cada planta produce de diez a quince tubérculos que pesan entre una y dos libras cada uno en las tierras altas alrededor de Hato Culantro. Se dice que la yuca dulce se produce mucho mejor en las zonas más bajas, como Hato Pilón, Quebrada Chácara y los alrededores del pueblo de San Félix; cada tubérculo llega a pesar entre cuatro y cinco libras.

El ñame (*drin*) es lo que en inglés se conoce como *yam*. Se describe como una enredadera que produce un tubérculo como el de la yuca dulce. Cada planta produce un solo tubérculo que pesa de diez a doce libras. La propagación se realiza mediante la replantación de un trozo del tubérculo que queda unido a la parra.

El ñampi (*nyambi*) es un cultivo de raíz que produce de cinco a seis libras de tubérculos muy pequeños por planta. Se planta de la misma manera que el ñame o plantando uno de los pequeños tubérculos.

Cada planta de calabaza (*be*) produce entre diez y quince frutos cuyo tamaño varía de tres a veinte libras. Las semillas se plantan después de secarse. Las hojas jóvenes y tiernas también se consumen, cocinadas con trozos de calabaza o por separado como las espinacas.

Las calabazas de lagenaria (*mru*) se utilizan exclusivamente como recipientes para líquidos. No se comen. Las semillas se plantan y cada planta produce de quince a veinte calabazas de distintos tamaños.

La caña de azúcar (*ibia*) es cultivada por algunas personas en las regiones bajas. Crece en las tierras altas, pero no produce bien. La caña de azúcar se planta al principio de la estación de las lluvias y, por lo general, hay que desbrozarla dos veces durante el período de crecimiento de un año. Se propaga por tallos.

Las variedades de banano que más se consumen en el distrito de San Félix son el *barang*, el *iglé* y el *búji*, en ese orden, con el *búji* en un lejano tercer lugar de popularidad.

Llegados a este punto, me gustaría comentar una afirmación de Johnson sobre las prácticas de siembra de los guaymí. “Entre los guaymíes, los cultivos que requieren diferentes períodos de tiempo para madurar se plantan al mismo tiempo en una o más parcelas, y la cosecha continúa en cada parcela

durante un período de varios años” (1948b:232). Los datos obtenidos de los ngawbe de San Félix obligan a matizar considerablemente esta afirmación. La plantación de diferentes cultivos en la misma parcela en el mismo año sólo se da en un caso. Los cultivos de raíces se plantan a veces junto con el maíz. Todos los demás cultivos se plantan en parcelas separadas. Sólo en el caso de algunas variedades de banano, café y cacao, la cosecha se prolonga “durante varios años”. Sin embargo, es cierto que las parcelas utilizadas para el plátano, el banano y la caña de azúcar se utilizan a veces durante un período de varios años antes de ser abandonadas. También es cierto que la mayoría de los cultivos se siembran al mismo tiempo, al comienzo de la temporada de lluvias; pero normalmente estas parcelas se utilizan sólo durante dos siembras consecutivas (con las excepciones señaladas), después de lo cual se dejan en barbecho o se convierten en pastos. Johnson no menciona la siembra al voleo de maíz y de frijol en septiembre y octubre.

Un estudio de la agricultura entre los habitantes no indígenas en los pueblos de la zona rural en la República de Panamá (Guzmán 1956) indica que no hay diferencias básicas en el inventario de cultivos y en el método de utilización de la tierra entre los agricultores de subsistencia ngawbe y los latinos de la provincia de Chiriquí. Las técnicas eficientes de la agricultura de tala y quema fueron probablemente aprendidas por los latinos de los indígenas (Guzmán 1956: 128). Los cultivos de origen europeo fueron adoptados por los guaymí, y los europeos aprendieron a cultivar productos nativos de América.

ESTIMACIONES DE LA PRODUCCIÓN DE CULTIVOS



Una vez analizados los tipos de cultivos de los ngawbe y las técnicas de propagación, paso a considerar las estimaciones de producción de los cultivos que constituyen la mayor parte de la base de subsistencia. No fue posible obtener estimaciones de rendimiento para los bananos. Por lo tanto, la siguiente discusión se referirá únicamente al maíz, el arroz y los frijoles.

Es muy difícil obtener estimaciones del rendimiento de los cultivos de los ngawbe por unidad de tierra, por varias razones. Al igual que la mayoría de los agricultores *swidden*, los ngawbe no se preocupan por medir el tamaño de sus parcelas ni por pesar el rendimiento. Saben cuándo tienen suficiente para comer y cuándo no; cuando se encuentran en escasez, cada hogar sabe que puede contar con la ayuda de sus parientes (véanse las páginas 168-171). En la actualidad, los ngawbe no utilizan ningún sistema nativo de pesas y medidas, y es poco probable que alguna vez lo hayan tenido. La propia naturaleza de la agricultura de tala y quema limita en gran medida la posible utilidad de cualquier sistema de este tipo, y es quizás por esta misma razón que pocos ngawbe han intentado aplicar el sistema latino local de medidas cuadradas y pesos secos a sus propias parcelas y producción. Muchos de ellos, tras haber recibido alguna educación o haber trabajado durante un tiempo como asalariados, están familiarizados con el sistema panameño de medición de la superficie de la tierra en hectáreas y el peso en libras, pero pocos están lo suficientemente familiarizados con este sistema como

para hacer buenas estimaciones del tamaño de sus propias parcelas y el peso de sus rendimientos.⁶ Quizás la idea nunca se le ocurrió a la mayoría de los ngawbe.

La naturaleza del procedimiento de cosecha también dificulta la obtención de buenas estimaciones de la producción de los cultivos. Tan pronto como los cultivos han madurado lo suficiente, se recoge una parte de ellos diariamente para el consumo inmediato. Esto continúa hasta el momento de la cosecha principal, cuando todo el producto se recoge y se almacena. El intervalo entre la maduración y la cosecha completa varía de una semana a un mes o más.⁷

<i>Calidad de la cosecha</i>				
<i>Cultivo</i>	<i>Técnica</i>	<i>Buena</i>	<i>Media</i>	<i>Pobre</i>
Maíz	Plantado	500-750	250-300	125-150
	Sembrado al voleo	250-300	125-150	50-75
Arroz	Plantado	200	100	50
Frijol	Sembrado al voleo	100-200	50-75	20-30

Cuadro 7. Estimaciones ngawbe de los rendimientos del maíz, arroz y frijol en libras, por diez libras (un *cuartillo*) de semilla.

Con estas salvedades, podemos pasar a exponer las estimaciones de producción. Mis amigos ngawbe me proporcionaron estimaciones de rendimiento a partir de diez libras (un *cuartillo*) de semilla para cosechas buenas, medias y malas. Estas estimaciones figuran en el cuadro 7. También me proporcionaron estimaciones del número de libras de maíz, arroz y frijol que normalmente se plantarían en una hectárea de tierra. Con esta información calculé los rendimientos por hectárea basándome en las cifras de “cosecha media” y comparé los resultados obtenidos con las estimaciones

⁶ En Panamá, las parcelas agrícolas se miden en hectáreas (1 hectárea = 2.47 acres) y las áreas de tierra más grandes se miden en kilómetros cuadrados (1 kilómetro cuadrado = 0.36 millas cuadradas). (En las carreteras las señales de tránsito indican las distancias tanto en millas como en kilómetros.) El peso seco se mide en libras, pero aquí ha habido una adaptación de los términos españoles al sistema inglés de pesos secos. Así, en la zona rural de Panamá, el término *cuartillo* suele significar un peso de diez libras y el término *quintal* cien libras. Los ngawbe han aprendido a darle estos significados a los términos.

⁷ Sería posible obtener una buena estimación del tamaño promedio de los campos midiendo realmente varias parcelas utilizadas para cada uno de los diferentes cultivos, pero esto sería muy difícil debido a las irregularidades de los límites de los campos y del propio terreno. También sería posible obtener una buena estimación de la producción media pesando los productos de varios lotes, siempre que se pudiera encontrar un número suficiente de ngawbe que se sometieran a lo que les parecería una imposición sin sentido. No he seguido estos procedimientos en el campo por falta de tiempo y de equipo adecuado, y no estoy seguro de que los resultados justifiquen el esfuerzo.

dadas por el censo panameño de 1950.⁸ Los resultados de esta comparación se muestran en el cuadro 8.

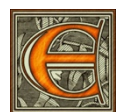
<i>Cultivo</i>	<i>Libras plantadas por hectárea por los ngawbe</i>	<i>Estimación de los ngawbe (cosecha promedio)</i>	<i>Estimaciones del censo (1950)</i>	
			<i>Provincia de Chiriquí</i>	<i>Distrito de San Félix</i>
Maíz	60	1,800	1,801	1,649
Arroz	40	400	1,840	1,293
Frijol	150	1,125	1,208	1,032

Cuadro 8. Estimaciones de los ngawbe y del censo panameño, en libras por hectárea, de la producción de maíz, arroz y frijol.

Se observa que no existen grandes diferencias entre las estimaciones ngawbe sobre la producción de maíz y frijol y las del censo. Para el maíz, la estimación de ellos es igual a la media provincial y superior a la media del distrito de San Félix. En el caso del frijol, la estimación ngawbe se sitúa claramente entre la media del distrito y la de la provincia. En el caso del arroz, existe una grave discrepancia. Es posible que su estimación sea baja debido a su escaso conocimiento de este cultivo. Si se utiliza dicha estimación para una “buena” cosecha, la producción por hectárea es de unas 800 libras. Esto reduce considerablemente la diferencia entre las estimaciones. Sin embargo, la discrepancia sigue siendo grande.

Otros factores aportan explicaciones adicionales. En primer lugar, gran parte del cultivo de arroz en la provincia de Chiriquí está mecanizado, y el arroz se cultiva en zonas amplias y llanas, en el margen de los ríos, que son mucho más adecuadas para el cultivo de arroz que las tierras montañosas de los ngawbe. En segundo lugar, los ngawbe suelen perder una parte importante de su cosecha de arroz debido a los roedores y las malas hierbas. Por lo tanto, su producción de arroz es forzosamente inferior en términos absolutos a la de los agricultores latinos.

CONSUMO DE ALIMENTOS



n general, los ngawbe parecen estar bastante bien en comparación con otros agricultores de tala y quema, tanto en la cantidad como en la calidad de sus alimentos. La cantidad es ciertamente suficiente y los nutrientes esenciales parecen ser adecuados, aunque durante el trabajo de campo se observaron algunos casos sospechosos de desnutrición, especialmente entre los niños. La proteína animal se suministra mediante la caza y la pesca y la cría de animales domésticos. Sin embargo, el suministro no es demasiado abundante. Si hay alguna insuficiencia general en la dieta, es la falta de proteínas animales. Incluso en los hogares con muchos animales domésticos, la carne se consume un promedio de no más de tres veces a la semana. Cuando se dispone de carne, se come a diario hasta que se agotan las existencias. Esto puede durar una semana o más. A esta época de

⁸ El volumen que contiene las estimaciones de producción basadas en el censo de 1960 no estaba a mi disposición en el momento de redactar este informe.

abundancia le sigue generalmente un periodo de varias semanas durante el cual el consumo de carne se limita a una o dos aves silvestres, o a un pollo, aproximadamente una vez a la semana. El frijol aporta proteínas adicionales. Las vitaminas y los minerales son suministrados por los diversos alimentos vegetales y animales. Sin embargo, la mayor parte de la dieta consiste en carbohidratos suministrados por los principales cultivos.

El período de dos meses que precede a la cosecha principal, en agosto y septiembre, es un período de penuria general para muchas familias, pero pocas, si es que hay alguna, llegan a un punto de inanición verdadera, porque generalmente se puede obtener comida de los parientes. El hecho de que los ngawbe puedan sembrar dos cosechas al año contribuye indudablemente a la suficiencia general del suministro de alimentos y hace que los períodos de penuria sean menos severos y de menor duración que los que a veces se dan entre los agricultores *swidden* que viven en zonas donde las condiciones naturales sólo permiten una cosecha anual.

Para calcular el consumo de alimentos, he utilizado las estimaciones ngawbe tanto del rendimiento por unidad de tierra como del tamaño de las parcelas de diversos cultivos necesarios para mantener a una “familia pequeña” durante el curso de un año. He tomado las cifras de los ngawbe sobre una “familia pequeña” como si se tratara de una familia de cinco personas. Esto puede ser, tal vez, una ligera subestimación del tamaño de la familia en vista de los datos proporcionados por el censo. El censo panameño de 1960 da el tamaño promedio de la familia guaymí como 6.3 en 1950 y 6.87 en 1960, y el tamaño promedio de la familia guaymí (ngawbe) en la provincia de Chiriquí como 6.5 en 1950 y 7.0 en 1960 (Censos Nacionales de 1960, IX:77). Nótese, sin embargo, que el censo se refiere a una familia “promedio” mientras que mis amigos ngawbe hablaron de una familia “pequeña”. Los tres hombres que proporcionaron estimaciones dijeron que un hombre con una familia pequeña tendría que cultivar anualmente unas 1.5 hectáreas (3.7 acres) de bananos, 1-1.5 hectáreas (2.47-3.7 acres) de maíz, 1 hectárea (2.47 acres) de arroz y 0.5 hectárea (1.2 acres) de frijol. Para comodidad del lector, utilizaré acres y hectáreas como medidas de tierra en la discusión que sigue.

En 2.47 acres (1 hectárea) de tierra se siembran unas 60 libras de maíz, lo que da un rendimiento medio, según las estimaciones ngawbe, de unas 1,800 libras. El resto de la superficie de maíz, 0.63 acres (0.25 hectárea), se siembra al voleo con unas 30 libras de maíz que dan un rendimiento medio de 400 libras. La producción media de maíz de una familia de cinco miembros es, por tanto, de unas 2,200 libras al año. Se guardan alrededor de 1 libra para semilla. El consumo diario de maíz sería, por tanto, de algo más de una libra por persona al día. Dado que alrededor de un tercio del maíz producido se destina a la elaboración de chicha para consumo diario, juntas y, tradicionalmente, chicherías y balserías, el consumo diario promedio en otras formas es inferior a una libra por persona al día.

Se siembran unas 60 libras de frijol al voleo en 1.2 acres (0.49 hectárea) de tierra y el rendimiento medio estimado es de unas 375 libras. El consumo diario basado en las estimaciones de producción ngawbe sería, por tanto, de unas 0.2 libras por persona al día.

Se sembrarían unas 40 libras de semilla en los aproximadamente 2.47 acres (1 hectárea) de tierra reservados para el arroz. Esto produciría unas 400 libras de arroz seco descascarillado, para un consumo promedio diario por persona de unas 0.22 libras. Cuando los observé comiendo arroz, la

mayoría de los adultos ngawbe consumían alrededor de una libra por persona al día, y los niños aproximadamente la mitad. Si se toma como base este dato, el consumo de arroz de una familia de cinco miembros sería de aproximadamente 3.5 libras al día, y el suministro cosechado duraría normalmente unos 115 días. Los ngawbe que producen arroz sólo lo consumen un tercio del año. Cuando se produce una cosecha de arroz superior al promedio, el exceso suele venderse a los comerciantes de la ciudad, ya que siempre hay un mercado dispuesto y los precios son relativamente altos. Estas ventas generan tensiones entre los parientes (véase el capítulo VI). Las familias que viven en zonas en las que no se puede cultivar arroz suelen plantar una superficie adicional de maíz y, a veces, de frijol. Los cultivos de tubérculos, especialmente el otoi, también son más importantes en la dieta de estas zonas.

Mis tres informantes coincidieron en que se necesitan unos 3.7 acres (1.5 hectáreas) de banano para mantener a una familia pequeña, pero ninguno pudo dar una estimación de la producción de esa parcela. Por consiguiente, no es posible hacer una estimación del consumo. Lo mejor que pudieron hacer fue informar de que un hombre intenta espaciar la siembra para tener un suministro constante de bananos durante todo el año. La observación demostró que los ngawbe comen bananos verdes, hervidos o asados, prácticamente todos los días. Forman parte de al menos una comida diaria y también se consumen como merienda. Mi suposición, y sólo es eso, es que el consumo de bananos es en promedio algo más de una libra por persona por día. Pocos ngawbe han desarrollado afición por los bananos maduros. La actitud de la mayoría es que los bananos maduros están estropeados y, por tanto, son un alimento adecuado para los cerdos, pero no para los seres humanos.

LA ECUACIÓN HOMBRE-TIERRA



La tierra es un tema de conversación perenne entre los ngawbe. Las disputas por la tierra, viejas y nuevas, llenan el orden del día de la mayoría de las reuniones del cabildo. Y la mayoría de los ngawbe hablan hoy de escasez de tierras. Algunos hablan con nostalgia de los días de sus abuelos, cuando supuestamente había mucha tierra alrededor que se podía tomar. Otros se quejan de que cada vez con más frecuencia tienen que desbrozar las parcelas que no han permanecido en barbecho el tiempo suficiente, porque no hay otro lugar al que acudir. Los ngawbe culpan a los latinos de muchas de sus dificultades, alegando que los latinos les roban constantemente las secciones de tierra más cercanas a los pueblos. Esto, dicen, hace que la gente que ha estado viviendo cerca de los pueblos se traslade más arriba de las montañas para buscar nuevas tierras, causando dificultades a los que ya están allí. Se pueden plantear dos preguntas en relación con el problema de la tierra. En primer lugar, ¿la escasez de tierras es general o local? Y en segundo lugar, ¿son los recursos de tierra adecuados para mantener a la población con las técnicas agrícolas actuales?

Aunque no hay buenos registros, parece que el acaparamiento de tierras por parte de los latinos fue la causa de una reducción significativa del tamaño del territorio guaymí hasta principios de la década de 1930. Desde entonces, parece que la invasión no ha sido tan grave.

La relación entre el hombre y la tierra se ve hoy desequilibrada por un problema que empieza a afectar a la mayor parte del mundo: la superpoblación. En la actualidad, los recursos de la tierra parecen suficientes y la escasez que existe es un fenómeno local. Pero, de mantenerse las tendencias actuales, el futuro se presenta sombrío. Aunque no se pierdan más tierras a manos de los latinos, la población guaymí podría crecer en pocos años más allá de la capacidad de sustentación de la tierra.

Cada año hay que cultivar unos 2.1 acres (0.85 hectáreas) de tierra para mantener a cada persona. Normalmente, un campo se cultiva durante dos años sucesivos, tras los cuales debe dejarse en barbecho. Me dijeron que el período de barbecho debe ser de unos 12 años. Según los ngawbe, esto da tiempo suficiente para que el bosque de crecimiento secundario elimine gran parte de malas hierbas y maleza, de modo que se pueda volver a limpiar la tierra sin mayor dificultad.

Teniendo en cuenta estos hechos, examinaré la relación entre la población actual y la tierra de cultivo disponible en el pequeño caserío de Cerro Mamita, el cual llegué a conocer en profundidad, y luego procederé a una discusión de la ecuación hombre-tierra para el territorio guaymí en su conjunto.

Los habitantes de Cerro Mamita, y de hecho los ngawbe del distrito de San Félix en general, se quejan con frecuencia de que no tienen suficiente tierra cultivable y de que a menudo es necesario desbrozar terrenos que han permanecido en barbecho durante sólo la mitad del período ideal de 12 años. Una parcela cultivada por Renaldo, un hombre de Cerro Mamita, es un ejemplo de ello.

En septiembre de 1956, Renaldo desbrozó una parte del monte y sembró a voleo, una parte de frijol y otra de maíz. Justo antes de las lluvias de 1957, quemó el terreno y lo sembró todo de maíz. Dejó que la tierra volviera a ser de crecimiento secundario durante el lustro 1958-62.

En 1963, al no encontrar otra zona adecuada para trabajar, volvió a desbrozar esta parcela y sembró unas cincuenta libras de frijol y unas sesenta de maíz, cuyo rendimiento consideró muy escaso. Antes de que comenzara la temporada de lluvias de 1964, volvió a quemar el terreno y lo sembró todo de maíz con algo de otoi intercalado. La parcela quedó en barbecho en 1965. También estaba en barbecho en 1970 y, al parecer, no se había cultivado en los años intermedios.

En algunas zonas, como Cerro Mamita, el aumento de la población está obligando a utilizar muchas parcelas antes de que vuelvan a ser monte. Al parecer, en el pasado era posible que un segmento de la población se separara de su caserío natal y formara un nuevo asentamiento en tierras no reclamadas cuando el aumento de la población provocaba una escasez de tierras en el caserío natal. Las pautas tradicionales de matrimonio, residencia y tenencia de la tierra también sirven para paliar estas situaciones (véanse los capítulos V y VII). Esta división es en la actualidad poco frecuente. La fusión, que da lugar a caseríos que contienen más de un grupo familiar, es cada vez más común. Los patrones de organización social que antes servían para equilibrar a la población en relación con la tierra productiva ahora se complementan con nuevas alternativas. Cerro Mamita ilustra algunas de estas alternativas.

Cerro Mamita consta de cinco casas. Cuatro de ellas están ocupadas permanentemente por miembros de un mismo grupo familiar que incluye a Renaldo. La quinta está ocupada periódicamente por Leticia, su hermana, su marido Clemente (de Hato Pilón) y sus hijos. (Esta es la casa en la que viví durante mi trabajo de campo; y cada vez que Clemente y Leticia venían a pasar unos días en Cerro Mamita, lo cual era bastante frecuente, ellos y sus hijos simplemente se quedaban a vivir conmigo).

La superficie total de tierra que posee el grupo de parentesco del caserío de Cerro Mamita es de aproximadamente 2.25 millas cuadradas (0.85 km²). El caserío tiene una población residente de 44 personas.⁹ Por lo tanto, la tierra del Cerro Mamita sostiene aproximadamente 19.6 personas por milla cuadrada.

Estimo que alrededor del 50% de la superficie total es apta para la agricultura. El resto no es adecuado o se utiliza para pastos y viviendas. La superficie de tierra agrícola disponible es, por tanto, de 1.125 millas cuadradas (2.92 kms²), es decir, unos 720 acres.

Haciendo uso de una fórmula ideada por Carneiro (1960) es posible determinar, con los datos disponibles, la población total que las tierras de Cerro Mamita pueden sostener permanentemente con el actual sistema de agricultura de tala y quema. Esta fórmula es:

$$P = \frac{T}{(R + Y)} \times L / A$$

Los símbolos utilizados en esta fórmula y en la siguiente tienen el siguiente significado:

A: la superficie de tierra cultivada (en acres) necesaria para proporcionar al individuo promedio la cantidad de alimentos que habitualmente obtiene de las plantas cultivadas por año;

P: la población de la comunidad;

Y: el número de años que una parcela sigue produciendo antes de tener que ser abandonada;

R: el número de años que una parcela abandonada debe permanecer en barbecho antes de poder ser de nuevo cultivada;

T: la superficie total de tierra cultivable (en acres) que es [propiedad de los habitantes del caserío];

⁹ El censo de 1960 da una población de 55 personas para Cerro Mamita (Censos Nacionales de 1960, IX:29). Conté un total de 72 individuos que residían en Cerro Mamita al menos durante una parte de mi trabajo de campo de 1964-1965. Asigné un valor de 1,0 a cada individuo que se sustentaba casi totalmente con alimentos producidos en las tierras de Cerro Mamita y un valor de 0.5 a aquellos individuos que se sabía que parcialmente se sustentaban de alimentos producidos en otros lugares. De esta manera llegué a un valor de población residente de 44 para las tierras de Cerro Mamita.

L: el tiempo (en años) que un caserío puede permanecer en un mismo lugar en cuanto a las necesidades de la agricultura [Carneiro 1960: 230].

Para Cerro Mamita, los valores a asignar en la ecuación son: A= 2.1, L = 2, Y = 2, R = 12, T = 720, y resolviendo para P. Así,

$$P = \frac{720}{(12 + 2)} \times 2 / 2.1 = 49$$

Está claro que si mi cálculo de una población residente de 44 personas para Cerro Mamita es razonablemente exacto (y sospecho que, en todo caso, puede ser un poco bajo), entonces la población actual se acerca peligrosamente a la capacidad total de soporte de la tierra bajo el sistema actual de agricultura de barbecho.

Sí, por la razón que sea, las 56 personas que actualmente cubren sólo la mitad de sus necesidades de subsistencia en las tierras de Cerro Mamita tuvieran que satisfacer todas sus necesidades en estas tierras, la zona dejaría de ser adecuada para mantener a la población. De hecho, si hacemos uso de otra de las fórmulas de Carneiro,

$$L = \frac{T}{(P \times A)/Y}$$

(donde P = 72, y los otros valores son los mismos que se dieron anteriormente), podemos ver que las tierras del Cerro Mamita podrían mantener una población de 72 personas durante sólo 9.5 años con el sistema actual de agricultura de tala y quema. Entonces el caserío de Cerro Mamita tendría que reubicarse, lo cual es prácticamente imposible en las condiciones actuales, o la población residente tendría que reducirse de alguna manera. Aparentemente, la población residente en Cerro Mamita sí superó la capacidad de soporte de la tierra en el pasado reciente. Esto lo indica el hecho de que Renaldo y otros hombres de Cerro Mamita se vieron en la necesidad de despejar tierras para la siembra que no habían permanecido en barbecho durante los 12 años requeridos.

Al recopilar fragmentos de la historia reciente de Cerro Mamita es posible ver, al menos en forma de bosquejo, qué factores contribuyeron a aliviar la escasez de tierras. En los últimos 10 años, al menos 2 antiguos residentes han conseguido un empleo permanente fuera del territorio ngawbe. Otro es ahora profesor de escuela en Alto Caballero, en el distrito de Tolé. Algunos hombres que antes cultivaban sus propias tierras o las de sus esposas en Cerro Mamita dejaron de hacerlo durante los últimos 10 años y comenzaron a cultivar en otros lugares antes de 1964-1965. Otros, que habían cultivado exclusivamente en Cerro Mamita, ahora obtienen parte de su sustento de tierras en otros caseríos que pertenecen a los parientes de sus esposas.

Un último factor es la cantidad de pastizales. Los informantes afirman que el número de cabezas de ganado ha ido disminuyendo de forma constante desde cerca de 1950. Esto ha reducido la cantidad necesaria de pastizales y ha hecho que haya más tierras disponibles para la producción de cultivos.

Todos estos factores juntos indican que durante los últimos diez años la escasez de tierra en Cerro Mamita fue más grave que en la actualidad, y que ahora la cantidad de tierra productiva en relación con la población que la utiliza se acerca nuevamente a una condición de estabilidad, aunque los residentes siguen sufriendo la escasez recientemente.

Ahora pasemos a considerar la ecuación hombre-tierra para el territorio guaymí en su conjunto. Dado que las tierras de la zona indígena guaymí nunca han sido estudiadas, es imposible hacer más que una conjetura sobre el área total. Una estimación aproximada de 2,500 millas cuadradas (6,475 km²) como área total de tierra ocupada por los guaymíes se basa en cálculos de un mapa a pequeña escala (Army Map Service, USARCARIB, Republic of Panamá, Special Map No. 2, 1:500,000). Con una población de aproximadamente 36,000 habitantes (censo de 1960), esto resulta en una densidad de población de aproximadamente 14.4 por milla cuadrada. Esta cifra parece razonable, ya que la densidad de población promedio mundial para pueblos que practican la agricultura *swidden* es de unos 14 habitantes por milla cuadrada (informe de las Naciones Unidas citado por Conklin 1961:27).

Varios factores combinados me llevan a estimar que sólo un 50% de la tierra guaymí es apta para la agricultura. Por lo tanto, los guaymí disponen de unas 1,250 millas cuadradas (3,247 km²) o unos 800,000 acres de tierra para fines agrícolas. Sin embargo, podría ser aún más realista argumentar que, dado que muchos de los guaymíes ahora crían ganado, alrededor del 20 por ciento de la tierra cultivable disponible se utiliza constantemente en pastizales. Si consideramos que este es el caso, entonces sólo hay unas 640,000 hectáreas disponibles para la siembra.

Lo único que se sabe realmente sobre la población guaymí es que está aumentando rápidamente. Un cálculo de la tasa de crecimiento sólo puede ser una estimación aproximada debido a la dudosa exactitud de muchos de los datos del censo. El cuadro 9 muestra las tasas de crecimiento basadas en los datos del censo panameño de 1960, Volumen IX.

<i>Año</i>	<i>Población guaymí total</i>	<i>Porcentaje de incremento respecto a la década anterior</i>
1930	16,161	—
1940	27,185	+ 68.2
1950	25,433	— 6.4
1960	35,887	+ 41.0

Cuadro 9. Tasa de crecimiento de la población guaymí.

La Oficina del Censo señala que el censo de la población indígena de 1930 fue poco más que una estimación cruda. El de 1940, debido a la falta de medios de transporte adecuados y de personal de censo cualificado, también ofrece estimaciones crudas para muchas zonas. Los censos de 1950 y 1960 se consideran más completos y precisos, aunque la Oficina del Censo afirma que la tasa de crecimiento

entre 1950 y 1960 es probablemente atribuible en gran parte a las omisiones y duplicaciones de estos censos (*Censos Nacionales de 1960*, IX:5-6).

Otros datos del censo indican que, si bien la tasa de crecimiento guaymí de 1950-1960 puede haber sido inflada por estos factores, la tasa real es, sin embargo, bastante alta y probablemente similar a la de otras partes de América Latina. Los datos a los que me refiero son la edad media de la población y el porcentaje de la población de 19 años o menos. Comparemos las estadísticas guaymí con las de Estados Unidos. En Estados Unidos, la población aumentó aproximadamente un 18.4% entre 1950 y 1960. La edad media de la población estadounidense en 1960 era de 29.5 años, y el 38.5 por ciento de la población tenía 19 años o menos (*Information Please Almanac 1967*: 322, 324). Para los guaymí, la edad media de la población en 1960 era de 15.1 años, y el 58.8 por ciento de la población tenía 19 años o menos (*Censos Nacionales de 1960*, IX). Claramente, la tasa de crecimiento de la población guaymí es mucho más alta que la de Estados Unidos. Una estimación razonable es que aumenta alrededor del 30 por ciento cada diez años.

El cuadro 9 muestra una desconcertante disminución de la población guaymí entre 1940 y 1950. Dado que no hay factores conocidos (como enfermedades epidémicas) que expliquen esta disminución, es razonable asumir que la disminución no es real y que probablemente refleja una gran sobreestimación para 1940. Los errores en la provincia de Chiriquí podrían explicar fácilmente toda la disminución. La población guaymí de Chiriquí es reportada por el censo panameño como 19,135 en 1940 y 14,288 en 1950. Si estimamos arbitrariamente que la población guaymí de Chiriquí en 1940 era de 12,000 habitantes, para equiparar esta provincia con los incrementos mostrados en las provincias de Bocas del Toro y Veraguas desde 1930 hasta 1960 (sec *Censos Nacionales de 1960*, IX:1 5), entonces podemos recalcular la tasa de crecimiento de la población guaymí total como se muestra en el cuadro 10. La tasa de crecimiento promedio en los últimos treinta años, sobre esta base, ha sido de 30.6% cada diez años.

<i>Año</i>	<i>Población guaymí total</i>	<i>Porcentaje de incremento respecto a la década anterior</i>
1930	16,161	—
1940	27,185	+ 24.1
1950	25,433	+ 26.8
1960	35,887	+ 41.0

Cuadro 10. Tasa de crecimiento de la población guaymí basada en una estimación de 12,000 guaymíes en la provincia de Chiriquí en 1940.

Asumiré que la tasa de crecimiento actual es de un 30% cada diez años. Con esta tasa de crecimiento, los guaymíes serían unos 40,000 en 1965. La tierra agrícola necesaria para mantener a un individuo durante un año es de 2,1 acres; y las parcelas se utilizan durante 2 años sucesivos, seguidos (idealmente) por un período de barbecho de 12 años. Una estimación generosa de la superficie total

disponible para los guaymí con fines agrícolas es de 800,000 acres (323,748.5 hectáreas), y una estimación más conservadora es de 640,000 acres (258,999 hectáreas).

Con estos datos podemos volver a utilizar la fórmula de Carneiro para calcular la población total que se puede mantener de forma permanente en las tierras guaymíes con el sistema actual de agricultura itinerante. Si asignamos un valor de 800,000 a T, entonces

$$P = \frac{800,000}{(12 + 2)} \times 2/2.1 = 54,422$$

Es decir, 54,422 personas pueden ser mantenidas en tierras guaymí. Si asignamos un valor de 640,000 a T, entonces

$$P = \frac{640,000}{(12 + 2)} \times 2/2.1 = 43,537$$

En otras palabras, sólo se puede mantener a 43,537 personas en las tierras guaymí, una cifra bastante cercana a la población actual estimada en 40,000 personas. Suponiendo que se disponga de 800,000 acres de tierra agrícola y que la tasa de crecimiento de la población sea del 30% cada diez años, la tierra disponible dejará de ser adecuada para mantener a la población bajo el sistema agrícola actual poco después de 1980. Suponiendo que sólo hay 640,000 acres de tierra apta para la agricultura y asumiendo la tasa de crecimiento del 30% cada diez años, la población superará la capacidad de soporte de la tierra bajo el sistema agrícola actual poco después de 1970.

Si los cálculos anteriores son correctos el futuro de los guaymí se presenta sombrío. La escasez de tierras sigue siendo focalizada y se debe a una distribución desigual de la población. Esto se ha ilustrado para Cerro Mamita, y se indica para otras áreas por las densidades de población en el territorio guaymí que varían de 3 a 36 personas por milla cuadrada. Los patrones tradicionales de organización social – elección de residencia, vínculos matrimoniales, herencia de derechos de usufructo– siguen siendo eficaces, al menos parcialmente, para equilibrar la población en relación con las tierras disponibles para cada caserío. (Las formas de organización social de los ngawbe para lograr el equilibrio entre la tierra y la población se presentan en otra parte de este estudio). A pesar de ello, la presión sobre las tierras disponibles para cultivo sigue aumentando con el incremento absoluto de la población. La participación en la economía monetaria ha ayudado a aliviar esta presión proporcionando fuentes alternativas de sustento. En el momento actual, no todos los guaymí deben sostenerse totalmente con la producción agraria de sus tierras. Pero parecía que en 1965 el mercado laboral del occidente de Panamá ya había superado su capacidad de absorber más guaymíes. Parecía necesaria una alternativa viable, y ninguna parecía estar a mano.

La economía monetaria



a participación de los ngawbe en la economía de la república Panamá puede calificarse de marginal. Sin embargo, esta participación ha influido en su forma de vida en aspectos materiales, sociológicos y psicológicos. La relación económica con el mundo exterior comenzó con el establecimiento de los primeros asentamientos españoles en la provincia de Chiriquí a finales del siglo XVI. Las plantas y los animales domésticos europeos se introdujeron en una fecha temprana y rápidamente se convirtieron en parte integrante de la economía de subsistencia ngawbe. Los utensilios agrícolas y domésticos y la ropa de vestir producidos en casa fueron sustituidos gradualmente por sus productos equivalentes manufacturados. Pero los mecanismos de una economía basada en el dinero en efectivo como medio de intercambio tardaron en impregnar el sistema ngawbe de trueque e intercambio recíproco de bienes y trabajo entre familiares; tan lento, de hecho, que el sistema tradicional sigue siendo muy evidente. A principios de la década de 1930, la mayoría de los guaymíes aún no entendían bien el intercambio monetario (Johnson 1948b). Incluso en la actualidad, aunque la mayoría de los ngawbe entienden el uso del dinero en efectivo, éste rara vez cambia de manos en las transacciones entre ellos. Quizás su uso sería más frecuente si tuvieran más.

El deseo de adquirir productos que ellos mismos no producían —sementales, ropa, telas por yarda, utensilios de cocina, machetes, hachas, mantas, alcohol destilado— creó la necesidad de disponer de dinero en efectivo para comprarlos. Al principio, estos artículos se consideraban lujosos. Hoy se consideran necesidades, y otros artículos —radios de transistores, relojes de pulsera, máquinas de coser de pedal, por nombrar algunos— los han sustituido en la lista de bienes de lujo. La venta de manufacturas domésticas, de productos agrícolas y de animales domésticos, así como la participación como trabajadores no calificados, se han convertido en los medios para obtener dinero en efectivo, aunque estos medios distan mucho de tener la misma importancia entre sí.

Entre los ngawbe, la transferencia de bienes y servicios sigue siendo en gran medida una cuestión de intercambio en especie, aunque algunas transacciones implican el intercambio de bienes por dinero en efectivo. Y lo que es más importante, muchas transacciones implican ahora la asignación de un valor en efectivo a los bienes que se intercambian, aunque no haya dinero en efectivo que circule. La mayoría de las transacciones entre los ngawbe y los latinos se llevan a cabo con dinero en efectivo, aunque el intercambio en especie no es infrecuente en el distrito de San Félix y probablemente también sea relativamente común en otros distritos. Es posible dividir la actividad económica ngawbe en dos categorías analíticas: la economía interna, que implica únicamente actividades y transacciones entre los propios ngawbe, y la economía externa, que implica actividades y transacciones entre ngawbe y no ngawbe. La primera era tradicionalmente una economía no monetaria, y la segunda es una economía basada en el efectivo que contiene características como el capital, el ahorro y el crédito. Este contraste es similar al planteado por Boeke (1953) cuando utilizó el término “economía dual” para describir la

coexistencia de sistemas económicos en Indonesia tras la colonización holandesa. Furnivall (1944) ha utilizado el término “economía plural” para describir una situación similar en Java, donde, sin embargo, señala que dos grandes sistemas precapitalistas estaban presentes y compartían algunos puntos de conexión antes de la introducción de la variedad europea occidental del capitalismo.

En la época de la conquista española, se podría decir que el sistema guaymí contenía elementos de una economía plural, ya que existen evidencias arqueológicas en Panamá de comercio con otras zonas de Meso y Sudamérica. En la actualidad podría decirse que el sistema guaymí contiene elementos de una economía dual, ya que coexisten sistemas de intercambio tradicional no monetario y de intercambio basado en el efectivo. Sin embargo, aunque la economía guaymí puede calificarse de “dual”, son las formas en que se conectan los dos patrones y las formas en que no lo hacen las que proporcionan pistas sobre la naturaleza de la estabilidad y el cambio en el sistema social guaymí.

EL CARÁCTER DE LAS TRANSACCIONES ECONÓMICAS



Las transacciones económicas pueden dividirse en dos categorías: intrasociales e intersociales, siendo las primeras las transacciones entre ngawbe y las segundas las realizadas entre ngawbe y latinos. Antiguamente, cuando se desconocía el uso del dinero en efectivo, y tradicionalmente, cuando se conocía, todas las transacciones intrasociales ngawbe adoptaban la forma de trueque. No circulaba ningún dinero en efectivo, y a los objetos intercambiados no se les asignaba un valor en metálico. En la actualidad, las transacciones en efectivo entre los ngawbe se producen, pero siguen siendo poco frecuentes y suelen consistir en la reventa de artículos comprados en la ciudad, como el tabaco, la sal y el kerosén.

Entre los ngawbe el trueque sigue siendo el medio habitual para conseguir un producto deseado, pero su naturaleza ha cambiado. Ahora, casi sin excepción, se asigna un valor en efectivo a los objetos que se van a intercambiar y se regatea mucho antes de llegar a un acuerdo. Sin embargo, es difícil determinar cuál es el valor en efectivo de la mayoría de los productos, ya que no existen normas rígidas al respecto. A los objetos comprados originalmente se les suele asignar un valor ligeramente superior al precio de compra. La sal en bruto, por ejemplo, puede comprarse en cantidad por 3 o 4 centavos la libra y revenderse por 5, y el kerosén puede comprarse por 30 o 35 centavos el galón y revenderse por 12½ centavos el quinto (62 ½ centavos el galón).¹ En el caso de los artículos producidos por los propios ngawbe —productos agrícolas, animales domésticos, artículos de fabricación casera— la escala de valores monetarios asignados es considerablemente más flexible. Los productos locales normalmente no asumen un valor en efectivo tan alto cuando se intercambian con otro ngawbe como cuando se venden o intercambian con un latino. Además, el valor de un producto varía en función de las circunstancias del comercio y de los individuos implicados. Por ejemplo, el valor en efectivo puede ser menor en la balsería cuando un individuo tiene una amplia gama de elección de personas con las que puede realizar un intercambio; al arroz se le asignará un mayor valor por cantidad antes de la cosecha que poco después de ella; y a los productos básicos siempre se les asignará

¹ N. del T.: Un quinto es una unidad de volumen utilizado anteriormente para las bebidas destiladas en los Estados Unidos, y es igual a la quinta parte de un galón, 4.5 cuartos o 25.60 onzas líquidas (757 ml).

un mayor valor cuando el intercambio sea entre individuos no emparentados que cuando sea entre parientes cercanos.

<i>Producto</i>	<i>Precio</i>	<i>Caserío donde se vendió</i>	<i>Comentario</i>
Huevos	5¢/2	Cerro Mamita	Iba a pagar 5¢ de dólar por cada huevo, ya que este era el precio en la ciudad de Panamá, pero Renaldo me dijo que la gente siempre los vendía a 2 por 5¢. No hay casos registrados de ngawbe que hayan vendido huevos entre sí.
Pollito	15¢	Cerro Mamita	Un caso registrado. Vendido por una mujer al hijo del hermano de su hijo.
Kerosén	12.5¢/quinto	Cerro Mamita	Renaldo compra kerosén en San Félix, normalmente 10 galones a la vez, a 30¢/galón. Lo vende a cualquiera. Nunca observé que aceptara nada que no fuera dinero en efectivo en la transacción.
Raspadura	10¢/cada uno	Cerro Otoe	Producida por un indígena en Cerro Otoe. El peso estimado de cada pieza es de 1,5-2 libras. Sólo acepta dinero en efectivo. Único indígena en el distrito de San Félix que produce y vende panela.
Café	10¢/libra	Cerro Otoe	Un caso. Comprado por Renaldo. El vendedor dijo que lo vendía tan barato porque los granos no fueron secados correctamente. (Tenía razón: estaban medio podridos).
Maíz	\$4/quintal	Cerro Mamita	Vendida por un hombre de Cerro Mamita a un hombre de Cerro Otoe. 100 libras vendidas en julio de 1964, cuando el precio en San Félix era de \$5/quintal. Único caso registrado.
Tabaco	5¢/3 hojas	Cerro Otoe	Un hombre de Cerro Otoe, el mismo que vende pasteles de azúcar crudos, hace frecuentes viajes a David donde compra hojas de tabaco a 75¢/libra y las revende a sus paisanos indígenas.
Sal cruda	5¢/libra	Cerro Mamita	Renaldo compra sal por sacos de 100 libras a 30 dólares/saco para su ganado y para el consumo doméstico. Afirma que no tiene intención de revender la sal, pero rara vez se niega a honrar las peticiones de los parientes. También afirma que pierde dinero con la venta de sal porque los supuestos sacos de 100 libras pesan en realidad menos de 80 libras.

Cuadro 11. Artículos que a veces vende un ngawbe a otro(s) a cambio de dinero.

Para los ngawbe son muchos los factores que intervienen en un intercambio de bienes intrasocial. Aunque ocasionalmente se incluye algo adicional como equalizador de valor tangible, son mucho más comunes los casos en los que los equalizadores intangibles de parentesco, amistad, disponibilidad,

necesidad y los posibles fines no económicos de una transacción asumen una mayor importancia que los valores de las mercancías que se intercambian. De hecho, en la sociedad ngawbe los valores parecen haber asumido como función principal la de proporcionar un punto de partida para el procedimiento de negociación.

Consideremos el caso (parcialmente) hipotético del trueque de una vaca por un caballo entre Enrique y Gaspar. Para efectos de comercio intrasocial el valor de una vaca es normalmente de unos cuarenta dólares, mientras que el de un caballo es de unos quince dólares. Si el valor en efectivo fuera la única consideración, podría parecer increíble que Enrique considerara la posibilidad de perder setenta y cinco dólares para obtener un caballo. Si Enrique tiene varias vacas, pero ni un solo caballo para transportar y montar, esto tenderá a aumentar el valor del caballo de Gaspar y a disminuir el valor de su vaca. Si Gaspar es un amigo íntimo o un pariente, Enrique será consciente de que cuando se sacrifique la vaca, él y su familia recibirán una generosa parte de la carne. Gaspar, por su parte, también se dará cuenta de que se le permitirá el uso del caballo en alguna ocasión. Otra posibilidad es que el comercio en sí no tenga ninguna importancia económica inmediata ni para Enrique ni para Gaspar, sino que sea una forma de cimentar simbólicamente una relación entre ambos que se espera que proporcione ventajas mutuas en el futuro.

Como se ha mencionado anteriormente, los ngawbe, a veces, hacen negocios en efectivo entre ellos. Los casos de los que tengo constancia se enumeran en el cuadro 11. Se observa la poca frecuencia de estas transacciones en efectivo. El hombre de Cerro Mamita que compra kerosén en cantidad para su reventa y el hombre de Cerro Otoe que hace y vende raspadura son los únicos casos de esfuerzo emprendedor que encontré en el distrito de San Félix; ambos hombres habían tenido una experiencia laboral considerable en el mundo exterior, uno en la ciudad de Panamá y el otro en las plantaciones de banano de la Chiriquí Land Company. Probablemente hay otros que operan igualmente a una escala de pequeña empresa. Se me informó de casos de personas que en el pasado habían intentado operar pequeñas tiendas (*tienditas*) en sus casas, pero me dijeron que todos habían desistido por falta de ganancias.

La frecuencia de las transacciones económicas intersociales aumenta constantemente a medida que los ngawbe se involucran más en la economía monetaria de la república de Panamá. Además de muchos artículos que se han convertido en necesidades, las radios de transistores y los relojes de pulsera se han convertido en lujos populares entre los hombres que regresan del trabajo asalariado en las plantaciones, y las máquinas de coser de pedal también están en demanda. El proceso de integración en la economía monetaria ha sido probablemente más lento para los indígenas, debido a que Panamá no tiene un sistema de mercados locales abiertos periódicamente como el que se encuentra en otras partes de América Latina. Las ventas y compras se limitan a las realizadas entre particulares y a las pequeñas tiendas de los pueblos y aldeas y de las plantaciones. En el cuadro 12 se presenta una lista de los artículos vendidos por ngawbe en el pueblo de San Félix, excluyendo las manufacturas domésticas, cuya venta es muy esporádica y cuyos precios fluctúan mucho. En el cuadro 13 se presenta una lista de artículos comprados por los ngawbe en San Félix, junto con la frecuencia estimada de compra. Estas listas no pretenden ser completas.

<i>Producto</i>	<i>Precio</i>	<i>Comentarios</i>
Café	15-25¢/libra	Secado, pero no tostado. Los indígenas afirman que los comerciantes revendieron el mismo café a compradores de fuera por 40¢/libra en 1964.
Pollos	30-35¢/libra	Precio en 1964. Se vendían vivos.
Ganado (primera clase)	\$80-100 para arriba	Precio en 1964. No se sabe que el dueño de una tienda haya ofrecido más de \$100. Un ganadero pagó \$130 a un hombre de Cerro Otoe por un animal grande en 1964.
Ganado (segunda clase)	\$30-60	Precio en 1964. \$30 dólares fue el precio más bajo que se pagó en 1964 y se pagó regularmente durante los meses de diciembre de 1963 a mayo de 1964. Los precios pagados por el ganado son siempre más bajos durante la estación seca, cuando los pastos son escasos y los animales están flacos.
Maíz	\$2.50-7.50/quintal	Precio en agosto de 1963: \$2.50/quintal. Precio en junio de 1964: \$5/quintal. Los precios pagados son más altos en el mes anterior a la cosecha y más bajos durante y después de la cosecha.
Frijol	50¢-\$1/cuartillo	Precio en 1963-1964. Más alto antes de la cosecha y más bajo después. Cuartillo = 10 libras
Arroz	75¢-\$1/cuartillo	Precio en 1963-1964. Más alto antes de la cosecha y más bajo después.
Cuero de venado	15-20¢/libra	Precio en 1964. Los cueros se secan, pero no se curten. No están bien raspados a propósito porque los comerciantes latinos los compran por libra.

Cuadro 12. Artículos vendidos a los comerciantes de San Félix por los ngawbe.

Con respecto al cuadro 12, varios ngawbe de confianza comentaron que las ventas de maíz, frijol y arroz a los latinos son muy poco frecuentes y sólo se realizan cuando hay una necesidad urgente de dinero en efectivo. Sin embargo, esto es más cierto en el caso de los indígenas que viven en zonas alejadas del pueblo más cercano, donde las dificultades de transporte y el tiempo que conlleva disminuyen en gran medida el beneficio potencial de dichas ventas. En las zonas cercanas a los pueblos, como San Félix y San Lorenzo, no son infrecuentes las ventas de estos cultivos, especialmente de arroz, a los latinos.

En los últimos años, algunos ngawbe han recibido créditos de los propietarios de las tiendas en función de las cosechas previstas, especialmente de arroz. Cuando se concede este crédito, el indígena está obligado a vender primero al propietario de la tienda. Se dice que algunos individuos están tan endeudados (no tengo testimonios de primera mano) que toda su cosecha de arroz apenas alcanza para pagar el crédito, y casi inmediatamente deben contraer deudas adicionales para satisfacer las necesidades actuales. La falta total de control externo y la escasa comprensión por parte de la mayoría de los ngawbe de la economía del crédito contribuyen a esta desafortunada situación, que podría agravarse en el futuro.

<i>Artículo</i>	<i>Precio (1964-1965)</i>	<i>Frecuencia estimada^a</i>
Kerosene	30-35¢ galón	***
Sal cruda	5¢/lb (\$30/saco de 100 lbs.)	***
Jabón de lavar	10¢/barra	***
Jabón facial	15¢/barra	**
Machete	\$2/unidad	**
Lima (para afilar el machete)	30-60¢/unidad	**
Ropa de hombre:		
Pantalones	\$3-5/unidad	**
Camisa	\$1.25-3.50/unidad	**
Calzoncillos	75¢-\$1.50/par	**
Medias	50¢ para arriba/par	*
Zapatos de trabajo ^b	\$3/par	**
Tela (para ropa de mujer y de niño)	50¢/yarda	***
Raspadura	10¢/unidad	**
Azúcar blanca	12.5¢/libra	*
Tabaco	5¢/3 hojas (o \$1 libra)	***
Fósforos	5¢/ 2 cajitas	**
Pipas	30-50¢/unidad	**
Medicinas		
<i>Tiro Seguro</i> (parásitos intestinales)	50¢/botellita	**
<i>Jarabe San Andrés</i> (tos y resfriado)	60¢/botellita	***
<i>Jarabe Ramey</i> (tos y resfriado)	\$1.75/botella	**
Numerosas píldoras incluyendo <i>aspirina</i> y <i>Alka Seltzer</i>	5-10¢/unidas	***
Cuadernos escolares (debido a la religión <i>Mama Chi</i>)	Varios tamaños 10, 15, 25¢/unidad	***
Lápices	10¢/unidad	**
Alambre de púas ^b	\$7.50-9/rollo (75-80 yardas)	*
Grapas (para cercas)	25¢/libra	**
Cartuchos .22	Corto: 75¢/caja de 50 Largo: 7¢/caja de 50 Extra Largo: 90¢/caja de 50	** ** *
cartuchos de escopeta ^b	25 ¢/unidad	**
Soga	25-40¢/libra	**
Silla de montar	\$20-30/unidad	*
Ganado ^c	\$50-60/novillo	*
Caballos ^c	\$20-40	*
Sacos de henequén	20¢/unidad (nuevos)	*
Ollas (pailas) de aluminio	\$1/libra	*
Platos y tazones esmaltados	20¢/unidad	*
Leche en polvo marca <i>Klim</i> ^d	\$1/lata de 1 libra	*

Radio ^b	\$10-50	*
Reloj de pulsera ^b	\$15-50	*
Rifle .22	\$20 (disparo único)	*
Escopeta	\$30 (disparo único)	*
Tinte	10¢/media onza	**
Hilo	20¢/carrete pequeño color	*
	30¢/carrete grande blanco	*
	20¢/pequeño ovillo de hilo	**
	grueso utilizado para tejer <i>chácaras</i>	
Baterías para linterna	25¢/2 baterías	*
Bombillos para linterna	5¢/unidad	*
Carburo	90¢/lata de 2 lbs.	**
Peinilla	10¢/unidad	*
Peinillas ornamentales	5-10¢/unidad	*
Lápiz labial (para pintarse la cara)	20¢/unidad	*
Espejos pequeños	5-10¢/unidad	*
<i>Seco chiricano</i> (licor)	\$2/quinto	*
Cucharas	10¢/unidad	*
Linterna	\$2/unidad	*
Agujas de coser	15¢/paquete	*
Cubierta plástica para silla de montar	\$2/Pieza de 1.5 x 1.5 yardas	*
Macarrones y espagueti	10¢/Paquete de media lb	**
Sardinas enlatadas	30-35¢/lata	**
Bacalao seco	40¢/libra	**
Cebollas	15¢/libra	*
Ajo y pimienta negra (mezcla)	5¢/1 onza aprox.	**
<i>Kangaru</i> (desinfectante para tratar ganado infestado con tórsalo)	\$1/quinto	*
Perfume	25¢/botella pequeña	*
Frazadas	75¢-\$2/unidad	**
Tabaco de mascar	15¢/barra	*
Harina blanca refinada	13¢/Libra	*
Aceite de cocinar	60¢/cuarto	*
Moladora de carne (maíz)	\$5/unidad	*

a - * = poco frecuente; ** = moderadamente frecuente; *** = muy frecuente.

b - Aunque estos artículos están disponibles en San Félix, se compran con más frecuencia en David, donde los precios suelen ser bastante más bajos.

c - Las compras de ganado y caballos son muy poco frecuentes. Es mucho más común cambiar un animal viejo por uno más joven, o uno de un sexo por otro.

d - Sólo se compra si un niño está enfermo o si la madre no tiene leche.

Cuadro 13. Lista de artículos comprados por los ngawbe en el pueblo de San Félix.

Además de las ventas realizadas a los latinos en el pueblo, también se realizan ventas de ganado y otros animales domésticos y, con menor frecuencia, de productos agrícolas a los ganaderos latinos o a sus agentes que ocasionalmente realizan viajes de compra por el territorio ngawbe. Cuando estas ventas son de ganado vacuno o porcino, el comprador puede llevarse los animales consigo o enviar a sus arrieros por ellos. En estos casos, los precios son más bajos que si el indígena se compromete a entregar el animal al comprador, pero suelen ser más altos que si un indígena lleva un animal al pueblo sin haber hecho ningún arreglo. Cuando las ventas son de animales domésticos más pequeños, como pollos, pavos o cabras, o de productos agrícolas, el indígena normalmente se compromete a hacer la entrega en un plazo determinado. Cuando el latino se lleva su compra, el pago completo en efectivo suele hacerse en el acto. Cuando el animal o el producto deben ser entregados, se puede realizar un pago parcial inmediatamente y el resto en el momento de la entrega, o se puede realizar el pago completo en el momento de la entrega, aunque se dice que los casos de este tipo son poco frecuentes porque los ngawbe generalmente desconfían de esta clase de acuerdos.

Hay ciertas características de carácter no económico en las transacciones entre ngawbe y latinos. La actitud general de los ngawbe hacia los latinos es de desconfianza y hostilidad latente. Aunque no es justo decir que todos los latinos tienen fama de deshonestos en su trato con los indígenas, sí es cierto que había un reducido grupo de sanfeleños que gozaban de la confianza de los indígenas por su imparcialidad y honestidad.

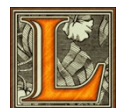
Los ngawbe rara vez llevan animales o productos al pueblo para venderlos, a menos que tengan una necesidad inmediata de dinero. Los latinos de San Félix son muy conscientes de este hecho y lo utilizan para su beneficio. La desconfianza de los indígenas hacia los latinos puede deberse, en cierta medida, a experiencias negativas. Sin embargo, las actitudes de los indígenas son probablemente también una consecuencia de la diferencia en la naturaleza de las transacciones económicas intra e intersociales.

Como se ha señalado, los factores de amistad, parentesco y posibles ventajas futuras influyen en el resultado de una negociación entre los ngawbe; la relación entre comprador y vendedor asume así un carácter muy personal con aspectos no económicos. En cambio, las transacciones entre ngawbe y latinos tienden a limitarse a consideraciones estrictamente económicas, por lo que asumen un carácter impersonal.

Aunque los ngawbe nunca llegan a situarse en una posición de igualdad en el trato con los latinos, se esfuerzan por trasladar la relación a la base personal con la que están más familiarizados. Esto se consigue frecuentando una sola tienda, cuando hacen compras, o un solo ganadero cuando compran o venden ganado. A lo largo de meses o años, el indígena siente que ha establecido una amistad. Puede que no reciba un mejor precio por su ganado, pero tampoco se sentirá engañado deliberadamente.

En raras ocasiones se desarrolla una verdadera amistad entre un latino y un indígena. Llegan a llamarse compadre² de forma significativa,³ y la relación va más allá del ámbito de las transacciones económicas. En ocasiones se intercambian pequeños regalos y el latino ayuda al indígena en asuntos legales, concediéndole ocasionalmente pequeños préstamos cuando hay una enfermedad en su familia y necesita medicinas, y a veces acogiendo a uno de los hijos del indígena para que viva en su casa.

LA VENTA DE ARTESANÍAS DOMÉSTICAS



La venta de artículos artesanales es la fuente de ingresos en efectivo menos importante y menos fiable para los ngawbe. Las manufacturas domésticas incluyen chácaras, cinturones tejidos, cuerdas y cordeles de fibra, cuerdas y bridas de crin de caballo, cestas caladas, sombreros de paja, hamacas, bandejas de madera, morteros y mazos de madera, pipas de piedra y telas de corteza. Muchos de estos artículos se fabrican exclusivamente para el consumo doméstico; algunos se venden en el pueblo. Ninguna persona es especialista a tiempo completo en la fabricación de ninguno de estos artículos. Aunque su fabricación constituye una actividad de tiempo libre, son necesidades; aquellos que no son competentes en la fabricación de uno u otro de ellos los obtienen, normalmente a través del intercambio y a veces mediante la compra. La cuerda y las bridas de crin de caballo, las pipas de piedra, las bandejas de madera y los morteros y pilones son fabricados únicamente por hombres. La producción de cuerdas y cordeles de fibra, chácaras, cestas y hamacas se supone que es un trabajo de mujeres, pero se encuentra ocasionalmente algún hombre que es competente en estas tareas, y no hay ningún estigma asociado a que un hombre haga este tipo de artesanía. Los cinturones tejidos y los sombreros de paja suelen ser fabricados por hombres, aunque no es insólito ni socialmente inaceptable encontrar mujeres dedicadas a estas actividades. Las telas de corteza son fabricadas exclusivamente por mujeres.

Johnson (1948b) informa de la fabricación de vasijas entre los guaymí en fecha tan tardía como 1932. En 1964-1965, los ngawbe del distrito de San Félix no hacían ni usaban vasijas de cerámica. La cocina se hace completamente con ollas de hierro y aluminio compradas, y las calabazas son los únicos recipientes comunes para los líquidos. Ninguno de mis informantes (algunos de los cuales tenían más de cincuenta años de edad) podía recordar una época en la que la gente del área de San Félix hiciera o usara cerámica, y ninguno sabía de ningún otro lugar en el territorio guaymí donde todavía se fabricara.

² La mayoría de los hombres ngawbe entienden la relación de compadre español que resulta del bautismo de un niño; esta relación se establece a veces cuando se envía a un niño indígena a vivir con una familia latina para que aprenda español y reciba alguna educación formal, y es bautizado por la familia latina. La relación de compadre entre un indígena y un latino que se han hecho amigos a través de tratos económicos frecuentes no suele basarse en el bautismo de un niño indígena, pero ella adquiere todas las características de la verdadera relación de compadre.

³ Es importante especificar aquí que el término compadre se utiliza de forma significativa. Los latinos suelen llamar a un indígena compadre o cuñado en un intento de trasladar una posible transacción económica a una base personal para ganarse la confianza del indígena. Ni que decir que la mayoría de los ngawbe son muy conscientes de las implicaciones de este uso superficial y, en todo caso, tiende a ponerlos más que nunca a la defensiva, algo de lo que los latinos parecen no ser conscientes.

Al norte del pueblo de Tolé, en una zona bastante cercana a donde Johnson hizo su trabajo en la década de 1930, encontré vasijas de cerámica que todavía se usan como jarras de agua. Me dijeron que se las compraban en Tolé a los latinos. Las vasijas eran de color rojo mate y tenían la típica forma de tinaja; probablemente fueron fabricadas en el pueblo de La Arena, en la península de Azuero.

Johnson (1948b) también incluye la ilustración de una mujer mayor utilizando un telar de cintura. El conocimiento del tejido en telar ha desaparecido por completo entre los guaymí de los distritos de San Lorenzo, San Félix, Remedios y Tolé en la provincia de Chiriquí. Además, ninguno de mis informantes reportó la práctica de este arte ni en Veraguas ni en Bocas del Toro. La tela se puede comprar demasiado barata como para que valga la pena ponerse a tejerla. El hombre (o la mujer) promedio pueden ganar lo suficiente en un día en una finca de café (aunque los salarios son bajos) para comprar cuatro yardas de tela de algodón o una camisa de poplín, y dos días de trabajo serán suficientes para un par de pantalones de mezclilla.

Los artículos que los ngawbe venden con más frecuencia a los latinos de los pueblos son las chácara, los sombreros de paja y las cestas caladas. Estas ventas pueden suponer una parte considerable de los ingresos en efectivo de una familia en un año concreto, pero a nadie le gusta depender de ello porque los precios son excesivamente bajos en relación con la cantidad de trabajo que conllevan. Un sombrero de fibra, que esté tan bien trenzado como para que sea resistente al agua, y que requiere unos dos días de trabajo para producirlo, se vendió por unos \$2.00 en 1964; una chácara muy colorida y muy bien hecha, que puede ser producida en dos o cuatro días de trabajo, dependiendo del tamaño, sólo produce entre \$1.00 y \$3.00 cuando se vende en los pequeños pueblos de Chiriquí; las canastas, aunque pueden ser hechas rápidamente, producen como máximo \$25.00. Los precios suelen ser aún más bajos cuando los productos nativos se cambian en las tiendas por crédito para la compra de mercancías.

En general, la demanda local latina de estos artículos es pequeña e irregular, el mercado se satura fácilmente y no existen mecanismos eficaces para llegar mucho más allá del mercado local. Las artesanías ngawbe, por ejemplo, no se han hecho populares entre los turistas como las de los cuna de San Blas. La cantidad de dinero en efectivo aportada a la economía total por la venta de estas manufacturas caseras es insignificante. Está claro que la demanda de efectivo no se satisface con la venta de artesanía nativa.

LA VENTA DE PRODUCTOS AGRÍCOLAS



a venta de los excedentes de las cosechas es otra fuente de ingresos en efectivo, pero su importancia es menor en relación con la cantidad total de efectivo que fluye en el sistema económico ngawbe. La mayoría de los ngawbe no dependen en gran medida de la venta de sus cosechas. Las familias que, a falta de otros medios, obtienen la mayor parte de sus ingresos en efectivo en un año determinado por la venta de productos agrícolas parecen constituir una minoría bastante pequeña. El arroz es el cultivo más importante para la venta. Ocasionalmente se venden pequeñas cantidades de maíz, frijol, café, otoi y yuca dulce.

Los informantes de las zonas altas alrededor del Cerro Mamita me aseguraron que rara vez vendían los excedentes que pudieran tener. Los bajos precios que se pagan en San Félix por el maíz y el frijol, las dificultades de transporte y el tiempo y la distancia que hay que recorrer no hacen que valga la pena. El arroz tiene un buen precio en la ciudad, pero los montañeses lo cultivan poco o nada. Observé que el escaso excedente que tenían algunas familias de las tierras altas en la temporada 1964-1965 se disipaba rápidamente mediante la distribución a los parientes menos afortunados.

Algunas de las familias ngawbe que viven en las montañas más bajas, cerca del pueblo de San Félix, cultivan ahora cantidades considerables de arroz, y gran parte de él se vende a los comerciantes del pueblo. Al igual que los habitantes de las tierras altas, estas familias no vendían, aparte del arroz, otros cultivos en cantidades significativas. También hay que señalar que a menudo las cosechas que venden algunas de estas familias no son realmente excedentes. En consecuencia, pueden quedarse sin alimentos antes de la cosecha del año siguiente y encontrarse en la poco envidiable posición de tener que prometer a los comerciantes del pueblo una parte o toda la cosecha de arroz del año siguiente para poder obtener un crédito que les permita sobrevivir durante el año. En la historia de las relaciones entre indígenas y no-indígenas, este es un patrón demasiado familiar.

El sistema tradicional de distribución de los excedentes a los parientes se ve perturbado por la venta de productos agrícolas (véase el capítulo V). Con algunas posibles excepciones entre las familias de las tierras bajas, los ngawbe todavía no intentan conscientemente producir cultivos vendibles más allá de sus necesidades de subsistencia. El hecho de seguir confiando en el sistema tradicional de intercambio de mano de obra (analizado en el capítulo V) impide en gran medida tales esfuerzos.

LA CRÍA DE GANADO



El ganado es una de las dos principales fuentes de ingresos en efectivo (el trabajo asalariado es la otra). Los ngawbe crían ganado, caballos, pollos y algunos cerdos, pavos y patos. Los cerdos y las aves de corral se venden a veces, pero el ganado es el más importante desde el punto de vista económico. Es una fuente de dinero y de carne.

Los ngawbe empezaron a criar ganado en algún momento antes de 1900 –la fecha es incierta debido a documentación insuficiente– pero probablemente no en cantidades notables antes de 1875. La introducción del ganado fue el resultado de la apertura de las llanuras costeras de Chiriquí a los inmigrantes y el desarrollo allí de grandes y pequeños ranchos ganaderos. La experiencia en el manejo y el cuidado del ganado fue adquirida por los ngawbe a través del trabajo asalariado ocasional en estas haciendas. En la década de 1890, según un informante latino, un indígena trabajaba una dura jornada de doce horas en los ranchos por un salario diario de diez centavos.

Los ngawbe nunca se convirtieron en un pueblo ganadero, sin duda debido en gran medida a la inadecuación de su territorio actual para el pastoreo de grandes rebaños y al temprano dominio latino de la sabana costera. En la actualidad, un individuo puede poseer dos o tres cabezas y algunos acumulan hasta seis u ocho. La propiedad individual de más de seis u ocho cabezas es excepcional.

Entre 1950 y 1965, el número de cabezas de ganado de los ngawbe de la provincia de Chiriquí disminuyó notablemente, al parecer debido en gran medida a una fuerte plaga de larvas de mosca del tórso para la que los ngawbe no tenían medios eficaces de control. Otras enfermedades del ganado que están presentes en Panamá y que pueden contribuir a limitar el número de reses criadas son la piroplasmosis, la tripanosomiasis, el aborto contagioso, la anaplasmosis y la pata negra (Guzmán 1956: 56). En lo que se refiere a los aspectos técnicos de la ganadería, los conocimientos de los ngawbe equivalen hoy a los de los ganaderos latinos de finales del siglo XIX. Los ngawbe no tienen ni la oportunidad ni los medios para aprovechar los avances modernos, como la alimentación controlada, las vacunaciones, las tinas de inmersión y otros métodos de control de enfermedades. Ordeñar es casi desconocido y, en cualquier caso, no sería muy productivo. El ganado criollo de los ngawbe es, en primer lugar, poco productor de leche; en segundo lugar, se les deja sueltos la mayor parte del tiempo, por lo que coger una vaca para ordeñarla es en sí mismo una tarea difícil y que requiere mucho tiempo. El cuidado del ganado es una tarea exclusivamente masculina. Los padres, maridos y hermanos cuidan del ganado de sus hijas, esposas y hermanas.

El modelo ideal de propiedad y herencia del ganado es sencillo. Tanto los hombres como las mujeres pueden ser propietarios de ganado, y siempre lo son de forma individual. En teoría, el ganado es heredado por hombres y mujeres por igual, y una persona debe dividir su ganado entre sus hijos antes de su muerte para evitar disputas sobre la herencia. En la práctica, los hombres tienden a favorecer a sus hijos y las mujeres a sus hijas en la disposición de su ganado. Cuando el número de cabezas de ganado es insuficiente para un reparto equitativo, como ocurre con frecuencia, los descendientes adultos que han permanecido en el caserío de sus padres son los herederos favorecidos, previéndose en teoría que los primeros terneros nacidos irán a parar a los hijos menores y a los descendientes que se han mudado. Por descuido, las personas mueren sin decir cuál de sus herederos va a ser el destinatario de un determinado animal. Es frecuente que haya más herederos que ganado dejado por un hombre; pueden surgir disputas entre hermanos cuando un padre o una madre ha dejado animales para unos y no para otros. La propiedad y la herencia de otros animales domésticos, excepto los caballos, siguen las mismas reglas. Los caballos son propiedad y herencia sólo de los hombres.

Dado que ninguno de los ngawbe posee individualmente un número considerable de cabezas de ganado, el procedimiento habitual es que el ganado de una familia, o de un grupo de familias emparentadas en un caserío, y a veces incluyendo las de afines vinculados, pasten juntos en tierras de la familia. Un hombre, o los hombres de un mismo hogar, suelen ser los principales encargados de cuidar los animales. Cuando hay que marcar, trasladar el ganado de un pastizal a otro o reparar un cercado importante, los propietarios masculinos y los representantes de las propietarias responden de buen grado a la petición del cuidador y realizan estas tareas conjuntamente.

Ocasionalmente, un grupo de hombres emparentados compra un toro de cría a un ganadero latino. Dicho animal es de propiedad colectiva y se utiliza para la cría y, cuando se vende, las ganancias se dividen entre los propietarios en proporción a la parte que cada uno compró originalmente.

En la actualidad, la riqueza de un hombre se mide en función del número de cabezas de ganado; según mis informantes más antiguos, ésta es la medida tradicional de la riqueza en la sociedad ngawbe. Las primeras fuentes publicadas indican que, en los tiempos aborígenes y los primeros tiempos de la postconquista, el número de esposas de un hombre era la marca de su riqueza. El hombre con varias mujeres sigue gozando de prestigio, pero aparentemente el número de sus esposas ya no se reconoce como una medida de su riqueza. En la sociedad ngawbe no parece haber ninguna medida de riqueza para las mujeres, aunque posean ganado. Aunque nunca me quedó claro, la propiedad del ganado por parte de una mujer al parecer aumenta la riqueza de su padre, de sus hermanos o de su marido, dependiendo de quién cuide de su ganado. Sin embargo, el producto de la venta de un animal va a parar al propietario, ya sea hombre o mujer, aunque la venta de ganado por parte de las mujeres es poco frecuente. El ganado de las mujeres se utiliza más a menudo para el consumo doméstico que el de los hombres.

Al principio, el ganado pudo haber parecido un auténtico regalo del cielo para los ngawbe. Al fin y al cabo, el ganado no comía más que hierba ordinaria que crecía por todas partes, y a cambio proporcionaban un suministro seguro de carne hasta entonces desconocido, y podía venderse fácilmente a los latinos por sumas considerables de dinero. Pero la desilusión no tardó en llegar.

Lo más obvio de todo es que había que construir cercas para mantener a los animales alejados de los cultivos. Las vacas en el maizal no son nada gracioso para las personas cuya dieta anual consiste probablemente en más del 50% de maíz. Teniendo en cuenta los conceptos tradicionales de propiedad y uso de los bienes inmuebles, es probable que las cercas no se utilizaran en la época anterior al ganado. En cualquier caso, eran innecesarias. El propietario del ganado tenía que contener y controlar a sus animales para que no destruyeran sus propias cosechas y, lo que es más grave, para que sus animales no destruyeran las cosechas de otros y se vieran envueltos en disputas con sus vecinos.

Al principio, las cercas se hacían con ramas, a la manera de las cercas de madera de los pioneros de Estados Unidos; todavía existen algunas. Pero la construcción de estas cercas era muy costosa, tanto en tiempo como en mano de obra. Las cercas de alambre de púas se fueron generalizando y hoy se ven por todas partes. Sin embargo, aunque la construcción de las cercas de alambre de púas requiere menos tiempo y mano de obra que las cercas de madera, es costosa en términos de dinero. Había que encontrar los medios para obtener el dinero en efectivo para comprar el alambre; en consecuencia, el vínculo de los ngawbe con una economía monetaria que no comprendían del todo se fue profundizando. Rápidamente se observó que el proceso era interminable: las cercas de alambre, una vez construidas, no eran eternas; había que mantenerlas y repararlas.

La introducción del ganado y la consiguiente necesidad de cercar las tierras ha tenido otra consecuencia, quizá no del todo inesperada. Es cierto que, entre los ngawbe, las cercas tenían inicialmente un único propósito en el sistema de cosas: el control del ganado. Pero, inevitablemente, ciertos aspectos de los conceptos latinos de la propiedad inmobiliaria empezaron a filtrarse en el sistema de valores ngawbe, junto con las cercas; las cercas llegaron a ser consideradas como marcadores eficaces de los límites de la tierra. Este razonamiento se validaba cada vez que se presentaba una disputa de tierras a los funcionarios panameños, ya que consideraban que una cerca

que hubiera estado en pie durante tres o más años constituía un marcador válido de la línea de propiedad. El concepto de cercas como marcadores de límites de la tierra “estaba tan bien establecido en la época de mi trabajo de campo que constantemente surgían innumerables disputas sobre si los límites de las tierras de propiedad de los parientes habían sido o no transgredidos por cercas pertenecientes a grupos de parientes vecinos. De hecho, las disputas entre individuos sobre la ubicación de las cercas eran cada vez más frecuentes, incluso cuando la tierra en cuestión era tradicionalmente propiedad del grupo familiar al que ambas partes afirmaban pertenecer. Aquí se observa el inicio de un cambio en los conceptos de propiedad: el colectivo de parientes es tradicional; la tenencia individual privada es una nueva conciencia, pero aún no es una realidad.

El proceso de cambio de la propiedad colectiva de la tierra a la individual se ha visto frenado hasta ahora por la continua necesidad de un esfuerzo cooperativo. La propiedad individual de la tierra entre los ngawbe de San Félix ha permanecido enteramente en un nivel conceptual. Los pocos casos de los que tengo constancia de intentos de establecer propiedad privada por parte de individuos no tuvieron éxito. Pero todos estos casos fueron decididos por los corregidores ngawbe. Si se hubiera recurrido a funcionarios latinos, el resultado podría haber sido completamente diferente.

La venta de ganado a los compradores latinos se ha convertido quizás en la más lucrativa de las fuentes de ingreso en efectivo de los ngawbe. A pesar de que todos los ngawbe se sienten engañados en cualquier transacción de ganado con un latino (o en cualquier otra transacción con un latino), la venta de un animal proporciona una suma total de entre \$40 a \$100, y desde la perspectiva de los ngawbe esto es considerable. Ignorando el desembolso inicial y los riesgos que conlleva la cría de ganado, como parecen hacer los ngawbe cuando recogen el dinero de las ventas de ganado, la venta de un toro aporta más dinero del que probablemente se obtenga al cabo de tres meses de trabajo asalariado. Aunque los propietarios de ganado sólo vendan en promedio un animal por hogar por año, es probable que los ingresos de esta venta constituyan una parte importante de los ingresos anuales en efectivo del hogar.

Me dijeron que sólo los toros se venden afuera y que las vacas se mantienen siempre para el consumo doméstico. Aunque no cabe duda de que hay excepciones a esta práctica, mis observaciones me sirvieron de confirmación, y sin duda es una práctica sensata que debe seguirse si se desea mantener las posibilidades de propagación en un nivel óptimo. También observé que los hombres son mucho más propensos a vender su ganado en el pueblo que las mujeres, incluso cuando un pariente masculino —esposo, hermano, padre— está disponible para actuar como intermediario. El ganado de las mujeres casi siempre se sacrifica, por orden de la propietaria, para el consumo del hogar y de los parientes colaterales. Sin embargo, la venta de ganado de propiedad masculina y el sacrificio de ganado de propiedad femenina debe reconocerse como lo que es: una tendencia, y no una regla o incluso un ideal.

Además de ser un importante contribuyente a los ingresos en efectivo de los hogares, el ganado es hoy la fuente más fiable de proteína animal en la dieta de los ngawbe. No cabe duda de que las quejas de los ngawbe sobre la escasez de dinero y de carne durante la temporada de campo de 1964-1965 tenían una base sólida; la escasez se debió, al menos en parte, a una reducción general del número

de cabezas de ganado desde aproximadamente 1950 como resultado de las enfermedades. Las cifras de los censos panameños de 1950 y 1960 sobre los recursos agrícolas de los guaymí confirman esta reducción del número de cabezas de ganado en la provincia de Chiriquí (*Censos Nacionales de 1960*, IX:122).

EL TRABAJO ASALARIADO



medida que la necesidad de dinero en efectivo ha aumentado, los guaymí han entrado a participar cada vez más en el sector del trabajo asalariado de la economía panameña. Actualmente es raro encontrar a un varón menor de treinta y cinco años que no haya trabajado, al menos durante un breve periodo de su vida, a cambio de un salario. Unos pocos han llegado a ocupar puestos calificados y semi-calificados de forma permanente. Varios hombres se han convertido en maestros de escuela primaria en el territorio indígena. De los hombres del distrito de San Félix, uno es mecánico de automóviles en David, otro es policía en la ciudad de Panamá, un tercero trabaja en una destilería de la zona y un cuarto es actualmente supervisor de una pequeña granja de propiedad latina en el distrito de Tolé. Un hombre de la provincia de Bocas del Toro logró completar un año en la Universidad de Panamá y ahora trabaja en la oficina de relaciones públicas del Instituto de Fomento Económico en la ciudad de Panamá. Pero estos son casos excepcionales. La mayoría de los guaymí que trabajan de forma remunerada son jornaleros no calificados. Algunos están empleados de forma permanente, pero la gran mayoría trabaja sólo de forma temporal o estacional.

En la provincia de Chiriquí, los ngawbe trabajan en las plantaciones bananeras de la Chiriquí Land Company (filial de la United Fruit Company, en adelante CLC) en los alrededores de Puerto Armuelles, en las fincas de café y en las granjas de hortalizas de los alrededores de Boquete, y en las granjas y ranchos de toda la provincia. En la provincia de Bocas del Toro, la mayor parte de las oportunidades de mano de obra asalariada la proporcionan las plantaciones de la CLC en los alrededores de Almirante. Se informó que los guaymí (probablemente muri) del oriente de Chiriquí y Veraguas son empleados en número considerable durante la cosecha de caña de azúcar en las plantaciones de la península de Azuero, pero este dato no pudo ser verificado.

Es probable que algunos ngawbe estuvieran trabajando en los ranchos de ganado de Chiriquí al menos a mediados del siglo XIX, posiblemente antes. A finales del siglo XIX, los ngawbe trabajaban en las fincas cafetaleras de Boquete y Volcán. Por lo tanto, a finales del siglo, un número considerable de hombres ngawbe ya estaban contribuyendo a la despensa familiar con un pequeño ingreso en efectivo procedente del trabajo asalariado.

A principios de la década de 1930, cuando la CLC abrió vastas plantaciones de banano en la provincia de Chiriquí (Kepner 1936), el número de ngawbe que trabajaba una parte del año volvió a aumentar. La CLC no llevaba ningún registro de sus jornaleros, pero una estimación bastante fiable es que en los años anteriores a 1961 se empleaban anualmente unos 2,000 guaymí, quienes en su mayoría eran probablemente ngawbe de la provincia de Chiriquí (Fergusson y Santamaria 1963:18).

En 1961, como resultado de dos factores importantes (la mecanización de ciertos trabajos y el intento parcialmente exitoso de sindicalizar a los trabajadores no calificados de las plantaciones), los trabajos se volvieron difíciles de obtener; el número de guaymí empleados por la CLC en sus plantaciones de Chiriquí se redujo a unos 300 por año. La mayoría de los ngawbe con los que hablé, que están trabajando para la CLC o que lo habían hecho en el pasado, preferían la libertad, la flexibilidad y la comodidad del empleo temporal y lamentaban el fin de los días anteriores al sindicato.

Probablemente no fue una coincidencia que el movimiento religioso de revitalización Mama Chi apareciera en septiembre de 1961. El recorte del empleo asalariado y el retorno de un número de hombres a la agricultura de subsistencia a tiempo completo en una zona en la que se estaba desarrollando una escasez de tierras son factores a tener en cuenta en cualquier intento de determinar las causas del movimiento.

Un inspector de trabajo del gobierno que se encuentra en las plantaciones de la CLC en Bocas del Toro informó que en las plantaciones de Almirante todavía hay unos 500 guaymíes empleados anualmente, de los cuales aproximadamente el 70 por ciento son trabajadores migrantes que trabajan sólo dos o tres meses al año. La mayor parte del trabajo se paga por hora, con un salario mínimo de 36¢ por hora. Algunas tareas, como el desbroce de tierras y la limpieza de zanjas de drenaje, se siguen realizando por obra. Los guaymí, al igual que los latinos que realizan las mismas tareas, reciben \$2.75 por hectárea por el desbroce de la tierra, y entre 5¢ y 8¢ por metro por la limpieza de las zanjas de drenaje, cantidad que depende del tamaño de la zanja. No tengo datos sobre las escalas salariales de las tareas en las plantaciones de la CLC en Chiriquí. Se supone que son más o menos las mismas que las reportadas para Bocas del Toro. Los ngawbe que trabajan para la CLC en Puerto Armuelles informaron de que se les pagaba por día en lugar de por hora y que recibían \$2.37 al día; también recibían alojamiento gratuito y prestaciones médicas. La CLC proporciona un alojamiento sencillo pero adecuado tanto para hombres solteros como para familias. Los indígenas reciben la misma paga, el mismo tipo de vivienda y otros beneficios de la empresa que los latinos. La comida debe comprarse.

Durante su estancia en las plantaciones, los trabajadores ngawbe tienden a permanecer apartados de los latinos, tanto socialmente como en el trabajo. La mayoría de los hombres llegan solos a las plantaciones. Los que llevan a sus familias suelen permanecer durante períodos mucho más largos, a veces varios años.

En las fincas de café de los alrededores de Boquete, los escasos ngawbe empleados de forma permanente reciben entre \$1.50 y \$2.00 al día, además de alojamiento gratuito. En temporada, se pueden obtener gratuitamente pequeñas cantidades de frutas, verduras y maíz de los campos del propietario de la finca. El resto de los artículos de primera necesidad deben comprarse. Los trabajadores ngawbe que vienen sólo para la cosecha de café reciben alojamiento, pero no comida. Se les paga por obra, recibiendo entre 40¢ y 50¢ por cada lata de cinco galones de café recogido. A menudo, familias enteras acuden a cortar café, y todos, excepto los niños más pequeños, participan en la tarea. Los hombres suelen ganar entre \$1.50 y \$2.00 al día, mientras que las mujeres y los niños ganan bastante menos. Los ingresos diarios de una familia de cinco miembros, todos los cuales participan en la cosecha, suelen ser de unos \$4.00.

Durante la cosecha de café de 1965, hubo más ngawbe que fueron a Boquete en busca de trabajo que trabajo disponible, a pesar de que la cosecha fue descrita por los productores como “superabundante”. Algunos se decepcionaron y tuvieron que regresar a casa sin haber conseguido ni siquiera una semana de trabajo. Los productores podían permitirse el lujo de contratar de forma selectiva, y se elegía a personas con experiencia en lugar de a jóvenes sin ella. Sin embargo, no hubo una selección evidente de latinos en detrimento de los ngawbe. De hecho, los caficultores afirman que prefieren a los recolectores ngawbe, ya que, aunque trabajan más despacio, son más cuidadosos y dañan mucho menos los arbustos. Los caficultores también afirman que hay más indígenas que puestos de trabajo desde la reducción de jornaleros de la CLC en 1961.

Los salarios que se pagan por el trabajo en las fincas y ranchos de Chiriquí varían entre \$1.25 y \$1.50 por día. Los ngawbe suelen ser contratados sólo cuando la carga de trabajo supera la que pueden manejar los empleados permanentes. Estos trabajos pueden durar desde una semana hasta tres o cuatro meses. Aquí los informes eran contradictorios en cuanto a si se proporcionaba o no comida. Tanto entre los ngawbe como entre los latinos, algunos afirmaban que siempre se proporcionaba comida, mientras que otros decían que nunca. Probablemente, el hecho de que se proporcione o no depende en gran medida de la buena voluntad del patrón y de la demanda de mano de obra en relación con la oferta.

Tras una temporada de trabajo asalariado, los ngawbe hacen sus compras en el pueblo antes de regresar a las montañas; por lo tanto, son pocos los que vuelven a casa con una suma considerable de dinero en efectivo. Sin embargo, tampoco son muchos los que regresan con una cantidad considerable de productos comprados. Los informantes lo atribuyen al elevado costo de la vida en el exterior. Se afirmó que si se incluye la carne en la dieta, como creen que debe hacerse si se quiere tener fuerzas para trabajar eficazmente, el costo semanal de la comida oscila entre los \$4.00 y los \$5.00 por hombre; e incluso el más frugal de los individuos que sólo compra arroz, frijoles y sal debe gastar entre \$2.50 y \$3.00 semanales para su sustento.

Un amigo ngawbe utilizó el caso de sus dos hijos para ilustrar el alto costo de la vida afuera. Un hijo había trabajado en Boquete seis días a la semana durante tres semanas en noviembre de 1964, ganando \$1.00 por día. Volvió a casa con ropa de trabajo nueva (costo estimado: \$6.00), un machete nuevo (costo estimado: \$2.00) y 55¢ en efectivo. Los \$9.45 restantes se gastaron supuestamente en comida, lo que parece razonable. El hijo mayor trabajó en Boquete seis días a la semana durante cuatro semanas en noviembre y diciembre de 1964, a razón de \$1.25 dólares por día. Trajo a casa dos trozos de tela por valor de \$2.00 cada uno, un par de botas de hule para trabajar por valor de \$3.00, tabaco por valor de \$1.00, 10 libras de sal cruda que costó 40¢, una botella de kerosén de 10¢ y ningún dinero en efectivo. Según su padre, también gastó el resto de su salario (2,50 dólares) en comida. Incluso si se deducen de esta cantidad los gastos de transporte de ida y vuelta de \$2.50, sus gastos semanales en comida ascienden a \$4.75. Sin embargo, se sabe que bebe.

La bebida es un factor que hay que tener en cuenta a la hora de evaluar los beneficios monetarios que obtiene una familia ngawbe del trabajo asalariado de sus miembros masculinos. Una parte importante de los ingresos del trabajo asalariado se gasta en alcohol. Es cierto que los gastos de

alimentación son elevados, pero los ngawbe se han acostumbrado, mientras trabajaban fuera, a comer sólo una o dos veces al día y a disfrutar del lujo de la carne sólo una o dos veces por semana. En otras palabras, su consumo de alimentos, en cantidad y calidad, no varía mucho de lo que normalmente comen en casa. Por lo tanto, el gasto semanal promedio en comida por hombre es probablemente de unos \$3.00 o un poco menos, y, aunque rara vez lo admitan, el gasto estimado de \$4.00 a \$5.00 en comida semanal incluye unos \$2.00 en alcohol. No es mi intención difamar a los ngawbe al hacer esta afirmación. Tampoco tengo intención de apoyar el estereotipo latino del indígena como un holgazán irresponsable que, al carecer de la compasión humana normal, se olvida de las necesidades de su mujer y sus hijos y se gasta todo su sueldo en el demonio del alcohol⁴ sin ni siquiera tener una pizca de conciencia. Creo que esta caracterización encaja más con el latino que con el indígena. Es simplemente una triste y desafortunada realidad que un gran número de hombres ngawbe beben en exceso cuando trabajan temporalmente por un salario. Los que no lo hacen son una pequeña y discreta minoría. Tal vez, como sugiere Wallace (1956:269), este comportamiento de beber sea una respuesta regresiva a las tensiones psicológicas generadas por la situación de contacto cultural.

Pero sea cual sea su causa, tiene consecuencias económicas. Disminuye los ingresos potenciales en efectivo de los hogares de cerca de un 25 por ciento a, en algunos casos, hasta el 50 por ciento. Los jóvenes de catorce y quince años que han obtenido un empleo durante la cosecha de café, y que no beben, a menudo gastan sumas considerables para entregarse a los vicios de la juventud: caramelos y helados. La mano de obra que los ngawbe están dispuestos a suministrar parece ser, en la actualidad, superior a la demanda, al menos en ciertas épocas del año. Esto está produciendo cierto descontento, especialmente entre los hombres más jóvenes que sienten que están siendo tratados injustamente y que el gobierno debería “hacer algo” por ellos. Los jóvenes no suelen ser contratados por falta de experiencia. Cuando se les contrata, normalmente por recomendación de un pariente mayor que los presenta a un patrón, suele ser a un precio más bajo. En la actualidad, los hombres mayores son rechazados con frecuencia en sus solicitudes de trabajo porque se considera que ya no tienen fuerzas para realizar una buena jornada de trabajo.

Parece que, con el alto costo de la vida actual en las zonas rurales de Panamá y la reducción del trabajo disponible, los beneficios monetarios que llegan a la sociedad ngawbe por el trabajo asalariado están ya disminuyendo con respecto a lo que eran en 1960. La situación de los jornaleros latinos es igualmente grave.

Los ngawbe pueden verse obligados a recurrir a una mayor producción agrícola como principal fuente de ingresos en efectivo; esto será difícil, y probablemente imposible a gran escala, sin una mejora considerable de las técnicas de transporte y agricultura. De hecho, como se ha señalado anteriormente, sin estas mejoras puede que en breve sea imposible para los ngawbe alimentarse, y mucho menos tener un excedente de producción vendible.

Realmente, los ngawbe se enfrentan a un dilema. Han llegado a depender del dinero en efectivo para complementar la agricultura de subsistencia. Sus dos principales fuentes de dinero, el trabajo

⁴ *Demon Rum* en el original.

asalariado y la venta de ganado, han disminuido considerablemente en los últimos años; al mismo tiempo, su dependencia del dinero en efectivo ha aumentado. Prácticamente todo su sistema social está orientado a un sistema no monetario, pero eficiente, de producción y consumo interno, más que a la producción para un mercado externo. Sin embargo, aunque las actitudes y prácticas de los ngawbe se reestructuraran de la noche a la mañana para dar lugar a una adaptación viable a la economía de mercado, seguiría existiendo el problema del acceso efectivo a esta economía. Para los ngawbe la solución a este problema está completamente fuera del control en la actualidad.

Página intencionalmente en blanco

PATRÓN DE ASENTAMIENTO



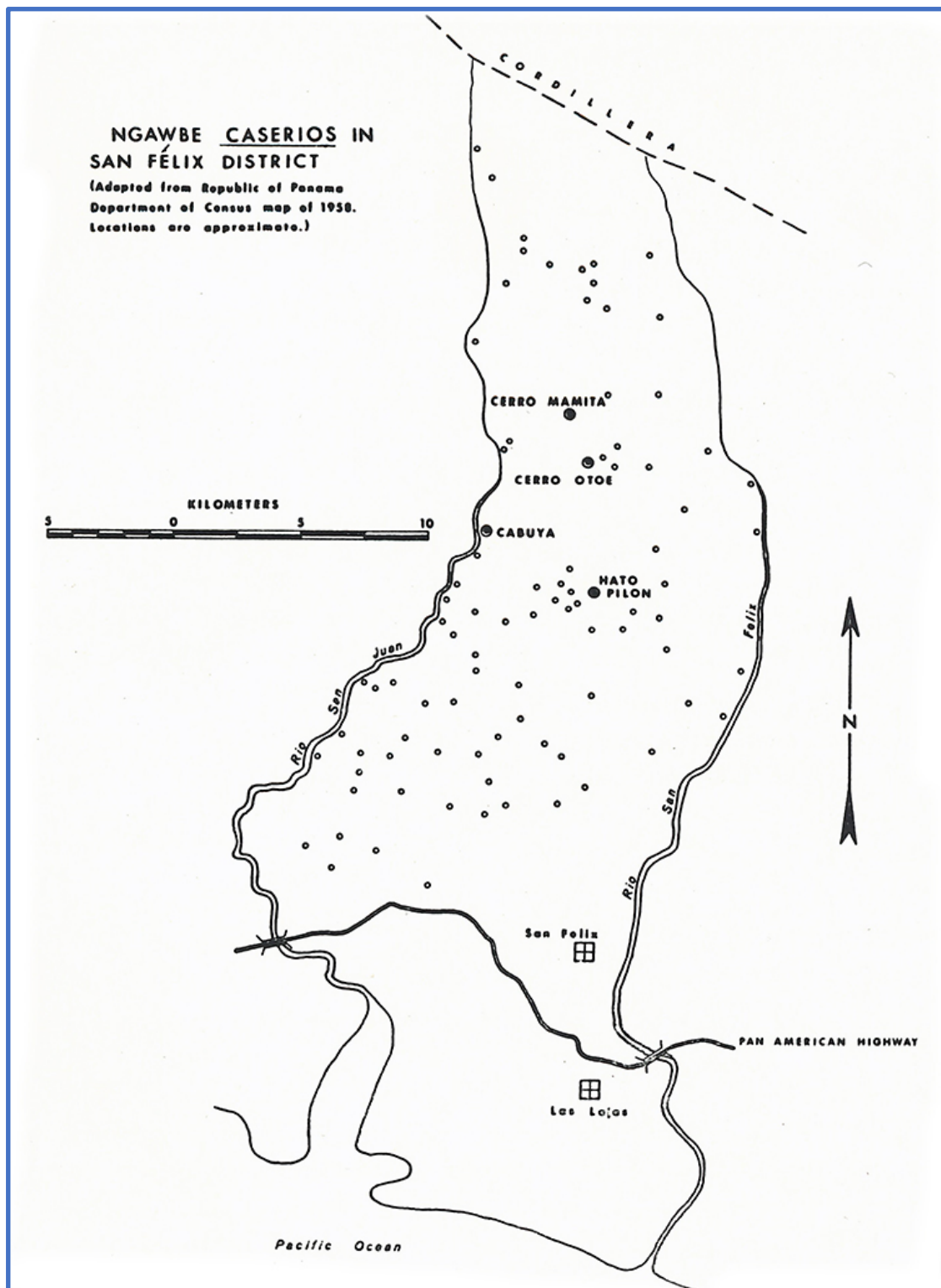
os guaymí viven en pequeñas aldeas dispersas por un territorio accidentado y montañoso. La mayor parte de ellas están compuestas por los miembros de grupos familiares individuales y por las personas con las que se han casado y los hijos que han engendrado. Los latinos las denominan como caseríos; los ngawbe también suelen utilizar este término incluso cuando conversan en su propio idioma. Pero lo más frecuente es que utilicen topónimos específicos para referirse a uno u otro caserío. Al fin y al cabo, rara vez se refieren a los caseríos en abstracto; más bien hablan de los caseríos como lugares únicos, cuyos nombres específicos sirven de referencia a grupos enteros de personas que los ocupan, personas con las que el hablante y sus parientes tienen un conjunto particular de relaciones sociales.

El mapa 4 muestra la ubicación aproximada de la mayoría de los caseríos ngawbe en el distrito de San Félix, provincia de Chiriquí. Los caseríos a los que se hace referencia frecuentemente en el texto están marcados en este mapa. La distribución dispersa es característica del territorio guaymí en su conjunto. Hay, por supuesto, diferencias en el número de caseríos en los distintos distritos, así como diferencias en la densidad media de población. El distrito de San Félix es intermedio en estos aspectos entre las porciones poco pobladas de Bocas del Toro y el muy poblado distrito de Tolé en la provincia de Chiriquí.

Los ngawbe no habitan grandes asentamientos, ni siquiera temporalmente, con fines ceremoniales o económicos. Además, no hay pruebas arqueológicas ni documentales que indiquen que puedan haberlo hecho en el pasado en algún lugar del territorio que ahora ocupan. En la actualidad, los pequeños pueblos panameños que bordean el territorio sirven como centros de comercio. Es probable que la existencia de esta relación económica guaymí-latina desde la época de la ocupación española del área haya impedido el desarrollo de pueblos indígenas como centros de comercio. A excepción de unos pocos individuos emprendedores que almacenan pequeños suministros de artículos para la venta en sus casas como tabaco y kerosén, no hay centros de comercio indígena en el territorio hasta la fecha. Existen ligeras evidencias documentales de que los grandes poblados indígenas que vieron los españoles en la época de la conquista en la península de Azuero y en la provincia de Coclé, y otros sitios de la misma zona conocidos por evidencias arqueológicas, pudieran funcionar como centros de comercio (además de otras funciones que tuvieran) de la misma manera que lo hacen hoy los poblados panameños.

El patrón de asentamiento de los guaymí parece representar una adaptación eficiente a las condiciones ecológicas. Dada la ausencia total incluso de una incipiente red moderna de transporte, el terreno escarpado, quebrado y accidentado, y la agricultura de tala y quema (*swidden*) como la única forma de agricultura que se practica, no es de extrañar que se haga hincapié en la dispersión más que

en la nucleación. La gran ventaja práctica de la dispersión para los agricultores de tala y quema es que nadie tiene que recorrer largas distancias para cultivar sus campos; los ngawbe son muy conscientes de esta ventaja.



Mapa 4. Caseríos ngawbe en el distrito de San Félix.

CASA Y CASERÍO



l caserío es la unidad de residencia, la pequeña comunidad en la que los guaymí pasan la mayor parte de su vida. Estos caseríos se componen generalmente de dos a seis casas ocupadas por individuos emparentados. Los caseríos formados por más de seis casas suelen estar habitados por más de un grupo familiar. Cerro Mamita, donde me alojé, está ocupado por un grupo familiar y tiene cinco casas, cuatro de las cuales están habitadas permanentemente. Cerro Otoe tiene al menos trece casas y Hato Pilón doce; ambos caseríos están ocupados por más de un grupo familiar.

Las casas de una aldea ngawbe están colocadas para aprovechar el terreno. Tienen techo de paja y paredes de poste. La forma varía de circular a rectangular, y el tamaño varía según el número de ocupantes permanentes; las casas más grandes tienen una dimensión larga de unos cuarenta pies.¹ Las paredes son bajas, con una altura media de entre un metro a un metro y medio, y la paja se traslapa a las paredes, llegando a menudo a medio metro del suelo. Algunas casas no tienen paredes. Los suelos son de tierra dura. Algunos ngawbe han comprado láminas de zinc corrugado para utilizarlas como material de cubierta. Esta práctica parece ser una manifestación de riqueza más que otra cosa, ya que, en un sentido práctico, las casas con techos de paja se adaptan mucho mejor a las condiciones actuales de la tecnología y el medio ambiente. Un tejado de paja permite la salida del humo del fuego de la cocina y mantiene la casa relativamente fresca durante el día y relativamente caliente por la noche. Un techo de metal no parece tener ninguna de estas ventajas. Los ngawbe también han construido algunas casas de tablones, aparentemente en un burdo intento de duplicar las viviendas de las plantaciones de banano y de las fincas de café. Estas casas se han construido con un gran costo de mano de obra, aunque no de dinero, pero rara vez están habitadas.

La típica casa ngawbe tiene una sola entrada cerca de la esquina sureste. Al entrar, se encuentra un banco largo y bajo hecho de un tablón o tronco a lo largo de la pared sur. Junto a los otros bancos hay plataformas de un metro de altura, hechas con palos finos o cañas atadas con lianas y cubiertas con pieles (normalmente pieles de vaca sin curtir) o con pesadas telas de corteza. En el centro del suelo hay un hogar de tres piedras que sirve para cocinar y calentarse. En una plataforma bajo el tejado, sostenida por los cuatro postes principales de la casa y las vigas transversales colocadas sobre ellos, se almacenan maíz, frijoles, arroz y otros alimentos, así como diversos artículos que los residentes han acumulado a lo largo de los años. Esta plataforma no es un lugar deseable para dormir y casi nunca se utiliza con ese fin. Es la morada de una población habitualmente numerosa de huéspedes indeseables —ratas y cucarachas— de los que los ngawbe intentan deshacerse ocasionalmente y en vano cuando pueden permitirse el lujo de utilizar venenos comerciales.

Bolsas tejidas de fibra (*chácaras*) grandes y pequeñas, llenas de objetos personales, se cuelgan de cualquier cosa que sirva de gancho en la zona situada entre el borde exterior de las plataformas de las camas y la pared. Platos de hojalata, cucharas, machetes, arcos y flechas, frascos vacíos de

¹ Medí las casas a pasos y su longitud variaba de trece a treinta pies. Vi algunas casas que eran notablemente más largas que las que medían treinta pies, pero no las medí.

medicamentos, etc., se ven metidos de forma segura entre la paja y el armazón interior del techo. Numerosas ollas de hierro y aluminio, grandes y pequeñas, de fondo redondeado (llamadas *pailas*) se encuentran, cuando no se utilizan, sobre y bajo las plataformas de las camas, apoyadas en las paredes y, ocasionalmente, afuera, bajo los aleros del techo. Una gran piedra de moler plana, acompañada de su piedra de mano en forma de cigarro, se guarda en un rincón o debajo de la cama, cuando no se utiliza para moler el maíz necesario para diversos alimentos y para la cerveza de maíz fermentada (*chicha*). Las calabazas grandes que se utilizan como botellas para almacenar la chicha se colocan contra la pared en un lugar alejado, donde el riesgo de ser pateadas o derribadas es mínimo. Calabazas más pequeñas se utilizan como contenedores de agua.

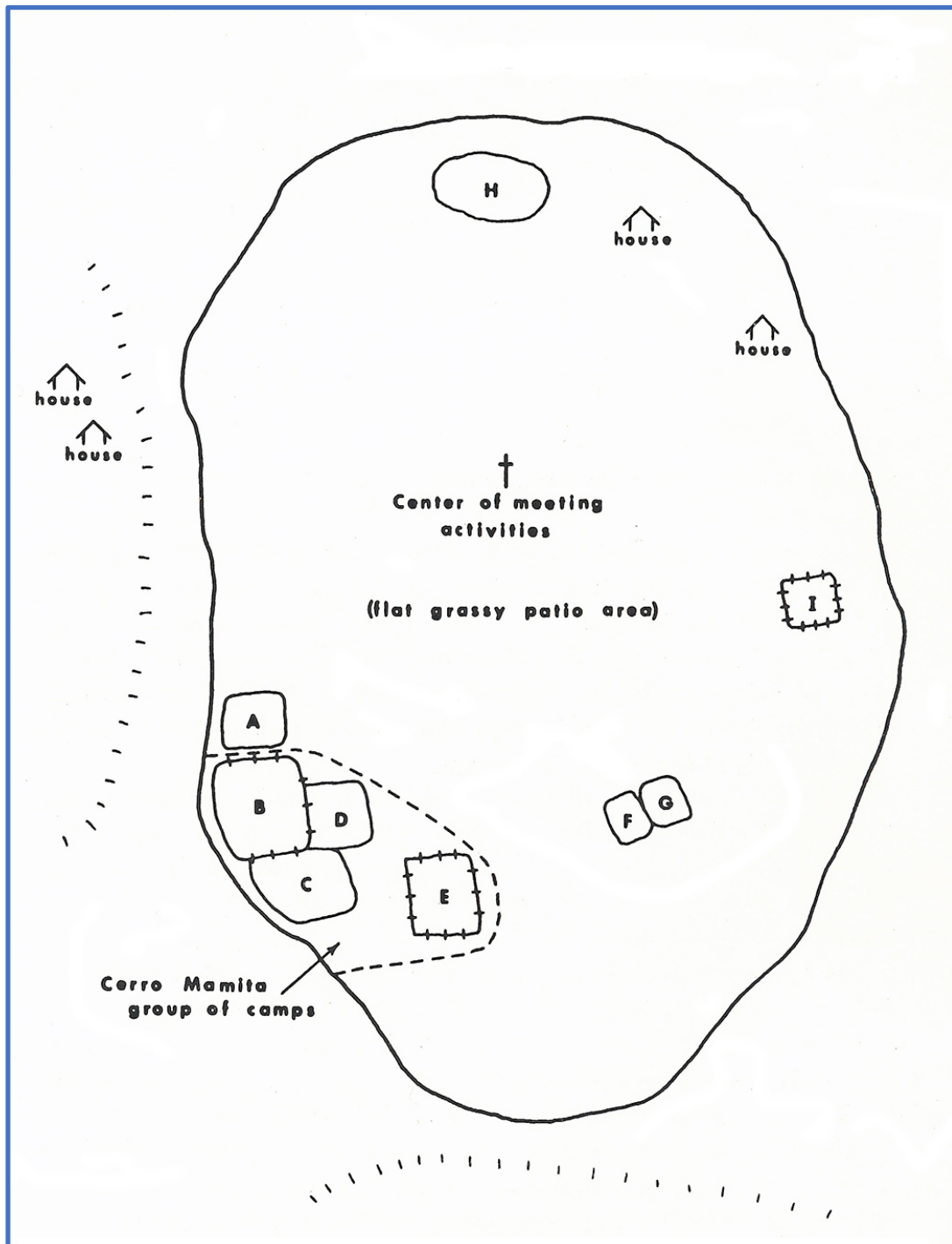
Si la casa mantiene una cosecha regular de arroz, suele haber un gran mortero de madera (*pilón*). Sobre la plataforma del tejado o a lo largo de la pared se guardan bandejas de madera planas y pequeñas, ovaladas, que se utilizan, entre otras cosas, para descascarillar el arroz.

La mayoría de los caseríos guaymí tienen una población de menos de cincuenta personas. Es razonable suponer que, debido al aumento constante del tamaño de la población total en las últimas décadas, los caseríos actuales son más numerosos y contienen más personas que en el pasado. Según el censo panameño de 1960, de los 449 caseríos guaymí de la provincia de Chiriquí, sólo 27 tenían una población superior a 100 personas y sólo 116 tenían más de 50 habitantes. Sólo 3 caseríos figuran con más de 200 personas, y las cifras de éstos pueden ser erróneas (Censos Nacionales de 1960, IX:27-38). A menudo, lo que el censo llama un solo caserío está, en realidad, formado por varios grupos de casas a cierta distancia entre sí que los guaymí consideran caseríos separados. Por ejemplo, un amigo panameño de David dijo que cuando visitó el caserío de Maíz Tostado, distrito de San Lorenzo, en 1957, había unas cuarenta casas. Mis propios informantes no coincidieron en esta estimación, afirmando que Maíz Tostado en sí mismo constaba de muchas menos casas que cuarenta, pero añadiendo que había una serie de otros pequeños caseríos en las cercanías.

Para los ngawbe, tanto la ubicación física como los lazos de parentesco son importantes a la hora de determinar la pertenencia a un caserío de varios hogares. Varias casas situadas en un mismo descampado pertenecerán siempre a un mismo caserío, aunque sus ocupantes sean miembros de dos o más distintos grupos familiares. Por otra parte, las casas situadas a distancias de entre un cuarto y media milla (0.40 a 0.80 km) de distancia entre sí también pueden considerarse pertenecientes a un único caserío con nombre, si existen estrechos lazos consanguíneos entre los ocupantes de estas casas.

El caserío ngawbe se compone generalmente de un único grupo de parentesco con un núcleo de varones consanguíneos más mujeres casadas e hijos solteros. Esta es, al menos, su composición cuando se cumple más o menos fielmente el ideal de virilocalidad postmarital. Pero la mujer tiene los mismos derechos de residencia y de uso de la tierra en su caserío natal; puede ejercer estos derechos, y a menudo lo hace, después del matrimonio, sobre todo si los parientes de su marido no tienen tierras suficientes. Aunque los caseríos suelen estar compuestos por un núcleo de varones emparentados por vía patrilineal, no hay que dejarse engañar para creer que la composición del caserío se basa en un principio patrilineal. Los ngawbe no reconocen ninguna forma de descendencia unilineal. Los caseríos de grupos monoparentales son los mayores grupos corporativos multifuncionales de la sociedad

ngawbe, pero la pertenencia a estos grupos no está determinada por la descendencia sino por la localidad y la filiación bilateral. El significado exacto de esto se aclarará en la discusión de los derechos de propiedad y uso de la tierra.



Mapa 5. Disposición de personas y campamentos seleccionados en la reunión de Cerro Otoe, del 20 al 23 de marzo de 1965.

En la actualidad, los caseríos más grandes suelen contener dos o más grupos de parientes distintos. Los ngawbe insisten en que esto no solía ocurrir en el pasado; si un caserío se llenaba de gente, una o más familias se trasladaban a una zona de tierra no reclamada y formaban una nueva aldea. En la actualidad, este tipo de fisión es prácticamente imposible, ya que casi no hay tierras no reclamadas que sean aptas para la agricultura. Los caseríos de varios grupos de parentesco han surgido en gran medida porque un grupo de parentesco permitió que una familia no emparentada viviera con ellos y utilizara partes de sus tierras en un momento en que sus recursos de tierra parecían abundantes. A veces, dos familias que ocupan el mismo caserío se han convertido en una sola por medio de matrimonios mixtos. En otros casos, no se han producido matrimonios entre los dos grupos, y la creciente escasez de tierras ha dado lugar a disputas sobre la prioridad de ocupación y los derechos de uso de la tierra.

Sin duda, la mayoría de los matrimonios se producen entre caseríos y no dentro de ellos. Esto sirve para crear una red de derechos y obligaciones afines en una generación y ampliar los posibles derechos de residencia y uso de la tierra en la siguiente. No se prohíbe casarse con un miembro del propio caserío, pero dado que se prohíbe casarse con un miembro del propio grupo familiar, y dado que incluso en la actualidad la mayoría de los caseríos están ocupados por miembros de un único grupo familiar, el matrimonio “intracaserío” es poco frecuente.

RESIDENCIA POST-MARITAL: TRADICIÓN, IDEAL Y PRÁCTICA



Para el pensamiento ngawbe existe una forma ideal de residencia postmarital: la virilocalidad.¹ Este ideal encaja armoniosamente en el patrón más amplio del orden social y moral ngawbe. Pero también está bastante claro que el lugar donde realmente un hombre y una mujer residen después del matrimonio depende en gran medida de factores demográficos y económicos.

Los hombres ngawbe dicen que, tradicionalmente, la mujer permanece en la casa de sus padres durante aproximadamente un año después del matrimonio, y el hombre permanece en el hogar paterno

¹ Los términos que he utilizado para describir la residencia postmarital se definen de la siguiente manera. Virilocal = residencia en las tierras de los parientes del marido; uxorilocal = residencia en las tierras de los parientes de la mujer; bilocal = residencia alternada, y generalmente durante el mismo año, en las tierras de los parientes del marido y de los parientes de la mujer; estacionaria = casos en los que ambos cónyuges son del mismo caserío y continúan residiendo allí después del matrimonio; y neolocal = residencia en tierras que no pertenecen a los parientes de ninguno de los cónyuges. No dispongo de datos suficientes sobre la mayoría de los casos de la muestra para distinguir más, por ejemplo, la patrilocalidad como subtipo de virilocalidad en la que un hombre reside realmente con su mujer en la casa de su padre. En cualquier caso, no parece aportar nada al análisis hacer este tipo de distinción, ya que el hecho de que un hombre resida o no con su mujer en la casa de su padre o en su propia casa, situada cerca de la de su padre y aún en tierras de sus parientes, depende de la etapa, normalmente breve, que pueda ocupar en ese momento en el ciclo de desarrollo del grupo doméstico, más que de cualquier preferencia por vivir en la casa del padre en vez de la propia. Es probable que, desde el punto de vista del ciclo de desarrollo, pueda haber casos de residencia neolocal que en una etapa representaron casos de residencia viri-neolocal alterna o uxori-neolocal alterna. Dado que ninguno de los casos de mis datos censales es actualmente de este tipo, no he hecho estas otras distinciones de categorías al presentar los datos.

si no ha construido ya una casa propia. Durante este periodo inicial, el hombre visita a su mujer y realiza tareas para sus suegros. Demuestra su capacidad para mantener no sólo a su mujer, sino también para contribuir a la manutención de sus padres. Durante este periodo de prueba, la residencia puede describirse mejor como virilocal y uxrilocal para el hombre y la mujer respectivamente.

Después de esta etapa, el hombre lleva a su mujer a vivir a las tierras de sus parientes. La virilocalidad es el ideal y se prefiere. Más allá de este período, se muestra una gran flexibilidad. Con respecto a la propiedad de la tierra, por ejemplo, aunque un hombre lleve a su mujer a vivir con él, la tierra puede estar en manos de sus parientes paternos o maternos, dependiendo de si su padre estableció la residencia virilocal o uxrilocalmente. La disponibilidad de la tierra también es un factor a tener en cuenta. La herencia del usufructo se produce tanto por la línea paterna como por la materna. Si los parientes paternos sufren una escasez de tierras, tras el matrimonio puede llevar a su mujer a vivir a un terreno sobre el que tiene derechos de uso a través de su madre. En cuanto al hogar de residencia real, un hombre puede llevar a su mujer a vivir con él en la casa de su padre, en la casa de su madre si su padre tiene más de una esposa y su propia madre está ocupando una casa separada con sus hijos, en la casa de un hermano, en la casa de un hermano del padre o de la madre, o en su propia casa si la tiene. También existen otras posibilidades.

El objetivo final de todo hombre es establecer un hogar propio; antes de alcanzarlo puede fijar su residencia con aquellos parientes con los que mejor pueda cooperar. Una vez que un hombre ha alcanzado la posición de cabeza de familia, es probable que transcurra poco tiempo antes de que, a su vez, acoja en su hogar a un consanguíneo recién casado y a su cónyuge.

Tradicionalmente, si a un hombre le resultaba incómodo ejercer sus derechos de uso sobre las tierras de sus familiares, podía establecer su residencia de forma neolocal o uxrilocal. Cuando había que elegir entre la neolocalidad y la uxrilocalidad se prefería la primera, porque un hombre que residía con sus afines tenía siempre grandes obligaciones laborales y se veía obligado a respetar los tabúes del contacto social con la familia política. En la actualidad, es difícil establecer una residencia neolocal debido a la escasez de tierras, al menos en el distrito de San Félix y probablemente también en otros lugares. Por esta razón, los ngawbe consideran que la residencia uxrilocal es cada vez más común.

Durante varios años después del matrimonio, es frecuente que el hombre ejerza los derechos de usufructo de que dispone su esposa. Cuando un hombre cultiva tierras en dos localidades, no es raro que establezca su residencia en ambos lugares. (Hay casos de hombres que cultivan más de dos localidades en un mismo año, pero esta práctica suele ser de corta duración. Es muy raro que un hombre reclame más de dos lugares de residencia). Es decir, durante un año determinado, un hombre y su mujer vivirán parte del tiempo en las tierras de los parientes de él y parte del tiempo en las de los de ella. Este tipo de residencia figura como “bilocal” en el cuadro 15. Con el tiempo, la pareja adoptará un tipo de residencia unilocal permanente. Si los demás factores son constantes, la pareja vivirá el resto de sus años en las tierras de los parientes del hombre.

El ideal de virilocalidad es, sin duda, mucho más antiguo que el periodo que abarcan las concepciones de mis informantes sobre lo “tradicional” (un periodo que probablemente no cubre más

que los últimos sesenta años). Las pruebas de ello se encuentran en los relatos populares que ilustran el ideal de virilocalidad. Estas historias son moralistas, ya que relatan las catástrofes que les ocurren a los individuos que no se ajustan a los ideales. En uno de ellos, se establece un pacto de intercambio entre dos grupos y se intercambian mujeres. Una de ellas se va a vivir con su nuevo marido, pero la otra se niega a hacerlo y se queda en casa de su hermano; se da a entender que lo hace por insistencia de éste. Su marido está tan perturbado que va a visitarla y, con un pretexto, la atrae al bosque y la mata. El resultado es una larga disputa de sangre entre los dos grupos. En otro cuento, una hormiga cortadora de hojas recibe de sus padres una mujer humana como esposa. La hormiga no consigue atraer a la mujer para que se vaya a vivir a su casa. Un día, cuando está a punto de hacerle una visita e intentar convencerla de nuevo, sale del camino de las hormigas y entra en el de los humanos y, antes de que tenga la oportunidad de transformarse en forma humana, es pisada y asesinada deliberadamente por un rival humano por las atenciones de su esposa. En ambas historias, el desastre se produce por no ajustarse al ideal de virilocalidad, y se considera que la culpa es, en última instancia, de las mujeres.

La representación en miniatura del ideal ngawbe de residencia se observó en una reunión político-religiosa de cuatro días celebrada en marzo de 1965 en Cerro Otoe. Cientos de personas asistieron a esta reunión; parecía haber un constante ir y venir, con muy pocas personas que permanecieron durante todo el período. Por supuesto, sólo pude hacer observaciones precisas sobre la forma de acampar de las pocas personas que conocía bien. El hecho más llamativo fue que no se repitió la distribución real de la residencia en los campamentos, sino el modelo ideal. El mapa 5 muestra la disposición espacial de los campamentos observados en la reunión y la figura 2 presenta las relaciones genealógicas de las personas implicadas. El cuadro 14 ofrece los datos de residencia de los varones que aparecen en la figura 2.

Se construyeron cercas temporales de postes alrededor de algunos de los campamentos. Otros no tenían cercas, pero estaban efectivamente delimitados por la disposición de las personas y las pertenencias y la presencia de campamentos adyacentes, así como por elementos como la vegetación natural, las diferencias en el nivel del suelo, las rocas y los caminos.

La disposición de las personas en todos estos campamentos es fiel al ideal ngawbe de residencia virilocal. La presencia de Fernando en un campamento separado (G), aunque figura como neolocal, no constituye realmente una excepción, ya que ha estado residiendo neolocalmente durante los últimos dieciocho años y puede ser considerado, en virtud de este hecho, el progenitor de un nuevo caserío tan pronto como sus propios hijos se casen y traigan a sus esposas a casa.

Los informantes me aseguraron que los arreglos para acampar en esta reunión eran idénticos a los que se utilizaban antiguamente en las balserías y en las chicherías. Por lo tanto, aunque las exigencias de la disponibilidad de tierras y otras circunstancias hacen que la conformidad completa con el ideal de virilocalidad sea imposible en la práctica diaria, el ideal, sin embargo, es fuerte en la mente de la gente.

Un caso paralelo al de los ngawbe, aunque el etnógrafo parece haberlo reconocido sólo de hecho y no en teoría, es el estudio de Pehrson sobre los lapón de Könkämä. En un momento dado afirma

que “la residencia matrimonial es una cuestión que se consulta en la ceremonia de la propuesta No existe una regla fija de virilocalidad o de uxori-localidad, aunque algunos lapón me han dicho que una pareja *debería* [énfasis de Pehrson] trasladarse a la banda del marido después del matrimonio (pero admiten que muchos no lo hacen). En la actualidad la residencia es aproximadamente 3:1 virilocal con tres casos de endogamia de banda” (1957: 64). Pero en otra parte, en una nota a pie de página, se presenta el siguiente dato –que es bastante sorprendente en vista de su declaración anterior sobre la inexistencia de una regla de residencia unilocal: “Es interesante observar que el *ideal lapón del virilocalismo* [el subrayado es mío] se hizo realidad en el único caso de prueba en el que todos los factores eran iguales, un intercambio entre hermanos en el que el rango y la riqueza eran aproximadamente equivalentes. Las cuatro partes de este matrimonio de alianza múltiple eran hijos de ricos líderes pastores. Las dos mujeres se unieron a las bandas de sus maridos ... “ (1957: 72). Pehrson parece haber caído en la trampa, en este punto de un estudio por lo demás excelente, de no distinguir entre las reglas ideales que son necesarias para la explicación de un sistema estructural y que no se cumplen necesariamente, y las afirmaciones de probabilidad que se basan en una muestra de comportamiento real y pueden expresarse como frecuencias o porcentajes.

Los ngawbe tampoco residen virilocalmente todo el tiempo; las decisiones sobre el lugar de residencia de la pareja conyugal después del matrimonio se toman probablemente durante las visitas de los padres antes del matrimonio, al igual que Pehrson informa sobre los lapón (aunque nunca estuve presente en una discusión en la que se hicieran tales arreglos, así que no puedo estar seguro de esto). Pero la presencia de factores situacionales que dan lugar al ejercicio de alternativas al ideal de virilocalidad no puede utilizarse para negar la existencia del ideal como característica estructural. Es precisamente cuando otros factores no son iguales cuando se produce la desviación del ideal. Los ngawbe se apresuran a señalar que no todos se ajustan al ideal. Pero cada caso de no conformidad va acompañado de una explicación en términos de un conjunto de circunstancias. El rango de variación de las circunstancias no es muy grande; la escasez de tierras entre los parientes del marido es la razón más común.

Como a los ngawbe no les gusta vivir a grandes distancias de sus parientes, la uxori-localidad cerca de ellos es preferible a la neolocalidad en un lugar lejano como alternativa a la virilocalidad. Los ngawbe consideran que la uxori-localidad es mucho más común ahora que en el pasado. Lo atribuyen a la escasez de tierras y, en consecuencia, culpan a los latinos. Los datos no confirman esta afirmación.

Como en cualquier población, algunas familias producirán más hijos varones que mujeres. Para un grupo que se encuentra con un excedente de varones existe una escasez de tierra; cuando un grupo se encuentra con un excedente de mujeres, existe una escasez de mano de obra. Con toda probabilidad, la uxori-localidad ha servido a los ngawbe, en el pasado y en el presente, para aliviar la presión sobre la tierra proporcionando un equilibrio poblacional más equitativo a nivel local. De este modo, los hombres se eliminan allí donde constituyen un excedente y se les recibe donde se les necesita como fuerza de trabajo. Por lo tanto, no es sorprendente que la frecuencia de la residencia uxori-local no parezca haber aumentado mucho.

<i>Nombre</i>	<i>Caserío natal</i>	<i>Caserío de residencia</i>	<i>Tipo de residencia postmarital</i>	<i>Sitio en el campamento</i>	<i>Tipo de residencia en el campamento</i>
Antonio	Cacicón	Cacicón	Virilocal	A	Virilocal
Diego	Cerro Mamita	Cacicón	Uxorilocal	B	Virilocal
Horacio	Cerro Mamita	Cerro Mamita	Virilocal	B	Virilocal
Carlos	Cerro Mamita	Qda. Guabo	Uxorilocal	C	Virilocal
Augusto	Cerro Mamita	Cerro Mamita	Virilocal	C	Virilocal
Pancho	Cerro Mamita	Hato Loro	Uxorilocal	C	Virilocal
Fernando	Cerro Mamita	Qda. Chácara	Neolocal	G	Virilocal
Clemente	Hato Pilón	Hato Pilón	Virilocal	F	Virilocal
Renaldo	Cerro Mamita	Cerro Mamita, Cerro Otoe	Bilocal	D	Virilocal
Leandro	Cerro Mamita	Caracol	Uxorilocal	D	Virilocal
Ignacio	Cerro Mamita	Migadúbidi	Uxorilocal	E	Virilocal
Jaime	Cerro Mamita	Cerro Mamita, Qda. Guabo	Bilocal	E	Virilocal
Alfredo	Cerro Otoe	Cerro Otoe	Virilocal	H	Virilocal
Señor mayor del campamento I	Horconcitos	Horconcitos	Virilocal	I	Virilocal

Cuadro 14. Datos de residencia de los hombres que aparecen en la genealogía de la figura 2.

El cuadro 15 ofrece datos sobre el comportamiento de la residencia postmarital de una muestra de 247 mujeres. Como ya se ha mencionado, todos los datos cuantitativos se basan en una muestra de disponibilidad. En los cálculos se utilizó a las mujeres casadas, en primer lugar, porque según el ideal son ellas las que se supone que se mudan después del matrimonio y, en segundo lugar, porque debido a la técnica de muestreo hay más mujeres que hombres en la muestra total disponible.

Del cuadro 15 se desprende que más del 50% de los casos se ajustan al ideal de virilocalidad. Los porcentajes de la Generación V no se tienen en cuenta, porque ese estrato sólo tiene cinco casos. Al observar la diferencia en el porcentaje de virilocalidad entre las Generaciones II y III, se podría concluir que los ngawbe han percibido correctamente la situación, es decir, que la frecuencia de la uxori-localidad es mayor en la actualidad. Pero para interpretar correctamente las cifras, debemos tener en cuenta que el patrón de residencia entre los ngawbe sigue un ciclo de desarrollo. En la Generación II, la más antigua de la muestra, las condiciones de unilocalidad se han estabilizado prácticamente; por lo tanto, esta generación nos proporciona nuestra mejor medida de la verdadera incidencia de la virilocalidad y la uxori-localidad. En la Generación II sólo quedan 2 casos (6.9%) de residencia bilocal. En cambio, en la Generación III, 54 de 163 casos (33.2%) son de tipo bilocal. Con el paso del tiempo, la mayoría de los casos de residencia bilocal de la Generación III se estabilizarán como casos de residencia unilocal de tipo virilocal. Las cifras de la Generación IV son algo desconcertantes, ya que muestran un porcentaje muy elevado de virilocalidad (62.0%). Es posible que esto se deba enteramente a un error de muestreo. Si no es así, se puede plantear una hipótesis provisional. Es posible que la

escasez de tierras dificulte que un hombre pueda cultivar simultáneamente en dos zonas, por lo que la virilocalidad se establece casi inmediatamente después del matrimonio.

El tipo de residencia neolocal del cuadro 15 necesita algunas matizaciones. La residencia en tierras que no pertenecen ni a los parientes del hombre ni a los de la mujer se utilizó como determinante de la neolocalidad. Los cinco casos de neolocalidad que figuran en el cuadro merecen las siguientes matizaciones. En la Generación III, dos casos son los que se ajustan estrictamente a la condición indicada anteriormente. En el tercer caso, la mujer reside con su marido en tierras pertenecientes a los parientes de otra esposa del marido. En el cuarto caso, la pareja conyugal ya no mantiene una residencia en el territorio ngawbe. Viven en un rancho ganadero de propiedad latina donde el hombre trabaja permanentemente. En el único caso de residencia neolocal que aparece en la Generación IV, la pareja está residiendo permanentemente en las plantaciones bananeras de la Chiriquí Land Company y ya no mantiene residencia en la montaña.

<i>Tipo de residencia</i>						
Generación	Virilocal	Uxirolocal	Bilocal	Estacionaria	neolocal	Total
II	21	4	2	2	0	19
	72.5%	13.8%	6.9%	6.9%		100.1%
III	71	26	54	8	4	163
	43.5%	16.0%	33.2%	4.9%	2.5%	100.1%
IV	31	5	7	6	1	50
	62.0%	10.0%	14.0%	12.0%	2.0%	100.0%
V	2	2	1	0	0	5
	40.0%	40.0%	20.0%			100.0%
Total	125	37	64	16	5	247
	50.6%	15.0%	25.9%	6.4%	2.1%	100.0%

Cuadro 15. Tipo de residencia postmarital de 247 mujeres, por generación.

En este punto es útil comentar el grado de correlación de mis datos sobre la residencia post-marital con la información que se puede derivar del censo panameño de 1960. Los guaymí de la provincia de Chiriquí en 1960 eran 19,946. Las mujeres guaymí en la Provincia de Chiriquí sumaban 10,429. El número aproximado de mujeres casadas puede calcularse restando el total de madres menores de veinte años del total de mujeres menores de veinte años y mayores de catorce (porque es muy probable que una mujer guaymí se case poco después de cumplir los catorce años, si no un poco antes), y añadiendo a esto el número total de madres (*Censos Nacionales de 1960*, IX:15, 16, 52, 83). Esto nos da aproximadamente 5,036 mujeres guaymíes casadas en la provincia de Chiriquí en 1960.

El censo registra 6,201 mujeres en la provincia de Chiriquí que viven en el mismo caserío donde nacieron. Si deducimos nuestra cifra aproximada de 5,036 mujeres casadas del número total de mujeres (10,429), llegamos a la cifra de 5,393 mujeres que probablemente no están casadas y por lo tanto se esperaría que vivieran en sus caseríos natales. Esta deducción se basa, por supuesto, en que los niños entre los guaymí –niñas en este caso– viven con sus padres al menos hasta el momento de su matrimonio, o hasta después de la pubertad si el matrimonio se produce antes. Dado que el censo de 1960 registra 6,201 mujeres que residen en sus caseríos natales, podemos inferir que alrededor de 908 (6,201 menos 5,393) mujeres (18.1 %) residen postmaritalmente en sus caseríos natales. Se pueden dar dos razones para que esto sea así. O bien (1) se han casado con hombres de sus propios caseríos natales, o bien (2) sus maridos viven con ellas uxorilocalmente. Los datos del censo no permiten separar los datos de esta manera.

Mis propios datos, que sí permiten tal separación, confirman, curiosamente, la cifra aproximada de 18.1 por ciento derivada de los datos del censo. De los 247 matrimonios de la muestra para los que se dispone de datos de residencia postmarital (la mayoría del distrito de San Félix, provincia de Chiriquí), 16 matrimonios (6.4 %) se produjeron entre personas del mismo caserío. Hay 37 casos (15.0%) de residencia uxorilocal. Así, un total de 21.4 por ciento de las mujeres de la muestra han continuado residiendo en sus caseríos natales después del matrimonio. Esta cifra se aproxima mucho al porcentaje derivado de los datos del censo. Si los datos del censo pueden ser aceptados como precisos con respecto a lo que nos dicen sobre los patrones de residencia post-marital de los guaymíes (y el que se correlacionen tan estrechamente con mis propios datos, que se derivaron de preguntas diseñadas específicamente para obtener este tipo de información, es una buena razón para aceptar su precisión), entonces se deduce que mi propia reducida muestra puede ser una representación precisa de las prácticas de residencia post-marital entre el total de la población guaymí de la provincia de Chiriquí. Otros datos derivados del censo no muestran una correlación tan estrecha con mi muestra.

Según los datos del censo, el 15.8 por ciento de las mujeres guaymíes casadas en la provincia de Chiriquí lo estaban con hombres nacidos en distritos distintos al suyo. Estos matrimonios entre distritos constituyen el 27% de mi muestra. Hay al menos dos posibles razones para la diferencia: (1) mi reducida muestra puede ser atípica, y (2) los datos del censo pueden estar equivocados. Sospecho lo segundo, y por dos razones. En primer lugar, los guaymí temen que les sobrevenga algún mal como resultado de la información recogida por los censistas y son propensos a proporcionar información inexacta, especialmente en lo que respecta a los movimientos de personas dentro del territorio. En segundo lugar, mis propios datos se recogieron en una zona que era aproximadamente equidistante de los límites de los dos distritos contiguos y, en todo caso, deberían mostrar un porcentaje de matrimonios entre distritos menor, y no mayor, que la media general (derivada del censo), o que los datos obtenidos sobre personas que viven cerca de los límites de los distritos, donde el matrimonio entre distritos suele ser más conveniente. Podemos concluir que, si bien los datos del censo retratan con exactitud el predominio de la virilocalidad entre los guaymí, al mismo tiempo indican menos movimientos entre distritos de los que realmente se producen.

Permítanme resumir brevemente las observaciones anteriores sobre la residencia. Los ngawbe creen que todo hombre, después de casarse, debe llevar a su mujer a vivir con él en las tierras de sus

parientes. Este ideal de virilocalidad se manifiesta en los arreglos de campamento cuando un gran número de personas se reúne en campamentos temporales con fines sociales. Las circunstancias de la vida cotidiana llevan con frecuencia a desviarse del ideal virilocal. Pero la conformidad está en la mente de todos, y los relatos populares relatan las catástrofes que pueden ocurrir a los individuos no conformistas. Cuando un hombre se ve obligado a elegir una alternativa a la virilocalidad, la armonía puede restablecerse en el sistema a través de sus hijos, si establecen la residencia virilocal. Dado que la herencia de los derechos de usufructo es bilateral, un hijo que reside, después de casarse, en una tierra perteneciente a los parientes de su madre en la que su padre reside uxori-localmente está, según la forma de pensar ngawbe, ajustándose al ideal en lugar de desviarse de él. El regreso de un hijo casado a las tierras que su propio padre dejó al casarse es también conformidad con el ideal virilocal.

Incluso la conformidad parcial con la regla virilocal tiende a constituir un caserío como un grupo de hombres emparentados patrilinealmente más las mujeres casadas. El grupo de residencia constituye así un patri-deme exogámico, tal como Murdock (1949: 63-64) define el término.² Cabe añadir que la terminología de parentesco ngawbe clasifica a los parientes de una manera coherente con el ideal de virilocalidad, pero no necesariamente en términos de práctica de residencia. Se puede decir que un hombre se refiere a sus distintos parientes en términos de *dónde deberían vivir*, no de *dónde viven*.

Los ngawbe perciben que la uxori-localidad es mucho más común ahora que en el pasado, y atribuyen este hecho, que consideran ofensivo para la tradición, a una escasez cada vez mayor de tierras provocada por la constante invasión de los latinos. Las estadísticas disponibles no son definitivas en este asunto, pero sugieren que la percepción de los ngawbe es errónea y que la uxori-localidad no es más frecuente ahora que hace al menos dos generaciones.

La extrapolación de las cifras de residencia proporcionadas por el censo panameño de 1960 indica que los porcentajes de los distintos tipos de residencia post-marital que figuran en el cuadro 15 son representativos de toda la población indígena de la provincia de Chiriquí. El análisis de una muestra de 245 mujeres casadas sugiere que se producen más matrimonios interdistritales de lo que indican las cifras del censo panameño de 1960.³

² N. del T.: George Peter Murdock (1949: 63) introdujo el término “deme” en la antropología moderna para denominar a una comunidad en la que todos sus miembros estaban emparentados consanguínea y bilateralmente. Concibió tres tipos de deme basados en reglas de residencia y endogamia: (1) el endo-deme es endogámico y tiene una regla de residencia neo-local, (2) el matri-deme es exógamo y tiene una regla de residencia matrilocal, y (3) el patri-deme es exógamo y tiene una regla de residencia patrilocal. Ver *Social Structure* (1949)

³ 245 en lugar de 247 porque hay dos casos de virilocalidad en los que se desconoce el caserío natal de la mujer.

PARENTESCO



n la sociedad ngawbe, la red de relaciones sociales de un individuo está en gran parte en función de sus relaciones de parentesco. Los ngawbe consideran toda la red de relaciones sociales dentro de un marco de vínculos de parentesco. Por lo tanto, es útil discutir, al menos brevemente, los términos de parentesco y cómo se utilizan.

Los términos de parentesco referencial ngawbe se enumeran en el cuadro 16 junto con algunas de sus especificaciones genealógicas, es decir, las obtenidas en el campo.⁴ En el cuadro 16 no se ha intentado ampliar la pertenencia a las categorías para incluir las posiciones genealógicas que implican relaciones que no están respaldadas por los datos de campo. Este procedimiento implica una predicción y sólo es posible después de haber formulado un conjunto de reglas de equivalencia formal.⁵ La figura 3 ilustra gráficamente, desde el punto de vista de un *ego* masculino y otro femenino, los datos incluidos en el cuadro 16.

El cuadro 16 enumera los términos que sirven como etiquetas para todas las distintas categorías de parentesco en el sistema ngawbe. Además, hay calificativos que sirven para subdividir estas categorías, pero que no forman categorías distintas por su uso. Al hablar de cualquier tipo de parentesco, el pronombre personal de primera persona *ti* se utiliza casi siempre junto con el término de parentesco cuando uno se refiere a sus propios parientes; y los otros pronombres personales cuando se refiere a los parientes de otra persona. La forma *ti* se utiliza antes del término familiar y la forma *ti-gwe* después. A veces se utiliza la combinación *ti ... ti-gwe* cuando es necesaria una mayor especificidad, por ejemplo, si un hombre desea especificar que otro hombre es su propio hermano completo, lo más probable es que diga *ti-edaba ti-gwe*.

Mendene significa “distante” cuando se utiliza junto con los términos de parentesco. Su uso puede indicar una gran distancia genealógica o una baja frecuencia de interacción social con el individuo en cuestión. Ejemplos de gran distancia genealógica son WMBW y WFZH. WMBW es me, “suegra”, para un hombre, pero esta mujer casi siempre será referida como *me mendene*. WFZH es u, “suegro”, para un hombre, pero se subcategorizará como *u mendene*. Como ejemplo de la baja frecuencia de la interacción social que influye en el uso de *mendene* como calificador, consideremos lo siguiente. El FBS de un hombre y su FZS son su *edaba* (véase el cuadro 16). Si todas las partes interesadas siguen el ideal de virilocalidad postmarital, la FZ de un hombre se habrá trasladado a otro lugar al casarse y su FB habrá permanecido en la misma aldea. Por lo tanto, es probable que la frecuencia de los contactos con las FZS sea mucho menor que con las FBS. Los FZS suelen ser reconocidos como

⁴ En el cuadro 16 y en otros lugares he utilizado las siguientes abreviaturas: F = papá o papá de ... ; M = mamá o mamá de ... ; P = padre o padre de ... ; B = hermano o hermano de ... ; Z = hermana o la hermana de ... ; S = hijo o hijo de ... ; D = hija o hija de ... ; c = hijo o hijo de ... ; H = marido o marido de ... ; W = esposa o esposa de ... ; sp = cónyuge o cónyuge de ... ; m.s. = hombre que habla; y f.s. = mujer que habla.

⁵ Se ha realizado un análisis formal de los términos de parentesco ngawbe (Young ms) en el que se elaboran las reglas de equivalencia del sistema, pero está fuera del alcance del presente estudio como para incluirlo aquí.

edaba pero se les llama *edaba mendene*. Si la relación entre un hombre y su FZS es extremadamente tenue, puede referirse a los FZS como simplemente *mrangaw*, “pariente”.

<i>Término de parentesco</i>	<i>Tipo de referente de parentesco</i>
Consanguíneo	
<i>roá</i>	FF, MF, FZH, MFZH
<i>milie</i>	FM, MM, MFZ, FZ, MBW, MFZSW
<i>run</i>	F, FB, MZH
<i>me-ie</i>	M, MZ, FBW
<i>gru</i>	MB, MFZS
<i>edaba</i>	B, FBS, FZS, MZS, MBS, ccS, ZccS / m.s. Z, FBD, FZD, MZD, MBD, BcD, ccD / f.s.
<i>ngwae</i>	Z, FBD, FZD, MZD, MBD, ccD, ZccD I m.s. B, FBS, FZS, MZS, MBS, ccS, BcS / f.s.
<i>ngobo</i>	S, BS, FBSS, FZSS, MZSS, MBSS, WZS / m.s. S, ZS, FBDS, FZDS, MZDS, MBDS, HBS / f.s.
<i>ngawngaw</i>	D, BD, FBSD, FZSD, MZSD, MBSD, WZD / m.s. D, ZD, FBDD, FZDD, MZDD, MBDD, HBO / f.s.
<i>nuraw</i>	Zc, FBDc, FZDc, MZDc, MBDc, WBc / m.s.
<i>braw</i>	SS, DS, BSS, BOS, ZSS, ZDS, WZSS, WZDS, FBSSS, FBSDS, FBDSS, FBDDS, FZSSS, FZSDS, FZDSS, FZDDS, MZSSS, MZSDS, MZDSS, MBSSS, MBSDS, MBDSS, MBDDS I m.s. SS, DS, BS, ZSS, ZDS, HZS, HBSS, HBDS, FBSS, FZSS, MZSS, MBSS, FBDSS, FBDDS, FZDSS, FZDDS, MZDSS, MZDDS, MBDSS, MBDDS / f.s.
<i>bun</i>	SD, DD, BSD, BOD, ZSD, ZDD, WZSD, WZDD, FBSSD, FBSDD, FBDS, FBDDD, FZSSD, FZSD, FZDSD, FZDDD, MZSSD, MZSDD, MZDSD, MZDDD, MBSSD, MBSDD, MBDS, MBDDD / m.s. SD, DD, BD, ZSD, ZDD, HZD, HBSD, HBDD, FBSD, FZSD, MZSD, MBSD, FBDS, FBDDD, FZDSD, FZDDD, MZDSD, MZDDD, MBDS, MBDDD / f.s.
Affinal	
<i>u</i>	WF, WFB, WFZH, WMZH, WFF, WMF, BWF, ZHF / m.s. HF, HFB, HFZH, HMB, HMZH, HFF, HMF, ZHF, BWF / f.s.
<i>me</i>	WM, WMZ, WMBW, WFZ, WFBW, WFM, WMM, ZHM, BWM / m.s.

<i>nigri</i>	WMB, ZDH / m.s.
<i>nawmugo</i>	W / m.s. H / f.s.
<i>nadan</i>	WB, ZH / m.s.
<i>yawraw</i>	BW, WZ / m.s. ZH, HB / f.s.
<i>bosi</i>	SW, BSW, ZSW, SSW, ZSSW, OSW, ZOSW, WZSW, WZSSW, wZDSW, WBSW, BSSW, BOSW / m.s. HZ, HBSW, HZSW, HZSSW, HZOSW, HFZ, HFBW, HM, HMZ, HMBW, HFM, HMM / f.s.
<i>dwana</i>	DH, BOH, WZOH, DOH, SOH, ZSOH, ZOOH, BSDH, BODH, WZSDH, wZDOH / m.s. (Los maridos de todas las hijas de los primos varones de un hombre, y los maridos de las hijas de todos los primos también son dwana). DH, BOH, ZOH, HBOH, HZOH, DOH, SOH, ZDDH, ZSOH, HBSOH, HBOOH / f.s. (Los maridos de todas las hijas de las primas de una mujer y los maridos de los hijos de todos los primos de todas las hijas de los primos también son dwana)
<i>kibila</i>	WP / m.s. HP / f.s.
<i>koba</i>	cspP (los padres de los cónyuges de los hijos).
<i>riba</i>	WZH / m.s. (si él no es <i>edaba</i> para el hombre) HW, HBW / f.s. (si ella no es <i>edaba</i> para la mujer)

Cuadro 16. Terminología de parentesco referencial ngawbe.

Los términos *siba*, “menor”, y *ombre*, “mayor”, se utilizan para cualificar los términos de hermanos en determinadas circunstancias. Si, en un caso concreto, se desea reconocer la existencia de una relación de superioridad-subordinación entre los hermanos, se utilizarán estos calificativos. El uso de *siba* y *ombre* también es importante en el contexto de las alianzas matrimoniales tradicionales. Si la mujer de un hombre muere sin descendencia, puede exigir a sus padres o hermanos que le den como esposa a su hermana menor, aunque ésta ya esté casada. No puede tomar como esposa a su hermana mayor, a menos que ésta aún no esté casada. En este caso, es importante distinguir entre las hermanas mayores y menores de la esposa de un hombre.

En el cuadro 16, cada término de parentesco va seguido de una lista de anotaciones de productos relativos que (parcialmente) especifican el tipo de parentesco que denota el término. Los términos representan, pues, etiquetas para categorías de parientes y, de hecho, los propios ngawbe utilizan los términos como tales. Sin embargo, también utilizan algunos términos –*me-ie* (o *mama*), *run* (o *tada*), *edaba*, *ngwae*, *nawmugo*, *ngobo* y *ngawngaw*– en cadenas concatenadas para designar a individuos concretos en sus genealogías. Por ejemplo, uno puede especificar la madre del padre como *me-ie tada-gwe*, y la hija

del hermano de mi madre como *ti me-ie ngwae ngawngam-ie*, aunque en un sentido referencial estos individuos estarían en las categorías *milie* y *ngwae* respectivamente. Esto sirve para enfatizar que los propios ngawbe distinguen claramente entre los individuos especificados genealógicamente y los roles de parentesco para los que se utilizan los términos de categoría de parentesco. Una cadena concatenada de términos de parentesco define así con precisión la relación genealógica de un individuo con otro.⁶ Un término de parentesco utilizado como etiqueta de categoría, en la medida en que se utiliza para referirse a un individuo, lo sitúa en una relación de categoría de parentesco con el hablante, pero no dice nada en absoluto sobre la relación genealógica (si, de hecho, ésta se conoce con precisión —en algunos casos no es así—) que existe entre los dos individuos.

Como se puede apreciar razonablemente en el cuadro 16, la terminología de parentesco ngawbe es de tipo bifurcado-emergente en la generación parental, y la terminología de primos sigue el sistema hawaiano (Murdock 1949).⁷ También parece que los principales principios sobre los que se hacen las distinciones son los de generación y sexo, una característica bastante común de los sistemas cognitivos como éste.

En este sistema, muchos de los términos de parentesco pueden ampliarse infinitamente en teoría. Es decir, el número de categorías es finito, pero la pertenencia a cualquier categoría (en términos del número de posiciones genealógicas especificadas de forma diferente que denotan la pertenencia legítima) es teóricamente infinita. Por ejemplo, los términos *edaba* y *ngwae* pueden extenderse a los primos paralelos y cruzados hasta el enésimo grado. En la práctica, sin embargo, los factores de residencia común e intensidad de la interacción social, así como la muerte de los individuos en las generaciones ascendentes, imponen límites prácticos. Los *edaba* y los *ngwae*, por ejemplo, suelen incluir a los primos segundos, pero rara vez a los terceros; y a efectos del matrimonio, los primos segundos cruzados pueden quedar excluidos de estas categorías. Las consideraciones prácticas tienen, pues, implicaciones en el sistema de alianzas matrimoniales y en los derechos de uso de la tierra.

Al hablar con los parientes y no sobre ellos, los ngawbe utilizan un conjunto de términos vocativos para las generaciones ascendentes y nombres personales o términos vocativos para las generaciones propias y descendentes. Algunos términos vocativos incluyen más de una categoría referencial; otros son iguales a sus homólogos referenciales y coinciden en el uso con la pertenencia a la categoría referencial; por último, hay algunos términos referenciales que, debido al funcionamiento de las reglas sociales de comportamiento, no tienen ningún homólogo vocativo, ni se utiliza un nombre personal en lugar de un término de dirección.

⁶ La relación genealógica, sin embargo, no debe confundirse con la relación biológica. En algunos casos estas relaciones coinciden y en otros no. Es el reconocimiento de las relaciones genealógicas, más que las biológicas, lo que es importante para los ngawbe a la hora de ordenar sus relaciones sociales.

⁷ N. del T.: Los sistemas hawaianos de parentesco —llamados también sistemas generacionales— constituyen uno de los seis grandes tipos de sistemas terminológicos de parentesco que se emplean en antropología para definir la adscripción de una persona a un grupo de parientes. Los sistemas hawaianos ocupan un lugar junto con otros cinco sistemas en la tipología terminológica del parentesco (esquimal, iroqués, crow, omaha y sudanés). (Ver https://es.wikipedia.org/wiki/Sistema_hawaiano_de_parentesco)

Los términos *nigri*, *edaba*, *ngwae*, *nadan*, *yawran*, *bosi*, *ngobo*, *ngawngaw*, *nuran*, *braw*, *bun* y *koba* son vocativos y referenciales y su uso como términos de dirección coincide con el uso referencial. Los nombres personales se utilizan en lugar de los términos de dirección mencionados anteriormente en todos los casos en los que no hay motivo para declarar abiertamente el vínculo de parentesco. Hay una excepción. Una mujer puede utilizar un nombre personal al hablar con su *bosi* si éste es menor, pero nunca lo hará si el *bosi* es mayor.

Al dirigirse directamente, *tada* comprende las categorías referenciales *run*, *roa* y *gru*. En señal de respeto, *tada*, “padre”, se califica a veces con *ombre*, “mayor”, cuando se dirige a *roa*. A veces se utiliza un nombre personal o el propio término *gru* para dirigirse al hermano de la madre. Sólo se utiliza *tada* cuando se habla con *run*. *Mama*, “madre”, incluye las categorías referenciales *me-ie* y *milie* en la dirección directa; y al igual que *tada*, *mama* se califica a veces con *ombre* para mostrar respeto cuando se habla con *milie*. Siempre se utiliza un nombre personal al hablar con *nawmugo*, “cónyuge”.

Los términos referenciales *u*, *me*, *riba* y *kibila* no tienen homólogos vocativos. En teoría, un hombre nunca puede dirigirse directamente a su *u*, “suegro”. Esta norma se transgrede con mucha más frecuencia que el tabú de dirigirse a la suegra. Se permite que una mujer se dirija directamente a su suegro y, a falta de un término alternativo que sirva para dirigirse a él, podría llamarle *u*. Nunca he registrado un caso real de uso del término *u* por parte de una mujer para dirigirse directamente; pero, de hecho, tampoco he oído que se utilice ningún otro término. *Tada* es una posibilidad.


La razón de la falta de un término vocativo para *me*, “suegra de un hombre”, es evidente. Los hombres *ngawbe* practican una estricta evitación de la suegra. Un hombre nunca puede ver la cara de su suegra ni hablar con ella.

Dwana no tiene contrapartida vocativa ya que los suegros no se dirigen directamente a su yerno. *Kibila* no tiene contrapartida vocativa, ya que es un término de cobertura para la suegra y el suegro. También conviene dar alguna explicación adicional sobre el término *riba*. Este es el término referencial para “el cónyuge del hermano/a paralelo (es decir, del mismo sexo)” si él (o ella) no es el propio hermano/a paralelo. Es dudoso que *riba*, aunque es un término de auto-reciprocidad, se utilice alguna vez en vocativo. En teoría, los *riba* son enemigos y nunca se hablan entre sí. De hecho, cuando se comunican directamente, se utilizan nombres personales. Es muy probable que el término se utilice en vocativo en una discusión para provocar una pelea entre *riba*, pero no tengo constancia de ningún caso. Como consecuencia de la definición de la categoría de la *riba*, ésta es auto-recíproca entre hombres y entre mujeres y nunca se produce entre hombre y mujer. La mecánica de la situación es la siguiente. Si dos hombres que no están en la relación de *edaba* entre sí se casan con mujeres que están en *edaba* entre sí, entonces los dos hombres son *riba* entre sí. Si dos mujeres que no están en relación de *edaba* entre sí se casan con hombres que son *edaba* entre sí, entonces las dos mujeres son *riba* entre sí; y si dos mujeres que no son *edaba* se casan con el mismo hombre, entonces son *riba* entre sí.

El uso de la terminología vocativa que incluye las categorías referenciales se observa con mayor frecuencia en los casos de proximidad residencial. En estos casos, las distinciones entre ciertos roles de parentesco se difuminan, y resulta útil y conveniente formalizar más o menos esta fusión de roles

mediante el uso de una terminología vocativa. De este modo, el número de relaciones diádicas se reduce y el individuo puede afrontar mejor la intensa interacción social con varios otros que forman parte de la vida cotidiana del caserío.

DERECHOS DE PROPIEDAD Y DE USO DE LA TIERRA

 a discusión sobre la propiedad de la tierra y los derechos de usufructo en esta sección debe considerarse tentativa. Mis datos no justifican más que una exposición preliminar. Al mismo tiempo, sin embargo, cabe señalar que al menos parte de la dificultad para determinar los límites de la extensión de los derechos de usufructo puede ser inherente al sistema ngawbe tal como existe. Una gran parte de los litigios presentados ante los corregidores durante mi estancia fueron disputas sobre la tierra. Parece que los propios ngawbe se ven con frecuencia en apuros para resolver cuestiones de prioridad de los derechos sobre la tierra.

La tierra es propiedad colectiva de los miembros de un grupo familiar. Sin embargo, el control de la tierra (a diferencia de la propiedad colectiva en abstracto) recae en los miembros del grupo familiar que residen actualmente en un caserío situado en la tierra en cuestión. Los derechos de usufructo de las parcelas de las tierras propiedad de los familiares son de cada uno de los miembros del grupo familiar. Los miembros del grupo familiar son, en teoría, las personas que se refieren entre sí con términos de parentesco consanguíneo. Evidentemente, si se lleva al extremo, en unas pocas generaciones habría muchas más personas con derecho a cultivar una misma superficie de tierra de las que podrían hacerlo en un momento dado. En lo que respecta a la determinación del usufructo, en el sentido más amplio los ngawbe tienden a limitar la pertenencia a grupos de parentesco a aquellas personas que pueden reclamar una relación entre sí a través de vínculos genealógicos no más lejanos que la segunda generación ascendente. Así, una persona puede reclamar derechos de uso sobre la tierra que actualmente ocupa un primo segundo. Sin embargo, al presentar este tipo de reclamo existe la premisa de que los padres no ocuparon o utilizaron la tierra en cuestión, ya que si los padres hubieran utilizado la tierra, el reclamo podría hacerse directamente a través del vínculo parental, y no sería necesario reclamar los derechos a través de un abuelo. Los casos reales de ejercicio de derechos de usufructo reclamados a través de los abuelos parecen ser escasos. Durante el trabajo de campo sólo salieron a la luz cuatro casos de este tipo. En un caso, un hombre había cultivado en el pasado tierras a las que reclamaba un derecho a través de la madre de su padre, pero ya no ejercía este derecho. En otro, un hombre vivía y cultivaba las tierras de la madre de su padre. En un tercero, un hombre residía en las tierras del padre de su madre, pero no las cultivaba, aunque reclamaba el derecho a hacerlo. En el cuarto caso, un hombre había cultivado en el pasado, en nombre de su esposa, las tierras que ésta reclamaba a través del padre de su madre.

La residencia en la tierra es un factor importante que opera para circunscribir el ejercicio del usufructo. La alianza matrimonial en el marco de la herencia de los derechos de propiedad determinados a través de la filiación biparental sirve para establecer los derechos de los miembros de las generaciones futuras a las tierras de labranza a las que no tenían derecho algunos de sus parientes en las generaciones ascendentes.

Los ngawbe distinguen entre el préstamo de tierras y el usufructo. El matrimonio establece un vínculo entre dos grupos de parientes de tal manera que los miembros de un grupo de la misma generación que la pareja casada y de las generaciones ascendentes pueden solicitar, y, salvo en circunstancias especiales, recibir permiso para cultivar tierras pertenecientes al otro grupo, y viceversa. Los ngawbe consideran esto como un préstamo; el permiso puede ser revocado en cualquier momento. Los derechos de usufructo no pueden ser revocados.

Cuando un hombre cultiva las tierras de los parientes de su esposa, como es frecuente, es su esposa quien ejerce sus derechos de usufructo. Su marido no adquiere tales derechos por el matrimonio. Sin embargo, los hijos de la pareja casada tienen, por derecho de nacimiento, derechos de usufructo sobre las tierras de los parientes de ambos padres. Se dice que los hijos varones y mujeres heredan los derechos de usufructo por igual de ambos padres. En la práctica, estos derechos tienden a ser menos ejercidos por las mujeres. Es evidente que existe una relación entre el ejercicio del usufructo y el predominio de la residencia virilocal después del matrimonio.

Como se ha señalado anteriormente, tanto en la teoría como en la práctica existe una cierta extensión de los derechos de usufructo de los abuelos a los nietos. Si se tratara de una extensión en el mayor grado posible, significaría que una persona tendría derechos de usufructo sobre las tierras de ocho grupos familiares, ya que cada uno de sus cuatro abuelos tiene derechos sobre dos fincas. Sin embargo, parece que dos factores, la continuidad generacional de la residencia y el hecho de que los abuelos sigan viviendo o no, limitan conjuntamente el alcance de los derechos de usufructo. Por nacimiento, un individuo tiene derechos de uso sobre las tierras en las que han nacido y se han criado su madre y su padre, independientemente de que sus padres vivan y cultiven virilocalmente o uxirilocalmente. Pero los derechos de uso de la tierra determinados a través de dos generaciones ascendentes son más restringidos. Si el padre de un hombre vive y cultiva las tierras del padre de ese hombre, pero ha seguido cultivando también las tierras de la madre de ese hombre, entonces el hombre tiene derechos de uso sobre las tierras de sus dos abuelos paternos. Si los derechos de uso de las tierras de la abuela paterna no se han ejercido, el hombre sigue teniendo derechos sobre esas tierras en las que ella vive mientras su abuela paterna esté viva. Pero si ella muere antes de que él ejerza sus derechos, éstos se extinguen. Lo mismo puede decirse de los derechos de uso de las tierras de los abuelos maternos. Un hombre tiene automáticamente derechos de uso de las tierras en las que residen sus abuelos maternos, ya que son las tierras en las que se crió su propia madre. Pero los derechos de uso sobre las tierras de los abuelos maternos que residen con su cónyuge y no en las tierras de sus propios parientes sólo existen si tales derechos han sido ejercidos por la madre del individuo a través del trabajo de su padre, o si tales derechos son ejercidos por el propio individuo antes de la muerte de dicho abuelo materno.

Para decirlo de la forma más sencilla posible, el ejercicio del usufructo se consigue mediante la continuidad generacional del uso real, o de la residencia, o de ambos. Si se permite que los derechos de uso permanezcan inactivos durante más de dos generaciones y no existe una continuidad generacional de la residencia del demandante, los derechos dejan de existir para los descendientes de las generaciones futuras. Los derechos caducan después de sólo dos generaciones cuando (1) los

padres de un individuo no han activado los derechos, o (2) los abuelos mueren antes de que el propio individuo active los derechos.

El sistema parece ofrecer a un individuo una amplia elección de áreas en las que puede cultivar, pero dos circunstancias se combinan para establecer límites bastante rígidos. En primer lugar, es raro el hombre que explota tierras en más de dos zonas. Un hombre suele cultivar las tierras en las que se ha criado y, además, ejerce los derechos de su esposa y cultiva las tierras en las que ella se ha criado. Las reclamaciones de usufructo de otras tierras, en cuanto a las posibilidades mencionadas anteriormente, sólo se plantean cuando estas dos opciones no están disponibles debido a la escasez de tierras. En segundo lugar, cuando un hombre se casa y, por tanto, necesita tierras para cultivar, sus abuelos suelen haber muerto. Por lo tanto, en la mayoría de los casos está limitado en su elección a uno o más de tres lugares: la tierra en la que se crió su padre, la tierra en la que se crió su madre y la tierra en la que se crió su esposa.

La propiedad de las tierras parece cambiar de manos de cuatro maneras. A veces, un hombre tiene un amigo cuyo grupo de parientes tiene un excedente de tierras y el amigo, con el consentimiento de sus parientes, invita al hombre a ir a vivir y cultivar allí. Si se permite al hombre vivir, cultivar y criar una familia hasta la madurez en esas tierras prestadas, él y sus hijos se convierten en propietarios de facto de la parte de las tierras del otro grupo familiar que ha estado cultivando. En este tipo de situaciones es frecuente que surjan disputas sobre la propiedad entre los descendientes de los dos amigos originales. En los pocos casos de los que tengo constancia, la propiedad acabó concediéndose a los descendientes del hombre que tomó prestada la tierra.

De vez en cuando surge una disputa grave entre dos o más miembros del mismo grupo familiar. Cuando la reconciliación no es posible, se produce la fisión. Los miembros toman partido, la tierra se divide y, en adelante, los descendientes de los segmentos originales del grupo familiar sólo tienen derechos de uso sobre las tierras de su segmento.

Cuando se desbroza un bosque inmaduro o de crecimiento secundario para plantar, el hombre que realiza el desbroce y su familia tienen derechos de uso sobre esa parcela concreta sólo mientras sigan cultivándola (normalmente no más de dos años). Cuando se deja en barbecho, vuelve a estar disponible para cualquier miembro del grupo familiar que desee utilizarla. Pero si se desbroza una sección de bosque virgen, aunque esté dentro de los límites de las tierras del grupo familiar, la propiedad se establece por el acto de desbroce; en adelante, la tierra pertenece al hombre que la desbrozó, y los derechos de usufructo sólo pueden ser ejercidos por sus descendientes. Varios informantes me describieron este método de establecimiento de la propiedad y dijeron que había sido común en el pasado. Ahora es poco frecuente en el distrito de San Félix, donde casi no existe bosque virgen.

Los derechos de propiedad de las tierras no reclamadas se establecen simplemente ocupando la tierra y cultivándola. En la actualidad, las secciones de tierras no reclamadas son escasas, excepto en puntos más alejados en las montañas, y aparentemente las presiones aún no son lo suficientemente grandes como para forzar el asentamiento en estas áreas. Los ngawbe suelen ser reacios a abandonar

las tierras que conocen y a alejarse de sus parientes a menos que no vean otra alternativa. Sin embargo, en ocasiones las tierras quedan vacantes debido a que algunos miembros del grupo de parientes se casan y mueren en otras zonas. Cuando la tierra queda vacía de este modo, cualquiera puede instalarse en ella y establecer así su propiedad. Es muy probable que las personas que sufren una escasez de tierras, incluso temporal, lo hagan.

Pocos ngawbe han registrado el título de sus tierras en el ministerio de hacienda. Sólo he visto dos documentos de este tipo. En ambos casos, los documentos se mostraron en un intento de resolver disputas de límites entre grupos de parientes. Los corregidores que los vieron, así como otras personas presentes (en su mayoría parientes de los dos contendientes en cada caso) parecían estar un poco asombrados por la apariencia tan oficial de los documentos, pero los funcionarios eran reacios a darles mucha importancia para resolver las disputas. De hecho, no habrían contribuido en nada a la resolución de las disputas de límites, por la misma razón, pienso que su legalidad no se sostendría en ningún tribunal panameño. Los documentos no especificaban los límites de la tierra en términos de líneas topográficas (nunca se ha hecho ningún estudio de los límites de la tierra en el territorio guaymí), ni siquiera en términos de características topográficas prominentes. Simplemente afirmaban que la tierra de X se extendía por un lado a las tierras de Y, por otro lado a las tierras de Z, etc.

Dado que ambos títulos nombran a individuos como titulares, esto puede ser un indicio de un cambio entre los ngawbe de propiedad colectiva de la tierra a individual. Esto es sólo una especulación, pero hay algunas otras pruebas. Los informantes me dijeron que en los últimos años ha habido varios casos en los que los hijos se han visto envueltos en disputas con sus padres y han exigido que éstos les concedan la propiedad de una parte de las tierras del grupo familiar. Sin embargo, en todos los casos los hijos perdieron las disputas y la propiedad separada no fue concedida por el corregidor ngawbe de turno. En 1962, la Asamblea Nacional de Panamá aprobó una nueva ley de reforma agraria. En 1964, circuló el rumor entre los ngawbe de que esta ley se aplicaba tanto a ellos como a los panameños del campo. El rumor insinuaba que el gobierno iba a inspeccionar el territorio guaymí y redistribuir todas las tierras de forma individual. Un examen del documento (Gaceta Oficial 1963: #14,923: pp.1 y 3) demostró que la historia no era cierta. Pero los ngawbe, que no lo sabían; vivían con gran temor a las consecuencias que podría tener la destrucción de su sistema de tenencia de la tierra. La mayoría de los ngawbe creen que el fin de la propiedad colectiva de la tierra acabaría rápidamente con el trabajo cooperativo entre parientes, y que esta combinación de acontecimientos serviría para socavar todo su sistema socioeconómico tradicional. En esto, creo que probablemente tengan razón.

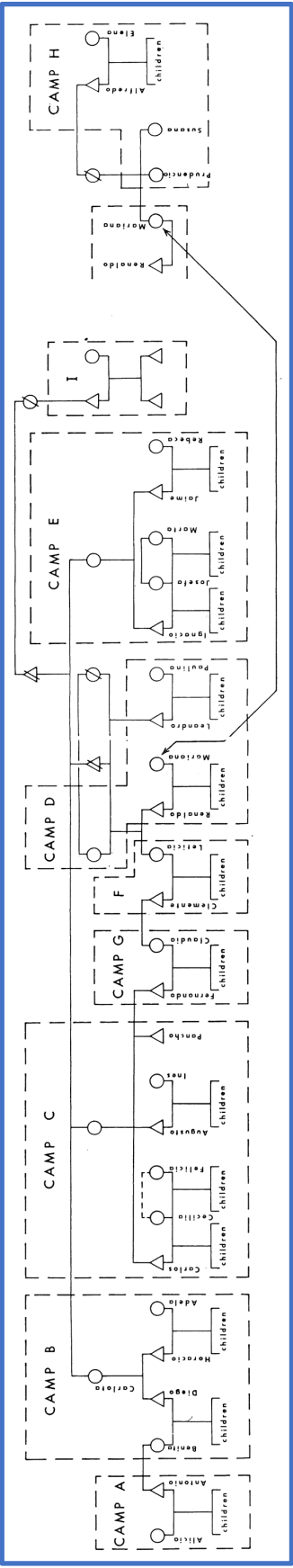


Figura 2. Relaciones genealógicas de las personas que ocupan los campamentos mostrados en el mapa 5.

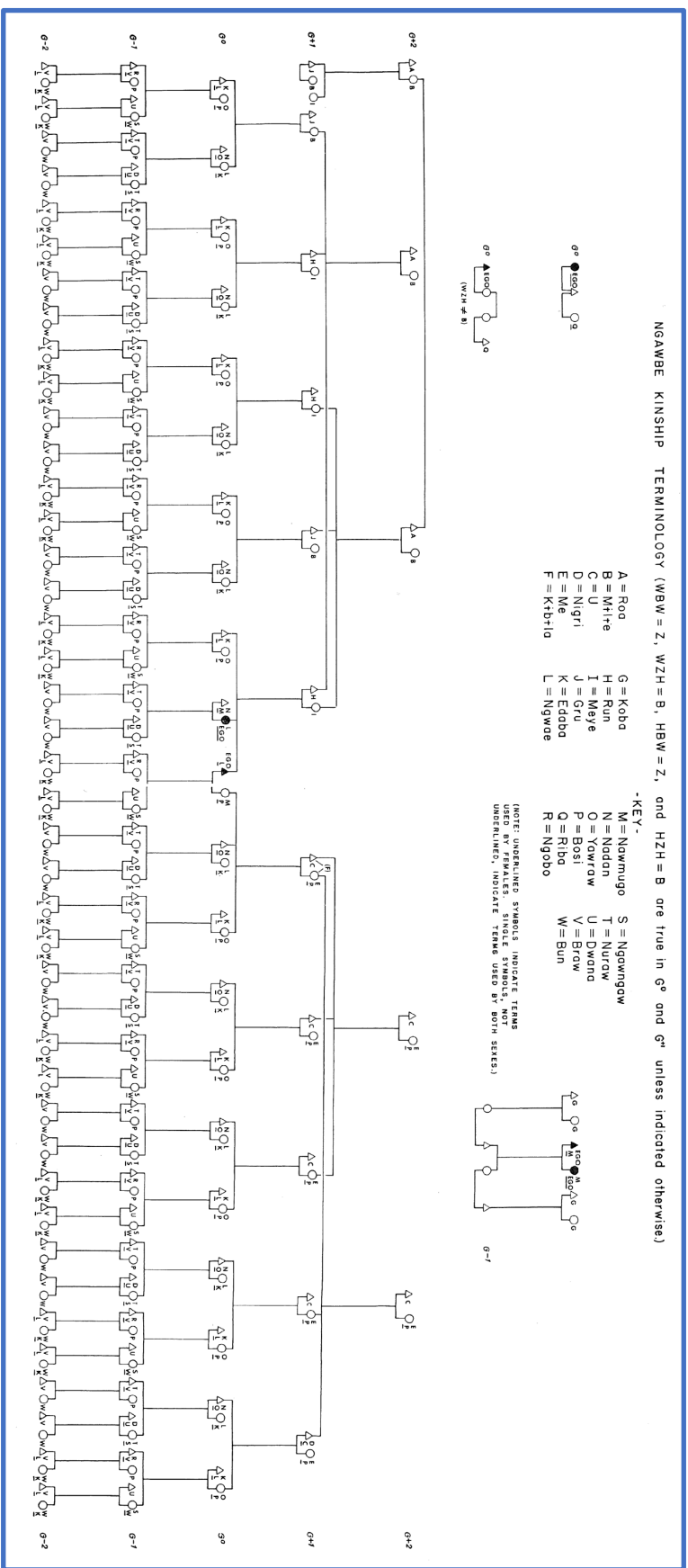


Figura 3. Terminología de parentesco ngawbe.



Lámina 6. Un caserío guaymí en las montañas de Chiriquí, distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, temporada seca, 1970. Los pequeños llanos con fuentes cercanas de agua son los lugares preferidos.

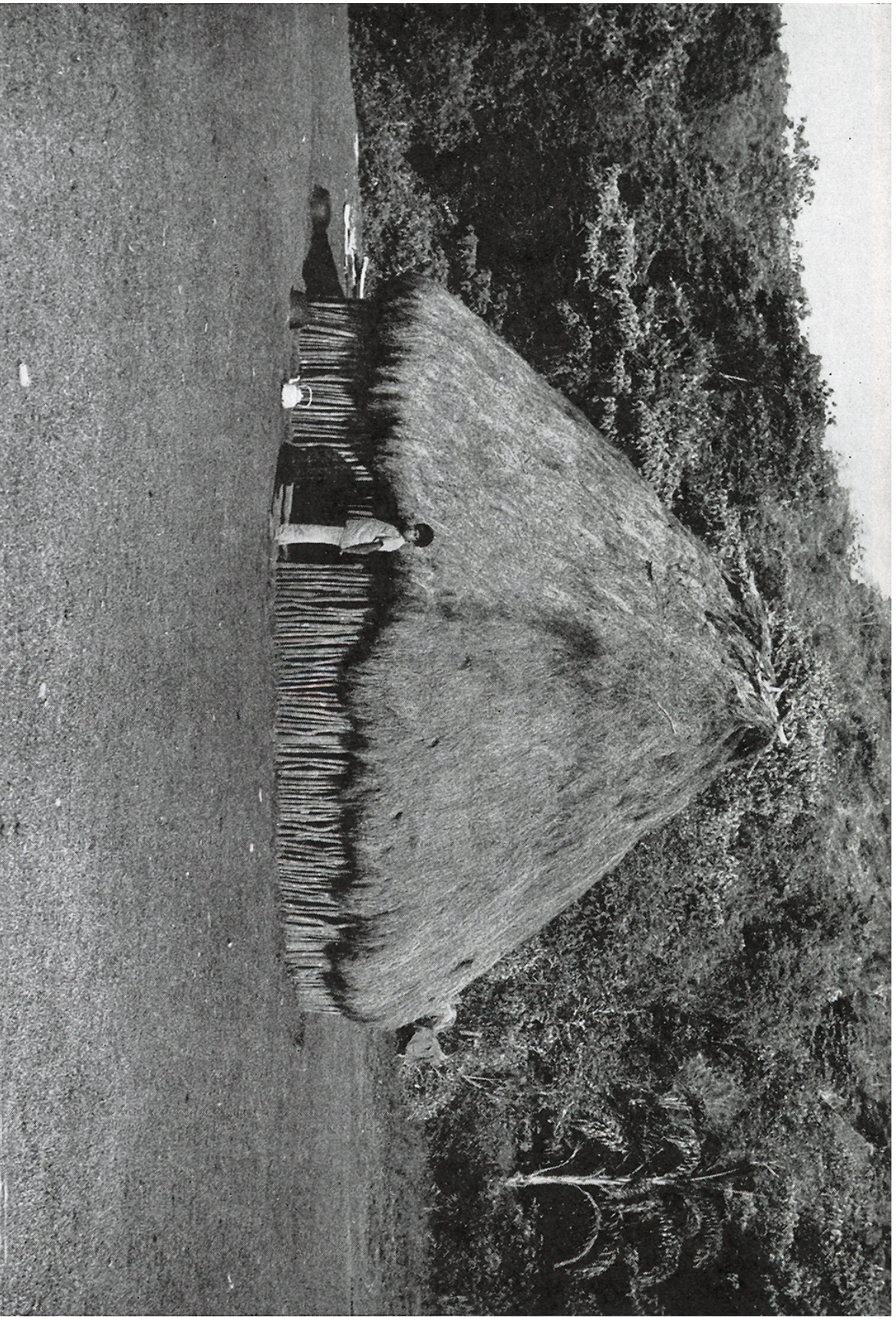


Lámina 7. Una casa ngawbe tradicional, algo más pequeña que el promedio (diámetro aproximado= 28 pies /8.5 metros), distrito de San Félix, provincia de Cniriquí, 1970.

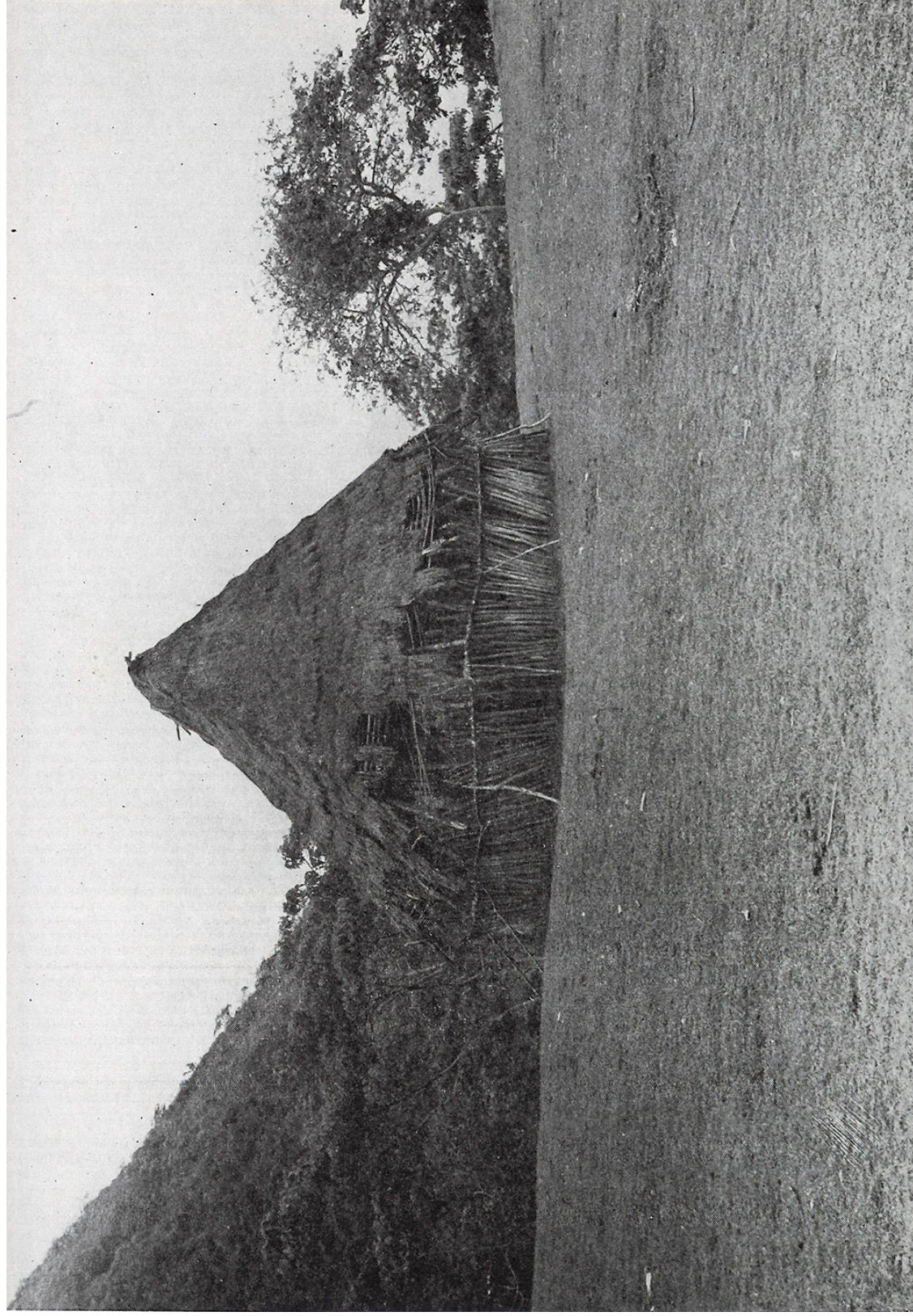


Lámina 8. Una casa en estado de deterioro. El propietario me aseguró que los soportes principales de esta casa siguen siendo sólidos, y que tiene previsto reconstruirla en 1971. En 1965, esta casa estaba en condición similar a la mostrada en la lámina 7. Distrito de San Félix, Provincia de Chiriquí, 1970.

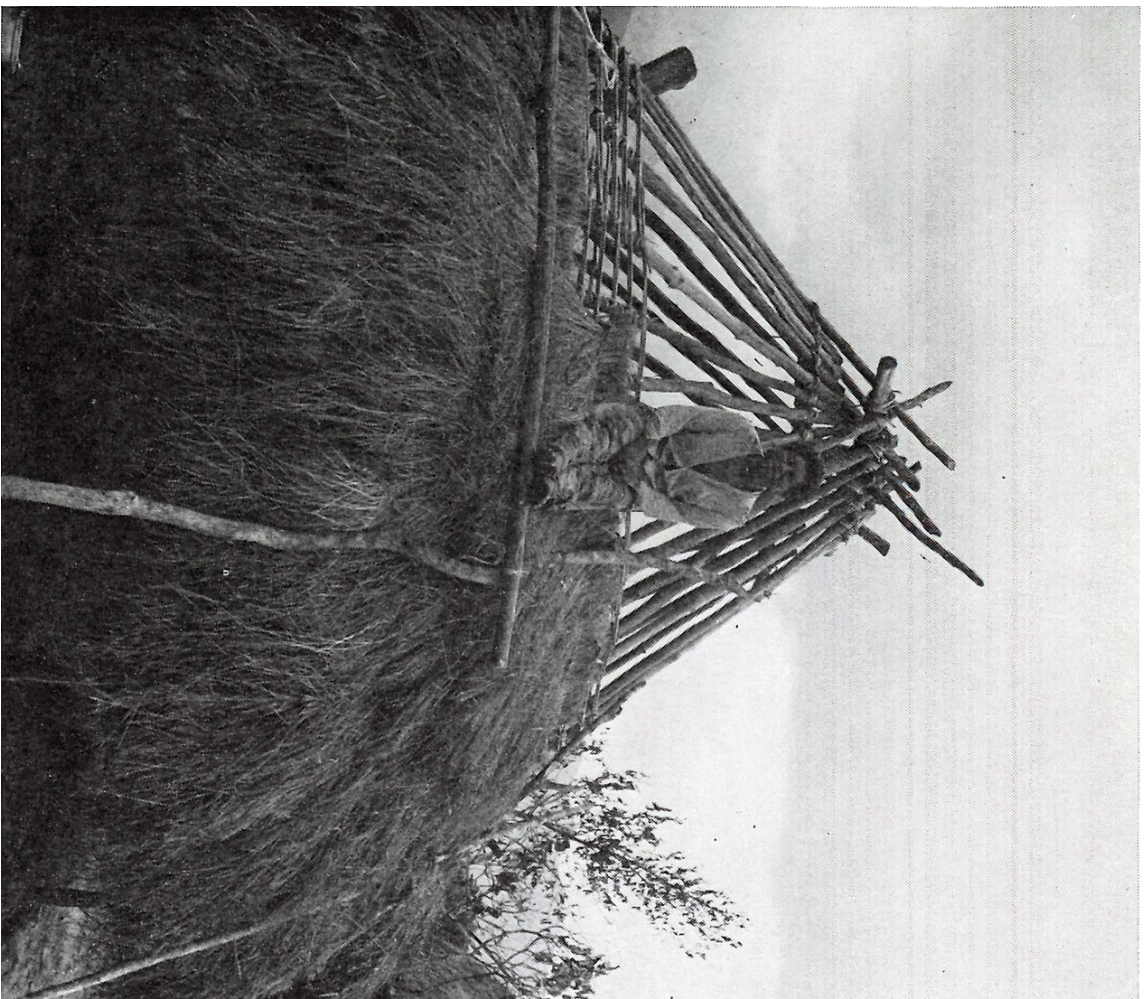


Lámina 9. Colocación de la paja en el techo de una casa nueva,
distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, 1970.



Lámina 10. Interior de una casa ngawbe que muestra la plataforma de la cama.



Lámina 11. Interior de una casa ngawbe. De izquierda a derecha: un mortero para pilar el arroz con una bandeja de madera encima y un recipiente para agua hecho de calabaza, delante un bebé que duerme plácidamente en una chácara; uno de los cuatro postes principales; una gran bandeja de madera; una piedra de moler y, colgando por encima, bajo el tejado un “nido” para las gallinas ponedoras. Una olla (paila) está en el primer plano de la derecha.



Lámina 12. Un fogón de tres piedras para cocinar en el piso en una casa ngawbe, Distrito de San Félix, Provincia de Chiriquí.

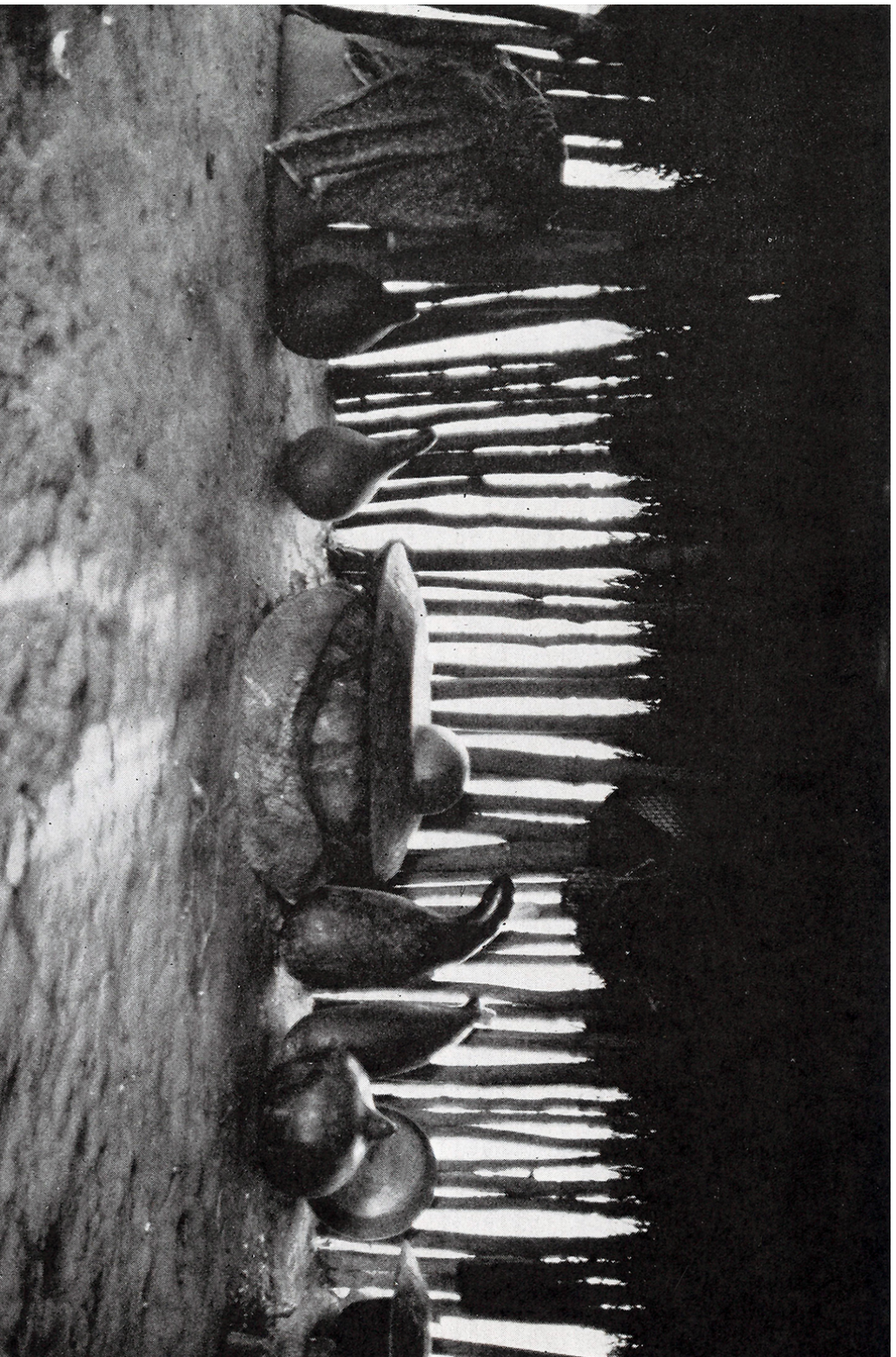


Lámina 13. Interior de una casa ngawbe, distrito de San Félix, provincia de Chiriquí. De izquierda a derecha: un saco de maíz parcialmente cubierto por el vestido de una mujer; dos calabazas de lagenaria utilizadas como botellas para agua; maíz envuelto en hojas de plátano que se mantiene húmedo hasta que germina, después de lo cual se molerá y se convertirá en chicha; grandes calabazas de lagenaria utilizadas como contenedores para chicha. A lo largo de la pared cuelgan chácaras que contienen una variedad de pequeños artículos. Los artículos ilustrados y su colocación bastante desordenada son habituales en una casa guaymí.



Lámina 14. Un metate y una mano utilizados principalmente para moler maíz.

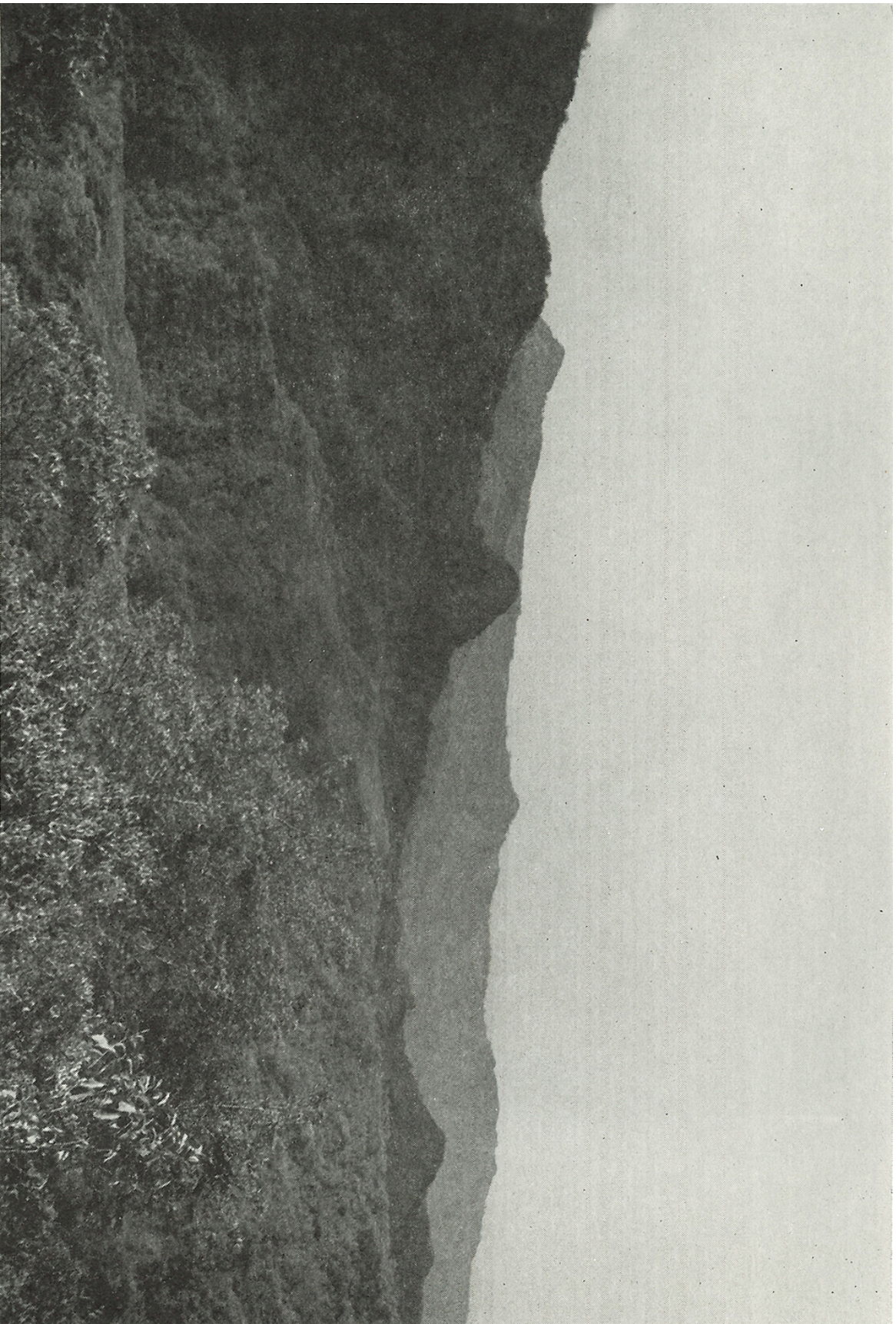


Lámina 15. Vista general del territorio ngawbe en el distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, que muestra el carácter escarpado del terreno.

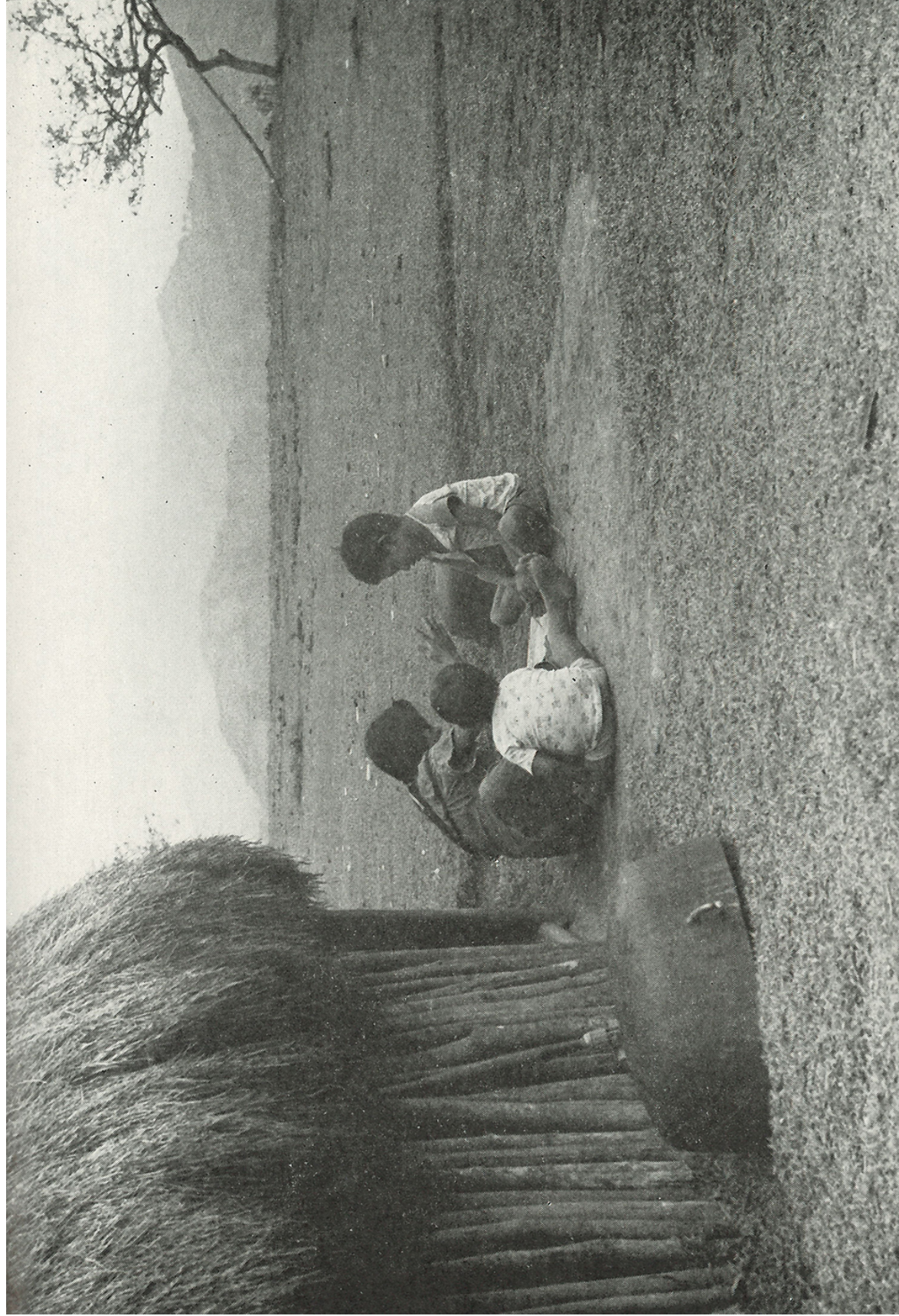


Lámina 16: Niños ngawbe jugando, distrito de San Félix; provincia de Chiriquí, 1970.



Lámina 17. Un niño tomando chicha de una totuma.



Lámina 18. Tostando café.



Lámina 19. Preparación del oteo. Se pelan las raíces y se hierven hasta que estén blandas.



Lámina 20. Raspado de la pulpa de la hoja ancha de una planta de agave para obtener la fibra utilizada en la fabricación de bolsas tejidas (chácara).



Lámina 21. Llevando leña a la casa.

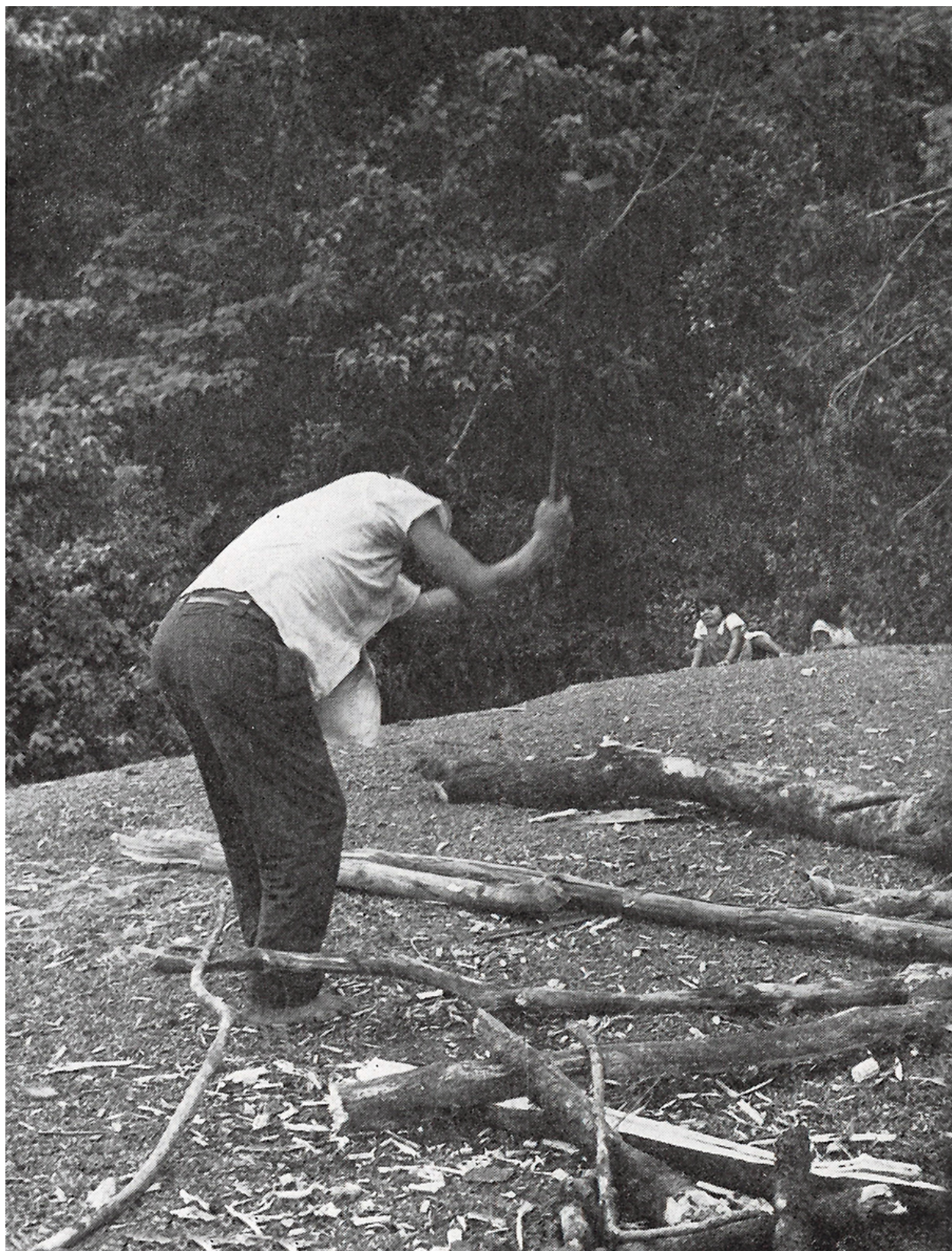


Lámina 22. Cortando leña.



Lámina 23. Anciana descansando.




**Lámina 24. Un cementerio cerca de un caserío, con una tumba reciente en el centro,
distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, 1970.**

Página intencionalmente en blanco

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA PRODUCCIÓN Y DEL CONSUMO

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

as bases comunes sobre las que se produce la división del trabajo en todas las sociedades son la edad, el sexo y la ocupación. En algunas sociedades hay un mayor énfasis, y quizás exclusivo, en una de estas dimensiones frente a las otras; y en algunas sociedades la propia división del trabajo está bien definida y es rígida, mientras que en otras no. En la sociedad ngawbe, el mayor énfasis se pone en el sexo como base de la división del trabajo. Sin embargo, la distinción entre tareas masculinas y femeninas no es rígida. Hay algunas tareas que se consideran exclusivamente masculinas o femeninas, y en el curso normal de los acontecimientos estas tareas son realizadas por miembros del sexo apropiado. Pero la conveniencia difumina con frecuencia los límites. Así, a veces se encuentra a los hombres encendiendo el fuego, cocinando, barriendo la casa y cuidando a los niños. Cuando es necesario, las mujeres también realizan algunas de las tareas de los hombres, como cortar leña, afilar machetes y deshierbar los campos. Sin embargo, las mujeres nunca cazan, limpian el monte ni cuidan del ganado. A las personas no les gusta necesariamente realizar trabajos que deberían ser hechos por el sexo opuesto; de hecho, generalmente se quejan de ello.

No hay una edad específica en la que se espere que un niño asuma la condición de adulto y comience a participar plenamente en el trabajo de ellos. El proceso es gradual. Normalmente, los niños comienzan a ayudar a sus padres a la edad de ocho años. Cuando las niñas llegan a los quince años y los niños a los diecisiete o dieciocho, suelen participar plenamente en las actividades del hogar.

En la sociedad ngawbe no existe una especialización a tiempo completo. Algunas manufacturas domésticas —chácaras y cestas— son realizadas por casi todas las mujeres, y a veces por hombres; pero se trata de actividades de tiempo libre. Otras manufacturas, como las bateas, las pipas de piedra y los pilones, son realizadas exclusivamente por especialistas masculinos, pero sólo a tiempo parcial. Los hombres que poseen las habilidades para producir estos artículos deben, sin embargo, dedicarse a la agricultura para ganarse la vida. Ni siquiera los chamanes están exentos de esta actividad. Aunque reciben regalos de comida, y hoy, a menudo, dinero en efectivo por sus servicios, estos ingresos no son suficientes para mantener a sus familias. Los hombres se encargan exclusivamente del pesado trabajo de desbrozar la tierra. La limpieza de los campos también es realizada por los hombres, aunque las mujeres a veces ayudan, especialmente cuando hay una necesidad urgente de completar la tarea rápidamente y no es posible organizar una fuerza de trabajo cooperativa de parientes masculinos. Los hombres y las mujeres participan por igual en la siembra. Las mujeres realizan un poco más de la cosecha que los hombres, pero los hombres también participan en gran medida y, con frecuencia, a partes iguales. La cosecha de plátanos, bananos, tubérculos, calabazas y maíz nuevo se realiza a diario; es un trabajo casi exclusivo de las mujeres. De vez en cuando, los hombres llevan a la casa un tallo de

banano verde o algunos tubérculos para reabastecer la despensa, si pasan por sus campos de camino a casa.

Los ngawbe se ajustan al patrón de otras etnias centroamericanas; es decir, el trabajo agrícola lo realizan tradicionalmente tanto hombres como mujeres, siendo los hombres los que realizan las tareas más pesadas de limpieza de la tierra y deshierbe. No he podido encontrar pruebas de que en los últimos años los hombres hayan participado más en las tareas agrícolas. De hecho, hay algunos indicios de lo contrario: las mujeres se han hecho cada vez más responsables de la producción agrícola. Este cambio parece deberse principalmente a dos factores. El primero de ellos fue la introducción del ganado. El cuidado del ganado se convirtió inmediatamente, y ha seguido siendo, una tarea exclusivamente masculina. En consecuencia, es posible que los hombres tengan ahora menos tiempo para dedicar al cuidado de los campos, y que las mujeres hayan pasado a realizar cada vez más trabajo agrícola más liviano, aunque (como señalo más adelante) el cuidado del ganado puede haber absorbido solamente el tiempo que antes se dedicaba a la caza.

El segundo factor que contribuyó a este cambio fue el desarrollo del trabajo asalariado. Los trabajadores asalariados están fuera de la zona durante periodos que varían desde un par de meses hasta uno o más años. En la mayoría de los casos, la familia se queda en casa. Por lo tanto, las mujeres se ven obligadas a realizar cada vez más trabajos agrícolas por sí mismas, y a depender de sus parientes masculinos para realizar las tareas más pesadas.

El estereotipo latino de que el hombre guaymí es un vagabundo indolente que pasa su tiempo cazando y pescando o simplemente tumbado en la casa mientras sus mujeres trabajan como esclavas para mantenerlo, no está justificado y se basa sin duda en un conocimiento insuficiente. Los hombres contribuyen tanto como las mujeres al bienestar de un hogar. Probablemente sea superfluo añadir que la caza dista mucho de ser una actividad de ocio entre personas que, en cierta medida, dependen de ella para su subsistencia.

Las tareas realizadas exclusivamente por los hombres —la limpieza de la tierra, la caza, el cuidado del ganado— son importantes a la hora de considerar la composición de los hogares y su posición como unidad básica de producción y consumo en la sociedad ngawbe. Es una cuestión de necesidad económica que todos los hogares cuenten con al menos un hombre y una mujer adultos. En los casos en que no es así, el hogar depende parcialmente de otros hogares para su bienestar económico.

LA UNIDAD ECONÓMICA BÁSICA



El hogar es la unidad básica de producción y consumo en la sociedad ngawbe. Un hogar se define como el formado por los ocupantes de una sola casa. Esto sigue la definición dada en *Notes and Queries* (1964: 64) a la que los ngawbe se conforman; a diferencia de la dificultad que enfrentó Freeman entre los iban de Borneo Occidental (1960), los que distinguen entre el hogar como unidad económica y la casa como estructura física. Los ngawbe viven en estructuras relativamente pequeñas y físicamente separadas, aunque las de los parientes cercanos suelen estar

situadas bastante cerca unas de otras en el mismo caserío. Los ocupantes de cada casa individual forman una unidad económica que realiza gran parte del trabajo necesario para su mantenimiento y utiliza la mayor parte de los productos de su trabajo.

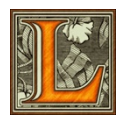
Son frecuentes las ocasiones en las que los miembros de varios hogares cooperan en la realización de alguna tarea y también en el consumo, pero no existe una unidad permanente más grande que el hogar que se reúna regularmente para satisfacer las necesidades diarias de producción y consumo.

La composición de los hogares varía considerablemente. Cuatro tipos parecen ser los más comunes, aunque mi muestra es demasiado pequeña para determinar frecuencias significativas. El primer tipo es el hogar nuclear monógamo formado por un hombre, su mujer y sus hijos/as solteros. El segundo es el hogar poligínico compuesto por un hombre, dos o más esposas y los/as hijos/as solteros de éstas. Un tercer tipo se compone de dos hermanos (más de dos hermanos casados viviendo más o menos permanentemente en el mismo hogar es raro y suele representar una condición altamente irregular), sus respectivas esposas, y los/las hijos/as solteros; a este lo llamo el hogar fraternal. Ocasionalmente ocurre que dos hermanas ocupen una misma casa con sus respectivos maridos e hijo/as. Estos casos se consideran mejor como hogares fraternales, ya que no conozco ningún caso en el que los hombres no se refieran mutuamente como *edaba* (hermano). En los hogares fraternales, los hombres suelen ser monógamos y, si no lo son, sus otras esposas viven en otro lugar. De hecho, la formación de uniones poligínicas por parte de los hermanos que viven juntos es un factor de disolución de los hogares fraternales.

El cuarto tipo de hogar es el de la familia extendida, que consiste en un hombre, su esposa, sus hijos/as solteros/as, y un hijo casado y su esposa y ocasionalmente sus hijos/as pequeños/as. Este tipo es bastante común, aunque representa quizás la etapa más transitoria en el ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Un hijo casado que vive con sus padres generalmente intenta establecer su propio hogar tan pronto como le sea posible hacerlo. Aunque normalmente ubicará su casa muy cerca de la de su padre, logra una medida de independencia que no puede disfrutar mientras reside bajo el mismo techo.

Existen otros tipos de hogares, pero son poco frecuentes. Uno de ellos es el hogar materno formado por una mujer, su hijo casado (normalmente uno solo, pero a veces dos), su esposa y sus hijos/as. Este tipo suele ser el resultado de la disolución de un hogar poligínico en una fase tardía del ciclo de desarrollo, debido a la siguiente serie de acontecimientos. La mayoría de los/as hijos/as de las esposas de un hogar poligínico han llegado a la edad adulta y se han casado. El hombre permanece en su propia casa sólo con su primera esposa y los/as hijos/as núbiles que aún puedan tener. Los hijos casados construyen sus propias casas, normalmente en el mismo caserío, y sus propias madres viven con ellos. Cuando la madre muere, estos hogares se convierten en monógamos o poligínicos, dependiendo del número de esposas que tenga el hijo en ese momento. En raras ocasiones se da un tipo de familia extendida en la que un hombre, su hija casada, el marido de ésta y sus hijos/as ocupen una única casa. En los casos de este tipo que conozco, la suegra del hombre más joven estaba muerta o no residía en la casa. Este tipo de familia extendida es temporal e inestable, el yerno construye su propia casa y se muda de la casa de su suegro a la menor oportunidad.

LA RUTINA DOMÉSTICA



os ngawbe no regulan su vida en términos de las divisiones precisas del tiempo a las que estamos acostumbrados. No se adhieren a ninguna secuencia rígida de realización de tareas de un día para otro. Por esta razón, no parece útil presentar un calendario de las actividades que realiza cada miembro de la familia en términos de algún intervalo arbitrario, como media hora o una hora. Hacerlo sería presentar una imagen totalmente falsa de la vida en un hogar ngawbe. Sin embargo, como muchos pueblos agrícolas, están a merced de las estaciones y del clima. Las tareas relacionadas con la agricultura deben realizarse en el momento adecuado o puede haber poca comida en la casa durante el año siguiente, y cuando las lluvias son tan intensas que apenas se puede hacer nada en los campos, la ansiedad se apodera de ellos.

Las creencias sobrenaturales también ejercen una fuerte influencia en el desempeño de las tareas. Un caballo no puede ser castrado cuando hay luna llena, o siempre estará delgado y enfermizo. Un hombre no trabajará sus campos si la noche anterior ha soñado con una persona que ha sido mordida por una serpiente. Si lo hace, seguramente él mismo será mordido y probablemente morirá. Si se cosecha el maíz cuando la luna está brillante, se pudrirá rápidamente. Estos son sólo algunos ejemplos.

Teniendo en cuenta las cualificaciones anteriores, podemos examinar las actividades diarias en las que normalmente se ocupan los miembros de un hogar ngawbe. Las mujeres se levantan en cuanto amanece, remueven las brasas para encender el fuego y preparan la comida. Los hombres se levantan aproximadamente una hora después, cuando la comida está lista. Después de la comida de la mañana, las mujeres suelen salir inmediatamente hacia el bananal, el campo de maíz o el huerto de otoi para recoger comida suficiente para uno o dos días. Regresan en menos de dos horas y pasan el resto del día realizando una multitud de tareas, como preparar la comida, cuidar a los niños, lavar la ropa, bañarse ellas mismas y a sus hijos/as, limpiar la casa, coser y alimentar a las gallinas y los cerdos si los hay; si hay tiempo, pueden hacer una breve visita a las mujeres de un hogar cercano para comadrear mientras sus hijos/as juegan. Pero, salvo traer los productos del campo a primera hora de la mañana, no hacen estas cosas en ningún orden concreto.

Los hombres suelen conversar con otros en el caserío durante unos minutos o una hora después de la comida de la mañana. Se reúnen en una de las casas que tiene chicha (una variedad ligeramente fermentada). Los hombres dicen que la chicha les da fuerzas para realizar el duro trabajo del día, y suelen volver del trabajo del día mucho antes por la tarde en los días en que no hay chicha. Los hombres suelen salir a sus campos y pastos hacia las 8:30 de la mañana y regresan a casa hacia las 3:00 de la tarde. Dependiendo de la estación y de las tareas más urgentes, el hombre pasará el día trabajando en sus campos, revisando su ganado y sus caballos, o reparando cercas. Al volver a la casa a media tarde y mientras esperan a que las mujeres preparen la comida, los hombres se ocupan de tareas como desgranar el maíz para las gallinas y los cerdos, afilar los machetes y las hachas, cortar las malas hierbas alrededor de la casa, hacer pequeñas reparaciones en la casa y recoger leña. En otras palabras, realizan cualquier tarea menor que sea necesaria; si no hay nada urgente o si el día ha sido duro, pueden echarse una siesta.

Durante la estación seca, también es tarea de las mujeres recoger leña, ya que hay abundancia de pequeñas ramas secas en el suelo del monte. En la época de lluvias, cuando los restos del suelo del monte están húmedos, la recolección de leña es una tarea de hombres. Los árboles grandes se cortan durante la estación seca y se dejan secar. Cuando llegan las lluvias, estos árboles se cortan en troncos que se pueden llevar a la casa, donde se parten en leña según sea necesario. Pero a menudo se ve a las mujeres partiendo troncos y a los hombres recogiendo pequeñas ramas secas.

La gente rara vez se aleja de sus casas por la noche (excepto los hombres cuando van de caza). Las mujeres suelen retirarse a sus plataformas de descanso poco después del anochecer, aunque pueden permanecer despiertas escuchando la conversación de los hombres durante una hora o más. Los hombres del caserío se reúnen con frecuencia alrededor del fuego en una de las casas de la noche para discutir el trabajo y los acontecimientos del día, y para comentar banalidades en general. Estas conversaciones suelen durar hasta bien entrada la noche y suelen ir acompañadas de la toma de agua con chocolate o chicha.

Aunque en general los ngawbe trabajan duro durante todo el año, lo cierto es que impresiona el hecho de que la estación seca, en la que los alimentos suelen ser más abundantes, sea una época de ocio y alegría mucho más que la estación de las lluvias. Tradicionalmente, las balserías y chicherías se celebraban durante la estación seca. Las reuniones de Mama Chi se celebran todo el año, pero aumentan mucho en frecuencia y duración durante la estación seca. Las reuniones de la temporada de lluvias duran sólo una noche y la asistencia suele ser escasa. Las reuniones de la estación seca suelen durar cuatro días y sus noches, y suelen asistir cientos de personas. Las visitas a familiares en caseríos lejanos también son mucho más frecuentes durante los meses secos. La vida parece ser bastante tediosa durante el momento más intenso de la temporada de lluvias, cuando la interacción social, especialmente para las mujeres, se limita casi por completo a la propia aldea. Varios meses de lluvia parecen tener un efecto deprimente, incluso en un pueblo como el ngawbe que ha vivido en estas condiciones toda su vida. Hay un notable aumento de la alegría en el momento de la cosecha anual de la temporada de lluvias, pero no se compara en intensidad con la euforia que parece contagiar a casi todo el mundo cuando llega la estación seca.

Aquí se puede sugerir que las mujeres marcan el estado de ánimo en el hogar. Durante la temporada de lluvias, las mujeres rara vez se alejan del caserío en el que residen. Los hombres, en cambio, asisten con regularidad a las reuniones del cabildo para discutir disputas, hacen viajes al pueblo y a veces se van por períodos al trabajo asalariado. El campo tan restringido de interacción social para las mujeres durante los meses de lluvia tiende a aumentar la cantidad de disputas en el hogar. En la estación seca, cuando la gente generalmente viaja en familia y cuando las mujeres tienen la oportunidad de visitar a sus propios parientes durante períodos de varios días, el estado de ánimo de las mujeres es mucho más relajado, las riñas se sustituyen por bromas, y la mayor sensación de bienestar que sienten las mujeres debido a la ampliación de su campo de interacción social y a su mayor intensidad se transmite a todo el hogar.

EL TRABAJO COOPERATIVO



i bien gran parte del trabajo en la sociedad ngawbe lo realizan los miembros del hogar, individualmente y como unidad, ciertas tareas se realizan habitualmente mediante la cooperación de los parientes que residen en diferentes hogares y caseríos.

Los ngawbe aún no se contratan entre ellos mismos como trabajadores asalariados. El trabajo recíproco sigue siendo la norma, aunque algunas formas de éste se han modificado recientemente. Por tradición, existían tanto la forma festiva como la de intercambio de trabajo recíproco y, como ha señalado Erasmus (1956), la obligación de reciprocidad era mucho más fuerte en el tipo de intercambio que en el festivo.

El trabajo festivo era de dos subtipos. El primero consistía en la organización de grupos de trabajo basados en el reconocimiento mutuo de las necesidades y formados por los residentes de una zona determinada, no necesariamente todos parientes, con el fin de limpiar y reparar senderos. Estos grupos no tenían líder ni patrón, y cada miembro proporcionaba su propia comida, siendo los hogares más cercanos al área de trabajo los que preparaban la indispensable chicha. Tradicionalmente, cualquiera podía iniciar la organización de este tipo de grupo de trabajo. Recientemente, los grupos de limpieza de caminos han pasado a ser organizados casi exclusivamente por los corregidores indígenas nombrados por el gobierno, y han adquirido el carácter de una obligación civil. A veces se imponen multas por no participar. Como resultado, lo que antes se consideraba una ocasión de camaradería se ha convertido en una tarea desagradable para algunos.

El segundo tipo de trabajo festivo se refería tradicionalmente a dos actividades, la construcción de casas y el desbroce de tierras, y hay dudas sobre si este último caía realmente en este tipo. El hombre que deseaba construir una casa o desbrozar un terreno avisaba a todos los vecinos y a los parientes de zonas más lejanas. A los que indicaban su voluntad de participar se les entregaba un cordel anudado (*ki ibma*) para llevar la cuenta del número de días que faltaban para el día señalado. El patrón proporcionaba toda la comida y la bebida, y el servicio de carne y chicha fuerte era esencial para asegurar una buena asistencia. Aunque se esperaba que el patrón participara de buena gana en grupos de trabajo similares organizados por otros, la comida y la bebida que suministraba se consideraba suficiente retribución por el trabajo realizado; no se esperaba una retribución formal del trabajo. Este subtipo de trabajo festivo también ha desaparecido en el distrito de San Félix, y tanto la construcción de casas como el desbroce de tierras se realizan ahora por intercambio.

Hoy la mano de obra festiva parece haber desaparecido por completo. En el distrito de San Félix, las tareas que antes se realizaban como trabajo festivo son ahora realizadas por grupos de trabajo de intercambio o por orden del corregidor. El término español *junta* es comúnmente usado por los ngawbe para referirse a un grupo de trabajo de intercambio, el organizador es llamado *patrón* y los participantes *peones*. En los grupos de trabajo festivo era habitual la participación de personas no emparentadas, mientras que los grupos de trabajo de intercambio rara vez incluyen personas no emparentadas con el patrón.

Cualquier hombre puede organizar una junta en cualquier momento que considere necesario. Sólo invita a tantas personas como considere que puede pagar sin poner en peligro la seguridad económica de su propio hogar. Si debe pagar demasiados días de trabajo, sus propias cosechas pueden verse afectadas. Como casi todo el mundo tiene sus juntas en las mismas épocas del año, es necesario avisar con una semana de anticipación a quienes se desea tener como peones para evitar conflictos en la programación. La cuerda anudada se sigue utilizando para marcar los días que faltan para la fecha de la junta. Todas las juntas de las que tengo conocimiento personal eran de un solo día de duración, y ninguno de mis amigos ngawbe conocía a nadie que hubiera tenido una junta que durara más de un día.

La siguiente historia de un caso servirá para ilustrar algunas de las generalizaciones hechas sobre el trabajo de intercambio. Esta junta tuvo lugar el 29 de junio de 1964.

Renaldo había trabajado desbrozando su maizal en Cerro Mamita los días 15, 20, 22, 23, 26 y 27 de junio. Entre el 16 y el 20 de junio, estuvo trabajando en sus campos de Cerro Otoe. El 24 de junio, se fue de nuevo a Cerro Otoe para participar como peón en una junta que se celebraba el 25 de junio por un hombre al que le debía un día de trabajo. Los demás días de este período fueron domingo, día en el que no trabaja en sus campos.

Renaldo cayó en la cuenta que iba a perder mucho maíz en su campo de Cerro Mamita si no eliminaba la maleza más rápidamente de lo que sería posible si trabajaba solo. Decidió hacer una pequeña junta, “sólo dos o tres personas además de mí”, el lunes 29 o el martes 30 de junio, dependiendo de qué día fuera más conveniente para las personas que iba a invitar como peones. El jueves 25 de junio por la noche, habló con Fernando sobre la junta. Fernando aceptó ayudar, pero no decidieron en ese momento si sería el lunes o el martes. El viernes 26 de junio, Renaldo le preguntó a Pancho y éste le dijo que ayudaría pero que tenía previsto ir al pueblo el sábado a vender café y pollos y no sabía si volvería el domingo. Si no lo hacía, no podría ayudar el lunes, pero si la junta se celebraba el martes, seguro que estaría allí, dijo. Fernando bajó a Quebrada Chácara el sábado y no le dijo a Renaldo cuándo volvería. Le pregunté a Renaldo el sábado por la noche si iba a tener la junta el lunes. Dijo que aún no lo sabía porque Fernando no había regresado.

Fernando volvió a Cerro Mamita el domingo por la mañana. El domingo por la tarde aparecieron Leandro y Erasmo (el hijo de Leandro), y también Clemente. Entonces se decidió definitivamente hacer la junta al día siguiente. Más de veinte galones de chicha fueron preparados por la esposa de Renaldo el domingo por la tarde y puestos en grandes calabazas para que fermentara. La hermana de Renaldo, esposa de Clemente, ayudó en esta tarea. Pancho regresó del pueblo el domingo por la noche. El lunes por la mañana estaban presentes en la junta las siguientes personas Renaldo (patrón), Leandro, Erasmo, Fernando, Pancho, Augusto, Ramón y Clemente. Las relaciones genealógicas, el lugar de residencia en 1964 y el caserío natal de estas personas se muestran en la figura 4.

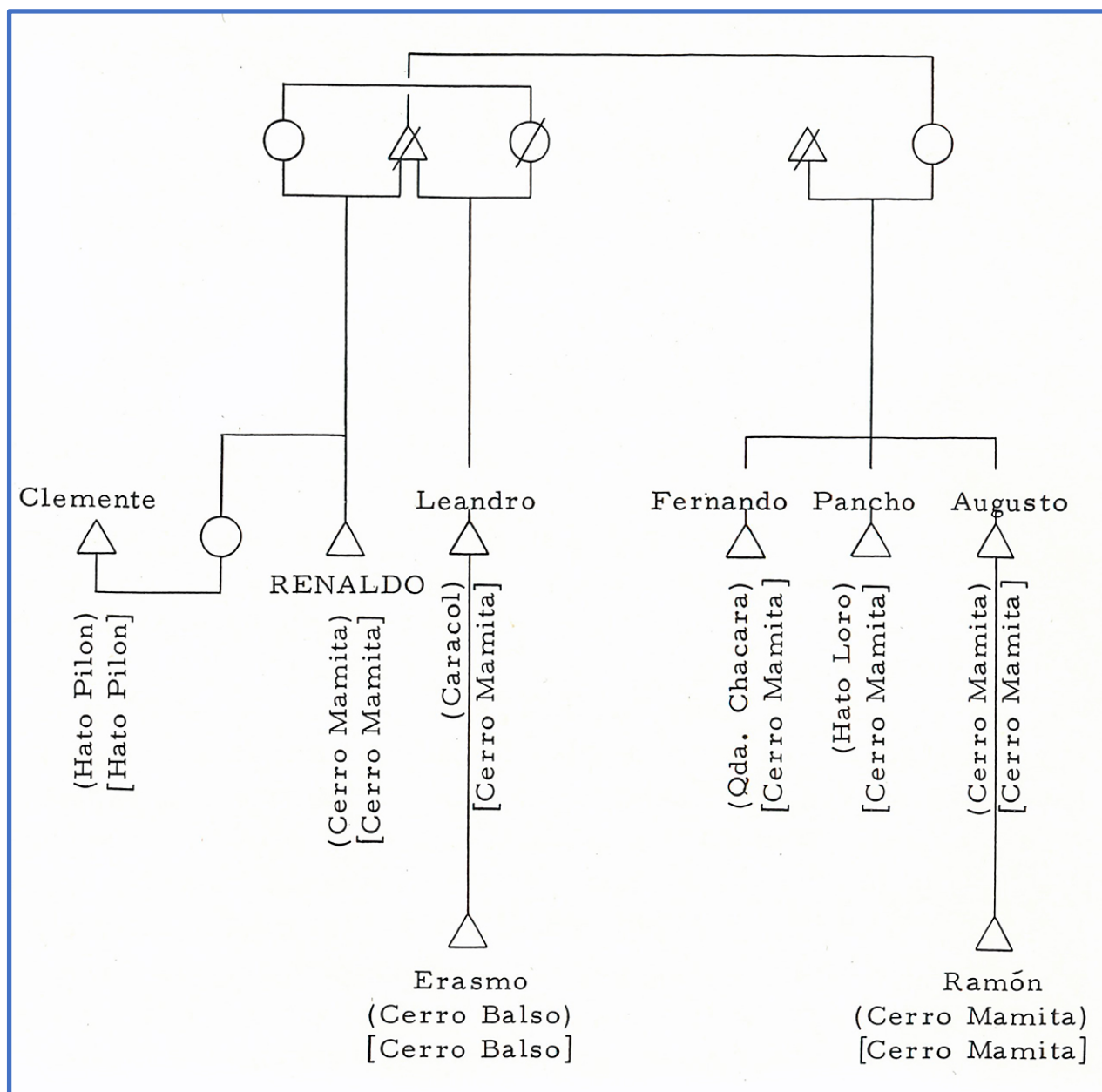


Figura 4. Relación genealógica, lugar de residencia en 1964 (), y caserío natal [] de los participantes en la junta de Renaldo del 29 de junio de 1964.

En el desayuno se sirvieron bananos verdes hervidos y café.¹ Luego se vertió chicha de las calabazas en una gran olla de metal (paila). Renaldo servía la chicha a todos los hombres y daba un poco a los niños que estaban fuera de la puerta y miraban hacia dentro. La mujer de Clemente (la hermana de Renaldo) mantenía a Clemente abastecido de chicha. Él no podía entrar en la casa por el tabú de la suegra. Las mujeres de la casa no bebían chicha en ese momento. Cuando la segunda olla estaba casi agotada, Augusto le preguntó a Renaldo si no iba a dar chicha a las mujeres. Renaldo

¹ No es costumbre que la comida se sirva a los peones antes del trabajo, y en este caso se debió a que todos los participantes habían pasado la noche en el Cerro Mamita.

contestó que les quedaba suficiente en una de las calabazas, y que la beberían más tarde ya que iban a estar todo el día en la casa.

Durante la toma de chicha, hubo muchas bromas sobre el trabajo a realizar. En general, se acordó que era más fácil deshierbar el maíz (la tarea en cuestión) que el arroz, porque hay que trabajar mucho más despacio en el arroz y hay que agacharse tanto en el deshierbe de los arrozales que prácticamente se está sentado. Fernando pidió usar la nueva lima de Renaldo para afilar su machete. Pancho sugirió que el patrón afilara todos los machetes. Todos, incluido Renaldo, se rieron de esto. Renaldo dijo: “Bueno, muchachos, trabajaremos hasta las 6 de la tarde”. Ante esto, hubo una ronda de quejas que se llevó a cabo en tono de broma, pero con la evidente intención de llegar a un compromiso con el patrón. Alguien dijo que, si llovía pronto y con fuerza, no podrían soportar el frío hasta las 6 de la tarde. Renaldo replicó que el maíz era alto y que si trabajaban bajo él no se mojarían mucho si llovía y el viento no les alcanzaría, por lo que no sentirían tanto el frío como si estuvieran al aire libre. Otra persona preguntó cómo iban a saber cuándo eran las 6 de la tarde (nadie tenía reloj de pulsera). Pancho dijo que sólo se debería trabajar tantas horas por dinero. Dijo que Renaldo esperaba mucho, y que todos se cansarían demasiado si accedían a la petición del patrón. Renaldo contestó que si trabajaba solo y llovía mucho o se cansaba volvía temprano, pero que ser patrón de una junta era una cosa totalmente diferente. Dijo que seguiría trabajando hasta tarde, aunque sintiera que caía de cansancio, porque sabía que los peones no dejarían de trabajar hasta que él lo hiciera.

Todos volvieron a reírse de esto. La discusión sobre la duración del trabajo continuó durante un rato, sin que se llegara a un acuerdo. Pero cuando salieron de la casa hacia el campo de maíz a eso de las 8:30 a.m., todos sabían que no trabajarían hasta las 6 p.m. Renaldo encabezó el camino hacia el campo (aunque todos en el grupo sabían dónde estaba), y los demás lo siguieron en fila por el estrecho sendero sin ningún orden en particular. Todos se salieron de la fila al menos una vez para orinar y se reincorporaron en cualquier lugar. A mitad de camino hacia el maizal, Fernando se salió de la fila para revisar algunas de las cercas, tomó un sendero diferente desde allí y se reincorporó al grupo en el maizal, llegando sólo unos minutos después que el resto.

El trabajo comenzó alrededor de las 9 de la mañana. El maizal estaba situado en una ladera que en la mayoría de las partes tenía una inclinación de entre 20 y 30 grados hacia una pequeña quebrada. Todos se dirigieron al borde inferior del campo, se separaron unos cuarenta pies (12.5 metros) y comenzaron a trabajar colina arriba, acercándose gradualmente a medida que se llegaban a la cima. Se hablaba muy poco mientras los hombres trabajaban, excepto durante los breves períodos en los que todos se detenían para descansar un par de minutos. La mayor parte de la conversación que escuché mientras estaban manejando los machetes fue entre Ramón y Erasmo, los dos muchachos del grupo.

No se llevó chicha ni se trajo después al campo. El grupo de trabajo regresó a la casa alrededor de las 3:30 p.m. Clemente me comentó que todavía había mucho que desyerbar en el campo, pero como no había chicha ni comida no siguieron trabajando, aunque todavía no había empezado a llover cuando regresaron.

El resto de la chicha se consumió en aproximadamente una hora y luego Fernando, Pancho, Augusto y Ramón regresaron a la casa de Augusto (que está a sólo unos cientos de metros de la casa de Renaldo). Leandro, Erasmo y Clemente pasaron la noche con Renaldo y les dieron de comer. Renaldo me dijo que debía un día de trabajo a Fernando, Augusto y Pancho. No debía trabajo a Leandro (su hermanastro) ni a Clemente (su cuñado) porque eran “de la casa”; ni a Erasmo y Ramón porque eran “sólo muchachos”. Así que, como resultó, la junta era sólo “dos o tres personas además de mí”, como me había dicho Renaldo por primera vez, en cuanto a la mano de obra que tenía la obligación de pagar.

En general, es obligación del patrón proporcionar tanto comida como bebida a sus peones en una junta. Renaldo habría proporcionado la comida de la tarde para todos si se hubieran quedado en su casa, pero Augusto y su hermano sabían que en la casa de Renaldo faltaba comida, así que se fueron discretamente a la casa de Augusto en cuanto se acabó la chicha. Si un hombre no puede proporcionar chicha, nadie acudirá a su junta. Por ello, a veces es necesario que el hombre pida maíz prestado a sus parientes. Los ngawbe creen que beber chicha da fuerza y que el trabajo pesado no se puede hacer sin ella. Si un hombre insinúa que va a tener chicha fuerte, los invitados rara vez pondrán una excusa para no participar. Las excusas son frecuentes cuando sólo se sirve chicha agria, de muy bajo contenido alcohólico.² En los casos en los que se prevé que la tarea dure un día completo, se debe servir chicha antes, durante y después del trabajo. En los casos en los que se prevea sólo media jornada de trabajo, se servirá chicha sólo antes y después. Una sola comida será preparada por las mujeres de la casa del patrón y servida por éste cuando el grupo de trabajo regrese a la casa. Lo ideal es que la comida incluya carne. La ausencia de carne siempre es comentada abiertamente por los peones y es una fuente de vergüenza para el patrón, que a veces intenta compensar su falta con la cantidad de otros alimentos ofrecidos. La comida se prepara siempre en cantidad suficiente para que un representante de cada hogar pueda recibir un paquete para llevar a su familia.

La mayoría de los peones se presentan en la casa del patrón aproximadamente una hora después del amanecer. Entonces se pasan de una a tres horas bebiendo chicha, afilando machetes y conversando. Cuando se dispone de chicha fuerte, nunca se sirve hasta después de terminar el trabajo. La conversación antes del trabajo es semi-formalizada. La conversación siempre se centra en el trabajo que se va a realizar y se produce una especie de regateo verbal entre los peones y el patrón, los peones afirman que sólo quieren beber chicha y no hacer ningún trabajo, y el patrón les insta y exhorta a todos a trabajar de sol a sol. Siempre se llega a un compromiso antes de que los hombres se vayan a trabajar, y todos saben que se llegará a ese compromiso. Las bromas forman parte del juego; sus aspectos formales son bastante similares a los que se observan entre el donante y el receptor en el limosneo formal.³

² Debido a las circunstancias especiales de naturaleza religiosa creadas por el culto a Mama Chi, el servicio de chicha fuerte en las juntas durante mi trabajo de campo en 1964-1965 era raro (pero no inexistente).

³ N. del T.: Aunque se usa la palabra *limosneo*, el limosneo formal ngawbe (*buride* o *juritde*) no tiene la misma connotación que en el castellano; más bien se trata de solidaridad entre los ngawbe.

El grupo de trabajo sale de la casa del patrón entre las 8 y las 10 de la mañana, con el patrón a la cabeza y los participantes siguiéndolo en fila y sin ningún orden en particular. Si se dispone de suficiente chicha y si el trabajo va a durar todo el día, el patrón llevará una calabaza grande al campo o encargará a una de las mujeres (o niñas) de la casa que la traiga al grupo de trabajo hacia el mediodía. Se conversa poco durante el trabajo, excepto durante los periodos de descanso. Los periodos de descanso son breves y poco frecuentes, excepto el del mediodía, que suele durar media hora o más. Incluso cuando se proporciona chicha durante el trabajo, éste rara vez dura más de seis horas; cuando no se proporciona chicha, los hombres no suelen trabajar más de cuatro horas.

Por la tarde, al regresar a la casa del patrón, se consume la chicha restante, se sirve la comida y todos regresan a casa poco después. Si se dispone de grandes cantidades de chicha, se sigue bebiendo después de la comida hasta que se acabe. Cuando se prepara una gran cantidad de chicha, una parte es siempre chicha fuerte. En ocasiones, la bebida se prolonga hasta bien entrada la noche, y los participantes que quedan pasan la noche en casa del patrón.

El patrón debe un día de trabajo a cada uno de los participantes en su junta, exceptuando los de su propia casa y los de su mujer. Se considera parte de las obligaciones normales de un hombre con sus afines que proporcione trabajo a su suegro y a sus cuñados. Cuando el matrimonio es de intercambio, los cuñados corresponden debido a sus propias obligaciones afines, aunque el suegro no está obligado a hacerlo. Como se ha señalado en el análisis del parentesco *ngawbe* (véase el capítulo V), todos los hombres a los que una mujer se refiere como *ngwae* (hermano) son llamados *nadan* (cuñado) por su marido. Sin embargo, las obligaciones laborales afines se extienden sólo a los *nadan* que, siendo niños, residían en el mismo hogar que la mujer de un hombre. Otros *nadan* que participan en la junta de un hombre son retribuidos mediante el sistema de obligación laboral de intercambio de un día por un día, y no por la regla de las obligaciones laborales hacia los afines; tampoco estos *nadan* aportan su trabajo por obligaciones de afinidad. Los múltiples vínculos por afinidad entre grupos de parientes suelen crear situaciones muy complejas con respecto a las obligaciones laborales recíprocas.

La cuestión de no estar obligado a corresponder al trabajo suministrado por los miembros del propio hogar es también más compleja de lo que parece a primera vista. Un hombre sigue considerando a lo largo de su vida a su hogar natal como su propio hogar. Por lo tanto, aunque se espera que le ayuden, un hombre no está obligado a corresponder formalmente el trabajo proporcionado por los miembros masculinos de su familia de orientación, es decir, sus hermanos, medio hermanos y su padre. Después que un hombre establezca su propio hogar, sus residentes también están excluidos de las formalidades del trabajo de intercambio; aquí se incluyen todos los miembros masculinos del hogar, independientemente de su relación con el cabeza de familia.

Así, se espera que los padres, hermanos e hijos, independientemente del lugar donde residan, y otros individuos, emparentados o no, si residen en casa de un hombre, se presten ayuda laboral mutua; pero no están obligados a las formalidades de la reciprocidad laboral sobre la base de un día por un día. Es interesante observar, en este contexto, que los *ngawbe* hablan con frecuencia de deber trabajo a una “casa” y no a un individuo. La enumeración de las personas con las que no se está vinculado

por las formalidades de las obligaciones laborales recíprocas señala simplemente que no se debe trabajo a la propia casa.

Desde un punto de vista estrictamente racional, se podría argumentar que el sistema ngawbe de intercambio de mano de obra no cumple ninguna función económica real (dejando de lado la cuestión de su función social) porque se necesita el mismo número de horas-hombre para limpiar una parcela de tierra o deshierbar un maizal, independientemente de que la tarea la realice un solo hombre o varios. Pero este punto de vista es falso. Estrictamente en términos de horas-hombre de trabajo, la afirmación anterior es exacta; pero en términos de la cantidad absoluta de tiempo que pasa entre el inicio y la finalización de una tarea es falsa, y todos los ngawbe son muy conscientes de la sencilla razón por la que esto es así. Cuando los ngawbe trabajan en grupo, todos trabajan más horas y más duro que un hombre que trabaja solo. El compañerismo estimula el esfuerzo en la realización de tareas aburridas pero necesarias.

La eficacia de la agricultura practicada por los ngawbe depende en gran medida del trabajo de intercambio. Se puede sugerir que el aspecto de cooperación del trabajo agrícola dificulta la producción de un excedente comercializable. Surgirían numerosos problemas si un hombre buscara la ayuda de sus parientes para cultivar más tierra de la necesaria para mantener su propio hogar. No sería capaz de retribuir a base de intercambios a todos los individuos a los que debe trabajo, y por tanto le resultaría difícil, si no imposible, asegurarse la cooperación de sus parientes en el futuro. Además, sus parientes le envidiarían el dinero que recibiría por la venta de los excedentes de las cosechas que habían ayudado a producir, pero cuyos frutos no compartía con ellos. Hasta que los ngawbe no empiecen a utilizar un sistema de trabajo asalariado entre ellos, parece haber pocas posibilidades de que se produzcan grandes excedentes vendibles.

Erasmus (1956), en su penetrante análisis de los factores causales implicados en la desaparición del trabajo recíproco en América Latina, ve una correlación entre el aumento de la participación en una economía monetaria, especialmente en el sector del trabajo asalariado, y la desaparición gradual del trabajo de intercambio. Los ngawbe parecen representar las etapas iniciales del proceso, pero aún no han llegado a la etapa de emplearse como trabajadores agrícolas asalariados. Sin embargo, se dedican a la producción limitada de productos agrícolas para el mercado. Se sugiere aquí que el antagonismo resultante de los conflictos de valores entre la producción de mercado y los medios tradicionales de distribución de excedentes conduce a la falta de voluntad de participar en grupos de trabajo de intercambio, incluso antes de que surja el trabajo asalariado intra-social. Este debilitamiento de la empatía que parece necesaria para el funcionamiento de los sistemas de trabajo recíproco abre la puerta a la individualización. Las reclamaciones de “alto costo” e “ineficiencia” pueden surgir como racionalizaciones post hoc cuando un sistema de trabajo recíproco ya está en vías de extinción. Tales afirmaciones no se han encontrado todavía entre los ngawbe.

LOS MECANISMOS DE DISTRIBUCIÓN



Entre los ngawbe, al igual que entre los agricultores de subsistencia de todo el mundo, algunas familias tendrán escasez de alimentos mientras que otras disfrutarán de excedentes en un año determinado. Las sociedades basadas en la subsistencia suelen desarrollar algún medio para equilibrar la distribución de los alimentos, de modo que rara vez se llega al punto de hambruna, a menos que la escasez de alimentos se generalice. Otros bienes escasos también suelen tener un patrón de circulación. Los medios tradicionales de distribución entre los ngawbe son los regalos, los préstamos y el limosneo. Los lazos de parentesco y las alianzas matrimoniales estructuran la distribución. La redistribución es importante a pequeña escala en la chichería y a gran escala en la balsería.

La entrega de regalos tiene lugar cuando un miembro de un hogar visita a otro. El visitante siempre recibe algún tipo de alimento, ya sea para comer en el lugar o para llevarlo consigo. Es imperativo que todos los visitantes reciban un regalo de comida, por pequeño que sea, y sin importar el propósito de su visita, aunque estos regalos de comida nunca se solicitan. La carne, ya sea salvaje o doméstica, se da en pequeñas cantidades a los parientes visitantes cuando está disponible, con la expectativa (de hecho, el conocimiento seguro) de que el regalo será recíproco. Antes de 1961, “visitante” era prácticamente sinónimo de “pariente”. Las visitas de los no parientes eran raras antes de la llegada del movimiento Mama Chi y su predicación de un espíritu de hermandad “cristiana”.

El préstamo es el medio de distribución menos formal y el único que no implica alimentos. No todos los hogares tienen una dotación completa de aperos y utensilios domésticos. Estos artículos circulan constantemente entre los hogares relacionados de un caserío y, a veces, entre hogares relacionados de diferentes caseríos. Debido a esta constante circulación de bienes materiales, sería difícil intentar clasificar los hogares sobre la base de un inventario de bienes materiales como “más ricos” o “más pobres” que otros hogares. Esto podría hacerse utilizando grupos enteros de parientes como unidades a clasificar; pero probablemente serviría de poco hacerlo, ya que los ngawbe no piensan en términos de una jerarquía de clase o estatus basada en la riqueza en bienes materiales.

El limosneo ngawbe (*huride*) sólo se produce entre parientes, aunque los vínculos de parentesco que se activan en momentos de necesidad pueden ser realmente distantes. Es un procedimiento formal en el sentido de que el patrón de interacción entre el posible receptor y el donante muestra poca variación. La práctica se limita enteramente a los productos agrícolas, por lo general maíz, frijol, arroz, bananos, yuca dulce y otoe, y la solicitud suele ser para un suministro suficiente para el hogar receptor durante varios días o semanas. La cantidad recibida depende, por supuesto, de la oferta del hogar donante y de la voluntad del cabeza de familia. Esta voluntad depende del parentesco entre el hogar donante y el receptor, y de la fiabilidad del receptor.

Normalmente, son las mujeres las que piden limosna; si la cantidad es pequeña y la distancia es corta, a veces se envía niños pequeños. Es raro que un hombre llegue a limosnear, aunque no es raro que un hombre se ponga de acuerdo con su pariente masculino y envíe a las mujeres de su casa a recoger la comida.

El limosneo comienza como las visitas entre hogares para otros fines. El visitante toma asiento dentro de la puerta – los hombres en el banco de la pared a la izquierda y las mujeres en el suelo a la derecha. Por lo general, no se intercambia un saludo inmediato. La duración del silencio parece depender de la proximidad del vínculo de parentesco y de la frecuencia de las relaciones sociales. Los parientes cercanos y las personas que se ven casi a diario comienzan a conversar en uno o dos minutos. Los parientes lejanos y las personas que se ven poco pueden permanecer en silencio entre cinco y diez minutos.

Una persona que ha venido a pedir limosna no suele iniciar la conversación. Cuando el jefe de familia considere que ha transcurrido el tiempo suficiente, dirá: “¿A qué vienes?” (*maw (ni)gi dre gawre*) o “¿De qué se trata?” (*dre gu(g)ne*). A esto le suele seguir una pequeña charla, pero finalmente el visitante dirá, por ejemplo, “He venido a pedir frijoles” (*ti (ni)gi muma buridae*). El anfitrión responde: “Hay frijoles” (*muma tawraw*), o “No hay frijoles” (*muma nyagare*), esta última expresión significa que la casa tiene poco. A continuación, se produce el regateo. El anfitrión siempre ofrece menos de lo que le sobra a su familia, y la invitada siempre pide más de lo que necesita su familia. Al final se llega a un acuerdo. Si la cosecha ya ha terminado, a veces se pide algo de la comida que se ha almacenado en la casa; pero la mayor parte del limosneo se produce durante las temporadas de cosecha. Se considera de mala educación, y un indicio de pereza por parte del solicitante, pedir alimentos de los almacenes de la casa cuando el producto solicitado aún puede cosecharse en los campos del donante, a menos, por supuesto, que existan circunstancias atenuantes.

El hombre que tiene un excedente y que rechaza la petición de un pariente está sujeto a la desaprobación pública;⁴ quien tiene un excedente y quien no lo tiene es una cuestión de conocimiento general. Los ngawbe son, en muchos sentidos, un pueblo práctico que reconoce que, más allá de la obligación de ayudar a los parientes, existe también la consideración práctica de que la distribución de excedentes les da alguien a quien recurrir en sus propios momentos de necesidad. Aunque el limosneo sigue siendo muy importante, este medio de distribución de alimentos se enfrenta ahora a dificultades que se derivan principalmente de la creciente participación en una economía monetaria. El manejo del arroz, un cultivo de introducción bastante reciente, es ilustrativa.

El arroz tiene un alto precio en los poblados panameños, raramente menos de diez centavos por libra descascarillada, y puede venderse en cualquier momento y en cualquier cantidad. Los ngawbe que viven en buenas zonas productoras de arroz tratan de producir un excedente con la intención de venderlo. Los hogares emparentados que producen poco o nada de arroz pueden tratar de obtenerlo mediante el limosneo. Con esta expectativa, el arroz se esconde lo antes posible. A los familiares que vienen a mendigar arroz se les dice que la cosecha ha sido extremadamente pobre, apenas suficiente para satisfacer las necesidades del hogar. El engaño sobre las cantidades disponibles no suele practicarse en el caso de cultivos tradicionales como el maíz, el frijol y los bananos, que en la actualidad no son tan fácilmente canjeables por efectivo ni tienen un precio tan alto por volumen como el arroz.

⁴ N. del T.: En la actualidad, esa desaprobación ya casi no se da por dos razones: porque hay muy pocos excedentes y porque se le ha llamado *limosneo*, que es peyorativo. *Compartir* tendría más sentido.

Naturalmente, se generan malos sentimientos entre los hogares cuando un receptor potencial sabe que un donante potencial está mintiendo.

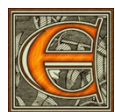
Los hogares que rechazan una petición de arroz suelen racionalizar este comportamiento señalando que el arroz no es un cultivo tradicional y que, por tanto, no hay que tratarlo de forma tradicional. Los hogares desairados, no hace falta decirlo, no están de acuerdo. En cierto sentido, una abundante cosecha de arroz puede no representar un excedente real para un hogar que no tiene otra fuente de ingresos en efectivo. Pero mientras este hogar puede estar pensando en términos de economía monetaria y en su propia necesidad de efectivo, es probable que los parientes sólo reconozcan que, en términos de economía tradicional, el hogar está siendo evidentemente tacaño.

Las tensiones generadas por las ideologías opuestas de sistemas económicos distintos pueden llevar a la atenuación de la cooperación entre hogares emparentados y socavar otros aspectos del sistema social tradicional, como el trabajo cooperativo, los préstamos, las visitas y el apoyo en los litigios con otros grupos familiares. El contacto cultural proporciona, pues, la base para unos cambios que, aunque todavía son en gran medida incipientes, es probable que tengan graves repercusiones. Si la participación de los ngawbe en la economía monetaria sigue aumentando, lo que parece muy probable, es previsible que aumente la independencia económica del hogar individual, como ha sugerido Erasmus (1956). Si esto ocurre, la base funcional del matrimonio como alianza entre grupos familiares se verá muy alterada.

Página intencionalmente en blanco

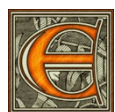
VII

LOS LAZOS QUE UNEN



n la sociedad ngawbe, el matrimonio no es simplemente la unión de un hombre y una mujer, sino también la base de la alianza entre grupos de parientes. La alianza sigue siendo tenue hasta que nace un hijo de la unión. Cada vez que se produce un matrimonio (o un divorcio), hay un cambio de residencia de los individuos y un cambio en el acceso al uso de secciones de tierra, en los compromisos laborales, en el personal de las unidades productivas y de consumo, y en la red de relaciones sociales en general de numerosas personas.¹

ARREGLOS MATRIMONIALES TRADICIONALES



l intercambio de mujeres entre dos grupos familiares es la forma de matrimonio tradicionalmente preferida.² Hay formas alternativas, pero todas son variaciones sobre un tema. El pacto de intercambio básico comienza con los acuerdos entre dos hombres, ambos con hijos varones y hembras.³ Uno de los hombres pregunta al otro si desea entablar la relación de *koba* (aproximadamente, “compadrazgo por matrimonio”). Si el otro acepta, los dos hombres deciden cuál de sus hijas se intercambiará y cuál de sus hijos recibirá a las niñas como esposas.

Tras llegar a un acuerdo de intercambio, los padres inician una serie de cuatro visitas, dos por cada conjunto. Cuando sus padres realizan la primera visita a la casa de su futuro *koba*, el novio les acompaña. Los padres de la joven sirven comida y chicha. El novio permanece fuera y normalmente a cierta distancia, ya que, según la tradición, no debe mirar a la cara de su futura suegra. La comida y la chicha se las sirve la futura esposa. En caso de mal tiempo, si no hay otra casa o refugio en las cercanías, se separa un rincón de la casa con una manta, piel de vaca u hojas de banano; el novio puede sentarse detrás de ella, pero siempre de espaldas a los presentes.

Después de esta visita inicial, después de un tiempo no especificado, pero normalmente en unas semanas, los padres del otro joven visitan a los padres de la otra futura novia (es decir, los padres del primer futuro novio), y su hijo les acompaña.

Durante todas estas visitas se habla de los matrimonios que están por celebrarse y se estudian los detalles de los derechos y obligaciones afines. En realidad, es probable que haya numerosos casos en

¹ Se presentan más detalles en Young (1968).

² A lo largo de la descripción de las prácticas tradicionales, utilizaré el tiempo presente si la costumbre sigue existiendo y el tiempo pasado si no existe.

³ Aunque no tuve la oportunidad de ver un matrimonio por intercambio desde su inicio con las negociaciones entre los padres hasta su etapa final, cuando la joven esposa deja su hogar natal y se va a vivir con su marido, sí observé a varias parejas en todas las diferentes etapas del proceso. Los informantes me proporcionaron un relato verbal del proceso que coincidía estrechamente con lo que observé.

los que cada pareja de padres sólo realice una visita formal a su futuro *koba*, y no sería descabellado realizar más de cuatro visitas si fueran necesarias para cerrar el pacto. Es simplemente que, entre los ngawbe, cuatro es un número ideal de veces para hacer o decir cualquier cosa. El número cuatro posee un valor de verdad muy alto y un sentido de finalidad. Los informantes tienden a relatar los actos sociales tradicionales (los deseables) en secuencias en las que el cuatro representa el cierre.

Al concluir la visita, el vínculo matrimonial se considera establecido. No hay (ni hubo) ninguna ceremonia de boda. A partir de ese momento, el marido está obligado a mantener a su mujer y a prestar servicios a sus afines, especialmente a sus suegros.⁴ El matrimonio ya puede consumarse si la niña es púber. Sin embargo, la niña sigue viviendo en la casa de sus padres durante al menos un año después del matrimonio y, con frecuencia, durante más tiempo. No existe un periodo de tiempo determinado al final del cual la mujer se traslada a la casa de su marido. Se dice que algunas mujeres no abandonan nunca la morada paterna.

Durante el período en que la mujer permanece con sus parientes y el marido con los suyos, éste realiza frecuentes viajes para visitar a su esposa. Los ngawbe resumen para su propia satisfacción todo lo que implican estas visitas en la única frase *ti nigi dwanane*, literalmente, “voy a hacer de yerno”. Se dice que un hombre visita a su mujer cuatro veces antes de que ella consienta en irse a casa con él. Un buen yerno, con motivo de estas visitas, lleva un regalo para sus suegros (y cuñados en algunos casos) y para su mujer, realiza algún servicio para sus suegros mientras está en su casa (normalmente labores agrícolas) y ejerce su privilegio matrimonial.

Hay ocasiones en las que los padres no desean enviar a su hija a vivir con su marido. Si el matrimonio forma parte de un pacto de intercambio, los padres se ven obligados a ceder a las exigencias del marido de su hija si no quieren que su propio hijo corra la misma suerte. Si, por el contrario, el matrimonio no forma parte de un pacto de intercambio, el yerno no tiene más remedio que acceder a los deseos de sus suegros, a no ser que pueda convencer a su mujer de que actúe en contra de la voluntad de sus padres.

Los esponsales de niños eran comunes en el pasado, pero en la actualidad son raros. Un informante insistió en que los esponsales infantiles se practicaban sólo para las mujeres, ya que las niñas, incluso en la infancia, se desposaban con hombres adultos. Este es el patrón indicado en los primeros relatos de los guaymí. Otros informantes no estuvieron de acuerdo y dijeron que tanto los niños como las niñas podían ser desposados antes de llegar a la edad adulta, como ocurre ocasionalmente en la actualidad. Tengo un caso de arreglos matrimoniales para un niño que en ese momento no estaba en edad de casarse. En otro caso se intentó concertar el matrimonio de un muchacho y una muchacha,

⁴ Por comodidad y claridad en el discurso, me referiré a un solo conjunto de cónyuges. Hay que tener en cuenta que lo que es cierto para un conjunto también lo es para el otro en los casos en que la alianza establecida sea simétrica.

ambos preadolescentes; pero la propuesta no fue considerada seriamente por el padre de la muchacha no por la edad del muchacho, sino porque era un pariente conocido de la muchacha.⁵

Con frecuencia surgen problemas como resultado de los esponsales de niños. A menudo, la niña, después de haber sido mantenida durante los años de su infancia por su “marido”, se escapa con un hombre de su propia elección. Cuando esto ocurre, el “marido” reclama a los parientes de la niña que se la devuelvan, o que le proporcionen un sustituto, o que le compensen por los gastos en que ha incurrido al mantener a la niña. Si el matrimonio representa la mitad de un intercambio simétrico, el hombre y sus parientes pueden exigir legítimamente (y a menudo lo hacen) la devolución de su propia pariente si no se cumple el pacto. En los últimos años, algunos corregidores han prohibido los esponsales de niños debido a los numerosos problemas que pueden surgir. Sin embargo, no todo el mundo respeta el dictamen. Algunos padres siguen desposando a sus hijas prepúberes, aunque no puedo calcular la frecuencia.

Las únicas mujeres que puede utilizar un hombre como pago por una esposa son sus *ngwae* (hermanas y primas) y *nuraw* (las hijas reales y clasificadas de la hermana); las *ngwae* son la primera opción. Si un hombre descubre que no hay *ngwae* solteras, está permitido que solicite a la hija de una hermana que se utilice como pago para obtener una esposa para él.⁶ Es decir, el *nuraw* puede utilizarse para efectuar un intercambio. Si la muchacha no es necesaria como pago para obtener una esposa para uno de sus propios hijos, una hermana normalmente aceptará una petición de esta naturaleza.

A veces, el matrimonio por intercambio se utiliza para consolidar una amistad entre dos hombres. A veces no existe una amistad especialmente estrecha entre ambos, pero uno de ellos puede ver las ventajas evidentes que le reportará personalmente y a su grupo familiar (por ejemplo, el uso de pastizales o de tierras aptas para el cultivo del arroz, servicios gratuitos de curación). Otras veces se intenta una alianza para poner fin a una disputa entre dos grupos, o para neutralizar la lealtad de un tercer grupo que está aliado con una de las dos partes en una disputa. En ocasiones, se forma una alianza con el único objetivo inmediato de conseguir mujeres para los hombres —que no pueden encontrarlas entre los grupos afines existentes.

Hay hombres que no pueden encontrar entre sus parientes una mujer que pueda ser utilizada como pago por la esposa. Un desafortunado de este tipo puede acercarse a un hombre que tenga hijas solteras y pedirle que le dé una como esposa. No es raro que un padre acepte casar a una hija de esta manera, ya que las ventajas potenciales para su propia casa son grandes, más que en el caso de un intercambio de mujeres. Además de mantener plenamente a la hija del hombre tras el matrimonio, el yerno puede verse obligado a contribuir en mayor medida al mantenimiento del hogar de sus suegros que si se tratara de un intercambio. En este acuerdo, el suegro suele insistir en que su hija siga viviendo en su

⁵ El padre del niño se tomó en serio el intento de iniciar el acuerdo. En general, era menos proclive que la mayoría de los hombres *ngawbe* a respetar la tradición. Este hombre era también uno de los pocos que se encontraron que no practicaban la evasión de la suegra.


⁶ El término *uduaw*, “pago”, se utiliza para referirse a la mujer que un hombre da a otro a cambio de una esposa. Este mismo término se utiliza en todas las transacciones que convencionalmente reconoceríamos como económicas.

casa; a menos que el yerno pueda convencer a la mujer de que vaya en contra de los deseos de su padre, esto puede convertirse en un acuerdo permanente. (Es posible que sea este tipo de situación el que indujo a error a Alphonse [1956] en su descripción de la residencia post-matrimonial). De este modo, el suegro no sólo obtiene los servicios de un hombre más, sino que también conserva los servicios, más o menos indefinidos, de una mujer que de otro modo se perdería.

Se puede argumentar, por supuesto, que en un intercambio tampoco hay disminución de la fuerza de trabajo, ya que un hombre recibe los servicios de una nuera y conserva los de un hijo. Pero, de hecho, un hombre no puede exigir a una nuera tanto como a una hija, ni puede obligar a un yerno que ha pagado a una mujer a cambio de otra mujer tanto como a uno que no lo ha hecho, ni puede exigir a un hijo casado lo mismo que a uno soltero. El resultado es que un matrimonio sin intercambio aumenta potencialmente la mano de obra (y, por tanto, el bienestar económico) del hogar del padre de la mujer, mientras que los matrimonios de intercambio benefician potencialmente a dos grupos familiares enteros de forma equitativa.

Si un hombre es físicamente atractivo o muy trabajador, o ambas cosas, una mujer puede aceptar ser su esposa y vivir con él sin formalidades. Aunque sus parientes pueden oponerse, me han dicho que actualmente no hay ninguna forma eficaz de impedir este comportamiento. Porque si los parientes de la mujer o del hombre se oponen, la pareja puede, como último recurso, mudarse fuera. Estas parejas suelen regresar tras el nacimiento de un hijo. Dado que no se pueden aplicar sanciones de forma efectiva, los parientes en la mayoría de los casos ya no intentan romper el matrimonio, a menos que se considere incestuoso. Antiguamente, las objeciones del grupo de parientes de la mujer eran respetadas, y la mujer era devuelta a ellos para evitar una disputa.

ELECCIÓN DEL CÓNYUGE

n hombre puede tomar como esposa a cualquier mujer a la que llame *yawraw* (esposa potencial) o, habiendo hecho los arreglos necesarios con sus parientes, a cualquier mujer que no esté emparentada con él. En este último caso, por el acto del matrimonio la mujer se convierte en *nawmugo* (esposa) para el hombre y *yawraw* para los *edaba* (hermanos reales y clasificatorios) del hombre; y sus *edaba* (hermanas reales y clasificatorias) se convierten en *yawraw* para el hombre y sus *edaba*. Para los *ngawbe*, es como si los vínculos afines entre grupos que resultan del matrimonio de dos individuos no emparentados hubieran existido siempre. El matrimonio con cualquier persona llamada por un término de parentesco, consanguíneo o afín, que no sea *yawraw*, está proscrito. Estos matrimonios se consideran incestuosos, aunque su existencia ocasional atestigua la relativa ineficacia de las sanciones.

Determinar quién es *yawraw*, quién es *ngwae* (hermana real o clasificatoria) y quién no tiene ningún parentesco es complejo. Una explicación más amplia implicaría la consideración de algunas de las cuestiones no resueltas en los estudios de los sistemas cognitivos que, en mi opinión, están fuera del alcance del presente estudio. Sin embargo, la forma en que los *ngawbe* eligen a sus cónyuges merece alguna discusión, aunque, en el contexto actual, esto equivale más a una afirmación que a una prueba. (Véase Young [1970a] para una discusión más extensa).

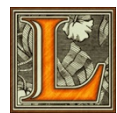
Las nociones de ascendencia de los ngawbe son un tanto vagas y, desde luego, no proporcionan una base inflexible para clasificar a las mujeres como casaderas o no casaderas. Los ngawbe no se preocupan por trazar líneas de descendencia que se remonten a muchas generaciones hasta un ancestro o par de ancestros comunes, como hacen muchas sociedades con sistemas de descendencia unilineales. Las genealogías ngawbe son característicamente poco profundas en sentido vertical, y suelen incluir sólo a los ascendientes y descendientes dos generaciones por encima y por debajo de Ego. Son extensas horizontalmente. Todas las diferencias observadas en el número de parientes maternos y paternos que se recuerdan son claramente una función de la residencia más que una demostración de las tendencias unilineales. Para decirlo de forma sencilla, es probable que una persona que reside con los parientes de su padre tenga un mayor conocimiento genealógico de los parientes paternos que de los maternos, especialmente si estos últimos residen en una zona lejana y sus visitas a la zona han sido poco frecuentes. Lo contrario también es cierto. Evidentemente, no se trata de ninguna forma de grupo unilineal sobre el que pueda operar una regla de exogamia.

La terminología de los primos ngawbe es hawaiana.⁷ En teoría, cualquier mujer de la propia generación de un hombre con la que pueda trazar un vínculo consanguíneo, por remoto que sea, se denominaría *ngwae* y, por tanto, no sería casadera. Para algunos propósitos y en algunas circunstancias, los primos bastante remotos pueden incluirse en la categoría de *ngwae*. Sin embargo, para efectos de determinar la aptitud para el matrimonio, los límites del grupo de incesto se establecen mediante un principio de filiación simétrica.⁸ Esto funciona de la siguiente manera. Se puede decir que un individuo, hombre o mujer, recibe la patri-filiación de su padre y la matri-filiación de su madre. Un hombre sólo transmite su patri-filiación a sus hijos y una mujer sólo su matri-filiación. Los límites ideales del grupo incestuoso se especifican entonces mediante la regla: *si una mujer comparte la filiación con cualquiera de los padres de un hombre, no puede casarse con él; y a la inversa, si un hombre comparte la filiación con cualquiera de los padres de una mujer, no puede casarse con ella*. El efecto de esta regla, en el contexto de un sistema ideal de matrimonio por intercambio de hermanas, es definir el grupo de incesto como incluyendo todos los primos hermanos (genealógicos) y los primos segundos paralelos. Los primos segundos cruzados quedarían excluidos; no serían reconocidos como primos (*ngwae*) y serían casaderos. Esto es coherente con la práctica ngawbe. La filiación simétrica tiene el efecto de ampliar selectivamente el número de miembros del grupo de parientes más allá del primer grado de parentesco y de limitar selectivamente la elección de las parejas matrimoniales.

⁷ Los estudios de parentesco fueron una de las áreas más productivas de la antropología moderna (siglo XIX). Desde Lewis Morgan, pasando por Bronislaw Malinowski, hasta llegar a Levi Straus, el parentesco fue un tema crucial del quehacer antropológico. Debates teóricos en los que muchos críticos señalaban errores interpretativos se tradujeron en una paulatina disminución de su importancia. (Ver https://es.wikipedia.org/wiki/Antropolog%C3%ADa_del_parentesco)

⁸ Buchler y Selby (1968: 69) dicen que “la filiación en todas las sociedades es, por definición, bilateral”. Lo que hay que decir sobre los ngawbe, que pueden ser típicos de los sistemas cognitivos, es que para ellos la filiación asume una importancia en la regulación del matrimonio muy superior a la que tiene en los sistemas organizados según el principio del linaje.

POLIGINIA



a poliginia es tradicional entre los ngawbe. Un hombre que llega a lo más alto, según los ngawbe, tiene más de una esposa. El número de esposas de un hombre es una de las medidas de prestigio. Al parecer, era una medida de riqueza para el hombre corriente antes de que la riqueza se midiera en términos de ganado.⁹ La implicación obvia aquí es que él tenía que proporcionar un apoyo adecuado a cada una de sus esposas. Si no lo hacía, ellas lo abandonarían. Un hombre debe traer a todas sus esposas a vivir con él en su caserío. Para ello, su grupo de parientes debe tener suficientes tierras. Existe, pues, una relación entre la medida tradicional de la riqueza, el ideal de residencia y los recursos de tierra de un grupo de parientes. Desde este punto de vista, el matrimonio por intercambio simétrico permite a los miembros masculinos de dos grupos de parientes adherirse al ideal de residencia, aumentar su prestigio mediante la posibilidad (o la realidad) del matrimonio plural y mantener un equilibrio equitativo entre las tierras de propiedad de los parientes y el número de personas que se benefician de ellas.

Se practica tanto la poliginia sororal como la no sororal. En la primera, un hombre toma como esposas adicionales a mujeres que son *yanwram* para él y *edaba* para su primera esposa. En la segunda, un hombre toma como esposas adicionales a mujeres que pueden o no ser su *yanwram*, pero que no están relacionadas consanguíneamente de forma específica con su primera esposa. Las esposas de un hombre que no son *edaba* entre sí se denominan *riba* (rivales). En su forma sororal, el matrimonio poligínico reafirma y refuerza los lazos de alianza; en su forma no sororal permite la contratación de alianzas adicionales.

Las esposas de un hombre, tras abandonar el hogar de sus padres, suelen residir con su marido en la misma casa durante la primera etapa del matrimonio. A medida que los respectivos hijos de las esposas alcanzan la adolescencia y la edad adulta, las mujeres suelen residir con sus hijos/as en casas separadas (normalmente las de los hijos casados) en la misma aldea con el marido. La primera esposa de un hombre es siempre la figura dominante entre las mujeres del hogar, pero no es, como afirma Johnson (1948b), la “dueña” de los/as hijos/as de todos los matrimonios.

La poliginia sigue siendo un ideal venerado desde el punto de vista masculino, y los hombres dicen que la mayoría de los hombres de éxito tienen hogares poligínicos. Perciben a la mayoría de los hombres como poliginistas en algún momento de su vida. Se cuentan historias de algunos hombres de generaciones pasadas que llegaron a tener hasta quince esposas, debido en gran medida a sus proezas como balseros. Tales individuos fueron siempre una rara minoría.

De una muestra de 121 hombres de los que se conoce el historial matrimonial, 72 hombres (59.5%) tienen un historial de poliginia. El desglose de la muestra por generaciones, aunque dista mucho de ser contundente debido a la insuficiencia de la muestra, no indica que se haya producido un descenso

⁹ Para un chamán (*sukia*), la extensión de sus plantaciones de cacao es y era otra medida de riqueza.

significativo de la frecuencia de la poliginia en los últimos años (cuadro 17).¹⁰ De una muestra de 119 hombres actualmente casados, 45 hombres (37.8%) son actualmente poliginistas.

El matrimonio plural entre los ngawbe suele ser más frecuente entre los hombres de mediana edad. Un hombre rara vez obtiene una primera esposa antes de los veinte años. Cuando un hombre se acerca a la mediana edad, si ha tenido éxito económico, por ejemplo, si ha tenido éxito en la agricultura, se ha convertido en un cazador de renombre, o tiene unas cuantas reses (o en tiempos pasados, se había convertido en un famoso balsero), es probable que busque más esposas. Con frecuencia, éstas son hermanas de su primera esposa. Las esposas adicionales suelen ser mucho más jóvenes que el hombre y, al cabo de unos años, no es raro que se escapen con otros hombres más cercanos a su edad. Así, cuando un hombre llega a la vejez es probable que vuelva a ser monógamo, ya sea por divorcio (la mujer se va con otro y él no puede ejercer suficiente presión social para conseguir su regreso) o por la muerte de sus esposas.

<i>Poliginia</i>	<i>Generación</i>				
	II	III	IV	V	Todas
Frecuencia existente (n=119)	.445 (4/9)	.398 (35/88)	.316 (6/19)	.000 (0/3)	.387 (45/119)
Frecuencia total (n=121)	.715 (10/14)	.620 (52/84)	.526 (10/19)	.000 (0/4)	.595 (72/121)

Cuadro 17. Frecuencia de poliginia por generación.

Los datos sugieren que los hombres ngawbe tienen más de un 50% de posibilidades de tener varias mujeres en algún momento de su vida. La proporción de sexos (Censos Nacionales de 1960) para las personas de quince a cuarenta y nueve años es de aproximadamente 1:1,35; es decir, hay aproximadamente un tercio más de mujeres que de hombres en este grupo de edad.¹¹ Esto explica en parte la alta frecuencia de poliginia; otros factores también contribuyen a la realización de este ideal social.

Uno de ellos es la circulación de las mujeres. Los primeros matrimonios de los hombres tienden a ser más duraderos que los posteriores (lo que se explica en parte por el hecho de que los primeros matrimonios tienen más probabilidades de implicar un intercambio simétrico). Así, siempre hay un número considerable de mujeres jóvenes que circulan como esposas de un hombre tras otro antes de

¹⁰ El censo panameño de 1960 no ofrece datos sobre la poliginia entre los guaymí.

¹¹ Los datos sugieren que los hombres ngawbe tienen más de un 50% de posibilidades de tener varias esposas en algún momento de su vida. La proporción de sexos (Censos Nacionales de 1960) para las personas de quince a cuarenta y nueve años es de aproximadamente 1:1,35; es decir, hay aproximadamente un tercio más de mujeres que de hombres en este grupo de edad. Esto explica en parte la alta frecuencia de la poliginia; otros factores también contribuyen a la realización de este ideal social.

establecerse finalmente con una pareja. El uso múltiple de una misma mujer permite a un gran número de hombres convertirse en poliginistas, al menos temporalmente. Esta circulación, unida al hecho de que las jóvenes suelen contraer su primer matrimonio poco después de la pubertad (a los catorce o quince años y a veces antes), mientras que los hombres rara vez se casan antes de los veinte años, aclara aún más la existencia de una frecuencia global de poliginia de aproximadamente el 60% en la muestra.¹² Este segundo factor puede denominarse edad relativa de hombres y mujeres en el momento del matrimonio.

Un tercer factor es la disponibilidad de hombres y mujeres jóvenes. Muchos jóvenes —muchos más antes de 1961 que en 1965— trabajan como jornaleros y, por tanto, pasan la mayor parte del año afuera de la zona ngawbe. Sólo unos pocos se casan y se llevan a sus esposas a vivir afuera. Las mujeres jóvenes en edad de casarse rara vez viven en el exterior, excepto como esposas de hombres guaymí. Por lo tanto, es al menos una posibilidad que el trabajo asalariado haya servido para perpetuar, si no aumentar, la poliginia. Aunque en los últimos años se ha producido un aumento gradual del número de niñas enviadas a vivir con familias latinas con fines educativos, su número sigue siendo bastante reducido, y la mayoría de ellas regresan a sus hogares natales antes o poco después de la pubertad. Por lo tanto, en cualquier momento hay más mujeres casaderas que hombres disponibles. Parte del desequilibrio entre hombres y mujeres que aparece en los datos del censo (véase más arriba) puede deberse a los trabajadores migrantes que no fueron censados. Los hombres ngawbe no están de acuerdo en preferir la poligamia sororal a la no sororal. Están de acuerdo en que es más fácil obtener una hermana de la propia esposa como esposa adicional. Esto a veces se consigue incluso a petición de la esposa y con frecuencia no implica un intercambio simétrico. Pero las opiniones difieren en cuanto a si tener dos o más hermanas como esposas promueve la armonía del hogar. Por un lado, hay quienes afirman que las hermanas cooperan entre sí y en general se llevan mejor que las esposas que no son hermanas. Por otro lado, hay quienes afirman que la armonía doméstica se promueve con el matrimonio con mujeres que no son hermanas. Las dos afirmaciones parecen ser, en su mayoría, racionalizaciones para justificar el comportamiento personal.

De una muestra de 45 hombres que actualmente son poliginistas, 27 (60.0%) practican la poliginia sororal. Es posible que algunos de ellos también practiquen la poliginia no sororal, ya que algunos hombres tienen más de dos esposas, de las cuales al menos una no es *edaba* de al menos una de las otras. Si se consideraran los hombres que sólo practican la poliginia sororal, el porcentaje sería menor. La ambivalencia de los ngawbe con respecto a la cuestión se demuestra, pues, en el comportamiento real. Algunos hombres dicen que es mejor casarse con las hermanas y otros dicen que no. Algunos lo hacen y otros no, en un número bastante igual.

¹² Aunque mi muestra está formada casi en su totalidad por residentes del distrito de San Félix, provincia de Chiriquí, las declaraciones de los informantes indican que hay pocas posibilidades de que la muestra sea atípica. La poliginia es muy valorada y frecuente en otros distritos de la provincia de Chiriquí, así como en la provincia de Bocas del Toro. El conocimiento de mis informantes, y en consecuencia el mío, sobre las prácticas en la provincia de Veraguas era escaso.

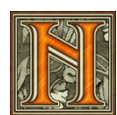
LEVIRATO



os ngawbe consideran que el matrimonio por levirato es tradicional, y las fuentes anteriores apoyan su existencia. A la muerte de su marido, una mujer, especialmente si tiene hijos/as, puede permanecer en el caserío del marido y convertirse en la esposa de uno de sus hermanos. Se afirmó que la mujer no tiene ninguna obligación de hacerlo y puede, si lo prefiere, casarse con un hombre que no sea *edaba* de su antiguo marido, o simplemente puede volver a la casa de sus padres. Los informantes masculinos afirmaron que una viuda suele casarse con el hermano de su marido porque prefiere la seguridad de la rutina de la vida entre los parientes de su marido a las incertidumbres de volver a casarse con otro hombre y la vida con un grupo de personas desconocidas.

Esta explicación masculina de los motivos de la mujer es, en el mejor de los casos, dudosa, a la vista del gran número de mujeres que dejan a sus maridos y se casan con otros hombres, aparentemente sin tener en cuenta este factor de seguridad. Lo más probable es que los parientes de la mujer ejerzan presión sobre ella para que siga siendo la esposa de un hombre de su grupo de alianza, de modo que puedan continuar las ventajas de la misma. En los casos en los que la alianza no ha sido beneficiosa desde el punto de vista del grupo de parientes de la mujer, la muerte de su marido puede proporcionar la excusa necesaria para recuperar a la mujer y utilizarla para establecer una alianza potencialmente más ventajosa. Durante mi estancia con los ngawbe sólo pude comprobar un caso de matrimonio por levirato.

SORORATO



o tengo idea de la frecuencia real de la práctica del sororato, pero se dice que es bastante común. Todos los informantes coincidieron en que es obligación de los parientes de un hombre proporcionarle otra mujer si su esposa muere sin darle hijos. La mujer suele ser una hermana menor soltera de la esposa fallecida. Se puede proporcionar una hermana mayor si se dispone de una que no esté ya casada. Una hermana menor puede, en teoría, ser quitada a su propio marido y entregada al marido de su hermana fallecida, pero los informantes indicaron que esto sólo se hace si no tiene hijos de su marido. Si la mujer de un hombre lo abandona y su pariente no puede convencerla de que vuelva, a veces se le proporciona una de sus hermanas menores.

DIVORCIO



a impresión de mis informantes, y de hecho mi propia hipótesis, era que los matrimonios de intercambio, al implicar derechos y obligaciones simétricos por parte de dos grupos de parientes y no simplemente de individuos o familias, mostrarían una frecuencia de divorcio mucho menor que los matrimonios sin intercambio. Hay buenas razones en términos de organización social ngawbe (por ejemplo, la cooperación entre grupos de parientes vinculados por afinidad en asuntos económicos, políticos y legales) que apoyan esta sugerencia. Los datos no parecen corroborar

esta hipótesis, ya que, de hecho, muestran una mayor frecuencia de divorcios en los casos de intercambio. Sin embargo, creo que las cifras brutas, sin explicaciones adicionales, llevan a conclusiones erróneas en este caso. De un total de 107 matrimonios de intercambio, 21 matrimonios (19.6%) terminaron en divorcio. De los 147 casos conocidos de matrimonios sin intercambio, 28 casos (19.1 %) terminaron en divorcio. Los datos, por tanto, parecen indicar que no existe una correlación positiva entre la tasa de divorcio y el tipo de matrimonio.

Sin embargo, hay un hecho que hay que tener en cuenta al evaluar estos datos. Sucede con frecuencia que, cuando un matrimonio por intercambio termina por divorcio, el varón busca y obtiene la devolución de la mujer que había dado en pago (*uduan*) por su ex-esposa (con la intención obvia de utilizarla para obtener otra esposa para él). Si una mujer ya tiene hijos/as de un hombre, sus parientes no pueden obligarla a volver, pero algunas mujeres utilizan esta situación como excusa para dejar a un marido insatisfecho. Si una mujer no tiene hijos/as de un hombre y fue entregada en un pacto de intercambio que se ha roto, el derecho consuetudinario ngawbe apoyaría su retorno forzado a su propio grupo familiar, pero la ley panameña no. En los últimos años, esto ha creado mucha consternación entre los corregidores y los litigantes por igual, cuando los parientes de una mujer exigen su regreso sobre la base del derecho consuetudinario ngawbe y su marido y sus parientes presentan su defensa en términos de la ley panameña.

De los 21 casos de terminación del matrimonio por intercambio a través de divorcio, 14 fueron terminaciones simétricas, es decir, la separación de uno de los cónyuges en el pacto de intercambio tuvo como resultado, a través de las demandas del ex marido y sus parientes, la devolución del pago y, por lo tanto, la terminación del otro matrimonio también. Si consideramos como tasa de divorcio entre los matrimonios de intercambio sólo los 7 casos de terminaciones no simétricas, más la mitad del número de divorcios simétricos, es decir, 7, llegamos a una tasa de divorcio de los matrimonios de intercambio de sólo el 13.1%, que es inferior a la tasa entre los matrimonios de no intercambio y más acorde con los hechos sociales de que el intercambio es un contrato entre grupos de parientes, que no se rompe fácilmente, y si se rompe, entonces de ambas partes; y el no intercambio es un contrato entre individuos, o en el mejor de los casos, entre familias.

Hay un hecho más que es relevante aquí. Los matrimonios sin intercambio entre los ngawbe son de dos subtipos: los que implican sólo el consentimiento mutuo del hombre y la mujer, y aquellos en los que la mujer se entrega al hombre por consentimiento y acuerdo de los padres. Considero que mis datos no son fiables con respecto a la separación de estos dos subtipos de matrimonio sin intercambio. Sin embargo, se puede sugerir que, dado que los matrimonios sin intercambio que implican un acuerdo con los padres se acercan más a la duplicación de las obligaciones contractuales del matrimonio por intercambio (aunque de forma no simétrica), estos matrimonios tenderán a ser más estables que los que implican sólo el consentimiento mutuo de un hombre y una mujer. Teniendo en cuenta esto, es muy probable que las diferencias en la tasa de divorcio entre los tipos de matrimonio por intercambio y los de no intercambio sean incluso mayores de lo que indican los porcentajes anteriores. Es decir, la tasa de divorcio sólo para los matrimonios sin intercambio del subtipo de consentimiento mutuo sería mucho mayor que la de los matrimonios de intercambio.

En una muestra de 92 casos, 31 casos de poliginia terminaron en divorcio; de ellos, 11 (de 49) fueron sororales y 20 (de 43) no sororales. Por lo tanto, sólo el 22.4 % de los casos de poliginia sororal de la muestra han terminado por divorcio, pero el 46.5% de los casos no sororales. Esto apoya la hipótesis de que la poliginia sororal es más estable.

En un sentido general, pues, el matrimonio está directamente alineado con una característica estructural general y manifiesta de la sociedad ngawbe: una persona sobrevive mediante el esfuerzo cooperativo con sus afines (así como con sus consanguíneos) más que mediante el esfuerzo individual, y es probable que los matrimonios que inician y perpetúan acuerdos cooperativos entre grupos de parientes muestren una mayor estabilidad a largo plazo (porque hay más en juego y más personas implicadas) que los que no lo hacen.

EL MATRIMONIO POR INTERCAMBIO: PERCEPCIÓN Y PRÁCTICA

Los ngawbe consideran que el intercambio simétrico tradicional es una práctica en extinción. Un lamento constante de los hombres mayores es que los más jóvenes se casan con demasiada frecuencia “por amor”, sin prestar atención a la ética tradicional de que el matrimonio crea vínculos entre grupos. Se quejan de que, incluso cuando los jóvenes consiguen una esposa de la forma tradicional, prestan poca atención a sus obligaciones con el grupo familiar de la mujer. Los ngawbe atribuyen estos nuevos ideales románticos del matrimonio y el descuido de las obligaciones con los afines (e incluso con los consanguíneos en algunos contextos) a la influencia de la sociedad latina. A su modo de ver, todos los matrimonios latinos son uniones de mutuo acuerdo basadas en el amor. Los jóvenes, dicen, han aprendido las costumbres latinas y ahora expresan su desprecio por las antiguas, pensando que las nuevas costumbres son una señal de civilización y las antiguas un signo de atraso.

Tipo	Generación				
	II	III	IV	V	Todas
Intercambio	12	81	11	3	107
Sin Intercambio	15	110	20	2	147
Total	27	191	31	5	254

Cuadro 18. Matrimonios por intercambio y sin intercambio, por generación.

También se afirma que el número de matrimonios incestuosos con primos (es decir, *ngwae* que no son hermanos/as o medio hermanos/as) ha aumentado mucho. Sólo documenté un caso real de matrimonio entre primos y otros dos casos de relaciones incestuosas (ambos con la misma mujer) que no acabaron en matrimonio. Algunos ngawbe atribuyen esto también a la influencia latina, ya que suponen (erróneamente) que los latinos permiten todas las formas de matrimonio entre primos. No fue posible comprobar con exactitud la incidencia de los matrimonios entre primos, en parte debido a la resistencia a discutir este asunto con una persona ajena, y en parte porque se realizan ajustes *ad hoc*

en la aplicación de la terminología de parentesco para y por los descendientes de tales matrimonios, de modo que rara vez aparecen en las genealogías.

El cuadro 18 ofrece un desglose de una muestra de 254 matrimonios por tipo (intercambio o no intercambio) y generación.¹³ Estos datos se presentan desde el punto de vista de los hombres de la muestra. De los 107 matrimonios de intercambio, sólo uno no tiene su contrapartida en el pacto de intercambio incluido en la muestra. Así, 106 de los matrimonios de intercambio representan 53 acuerdos de intercambio. La frecuencia de los matrimonios de intercambio, calculada dividiendo los matrimonios de intercambio de cada generación por el total de matrimonios de esa generación, se presenta en el cuadro 19.

<i>Tipo</i>	<i>Generación</i>				
	II	III	IV	V	Todas
Proporción (Total de matrimonios de intercambio / total de matrimonios)	12/27	81/191	11/31	3/5	107/254
	.445	.425	.355	.600	.421

Cuadro 19. Frecuencia de matrimonios de intercambio.

Contabilizar cada pareja de intercambio como una unidad y no como dos casos de matrimonio por intercambio habría disminuido considerablemente la incidencia del matrimonio por intercambio reconocido en los cuadros 18 y 19. Por otra parte, dado que un pacto de intercambio implica la existencia de dos matrimonios, mientras que un matrimonio de no intercambio no lo hace, existe el peligro, cuando los dos matrimonios de un acuerdo de intercambio se contabilizan por separado y cuando ambos se incluyen en la muestra (como ocurre en ella para todos los intercambios excepto uno), de que la prevalencia del intercambio se enfatice en exceso.

Hay algunos matrimonios intergeneracionales que serían evidentes si se considerara cada matrimonio en función de la ubicación generacional de cada miembro de la pareja. La mayoría de estos matrimonios intergeneracionales se producen como matrimonios de intercambio y son el resultado de que la hija de la hermana de un hombre es la segunda opción más popular de pariente que se utiliza como pago en un intercambio (véase el cuadro 20), y el hombre que la recibe suele ser de la misma generación del hombre que la da.

¹³ La ubicación generacional de los individuos se basa en las genealogías y no en la edad relativa, por ejemplo, si dos individuos son hermanos, se colocan en la misma generación, aunque haya una diferencia de edad de, digamos, veinticinco años. Si los individuos se hubieran asignado a las generaciones en función de la edad relativa utilizando, por ejemplo, intervalos de veinte años, los mismos dos hermanos se asignarían a generaciones diferentes. Para evaluar los cambios que se han producido en el comportamiento matrimonial, habría sido preferible asignar la generación en función de la edad relativa. Sin embargo, no se disponía de los datos necesarios para la mayor parte de la muestra, y hubo que optar por la alternativa menos deseable de la colocación generacional sobre la base de la información genealógica. No se incluye en la muestra a ningún individuo de la Generación I (GI), ya que todos habían fallecido hace años y no se pudieron obtener datos suficientes sobre su historia matrimonial y otros aspectos de su vida.

Relación genealógica									
<i>Generación</i>	<i>Nº y %</i>	<i>Z y medio-Z</i>	<i>MBD</i>	<i>FBD</i>	<i>MZD</i>	<i>MMBDD</i>	<i>MZDD</i>	<i>ZD</i>	<i>Totales</i>
II	Nº	9	0	0	0	0	0	2	11
	%	81.8	0	0	0	0	0	18.2	100.0
III	Nº	46	2	1	2	1	1	14	67
	%	68.7	3.0	1.5	3.0	1.5	1.5	20.8	100.0
IV	Nº	7	0	0	1	0	0	2	10
	%	70	0	0	10.0	0	0	20.0	100.0
V	Nº	1	0	0	1	0	0	1	3
	%	33.3	0	0	33.4	0	0	33.3	100.0
Todas	Nº	63	2	1	4	1	1	19	91
	%	69.2	2.2	1.1	4.3	1.1	1.1	21.0	100.0
Todas	%	77.9					22.1		100.0
	Nº	71					20		91
V	%	66.7					33.3		100.0
	Nº	2					1		3
IV	%	80.0					20.0		100.0
	Nº	8					2		10
III	%	77.7					22.3		100.0
	Nº	52					15		67
II	%	81.8					18.2		100.0
	Nº	9					2		11
NGWAE							NURAW		
Categoría de relación de parentesco									

Cuadro 20. Relación de mujeres intercambiadas con hombres que las cambian por esposas.

Dado que la mayor parte de la muestra procede de la tercera generación (la generación de la que proceden la mayoría de mis informantes), los datos sobre la frecuencia de los matrimonios de intercambio por generación no pueden considerarse concluyentes. Sin embargo, las impresiones de los ngawbe sobre un descenso a gran escala de su frecuencia en su propia generación y en la de sus hijos en comparación con la de sus padres (GII) no se confirman. El descenso en la incidencia del

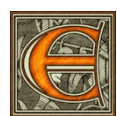
intercambio que sí se observa cuando se comparan las generaciones III y IV con la generación II, me inclina a atribuirlo en gran medida al pequeño tamaño de la muestra de las generaciones II y IV.

Otro aspecto del intercambio puede examinarse considerando los datos dentro de un marco de genealogía y categoría de parentesco. Leyendo hacia abajo en el cuadro 20, se dan los números y porcentajes del total para las mujeres en cada una de las relaciones genealógicas que aparecen en los datos. Leyendo hacia arriba en el mismo cuadro, se dan los números y porcentajes del total para las mujeres en cada una de las categorías de parentesco presentes en los datos. Hay un margen de error indeterminado en las columnas de parentesco genealógico. Los informantes se apresuraron a proporcionar la categoría de parentesco, pero más allá de eso fue necesario insistir mucho para obtener la relación genealógica. Para los ngawbe, la categoría de parentesco, y no la relación genealógica, es lo más importante a la hora de organizar los intercambios matrimoniales.

La importancia del *nuraw* como pago de intercambio parece tener mucho que ver con el grado de relación por afinidad entre los hogares. En circunstancias ideales, existirá un vínculo primario por afinidad entre el hogar de un hombre y su hermana. Las exigencias de cada hogar sobre el otro, incluida reclamar una hembra para ser utilizada como pago matrimonial, son fuertes. (Sin embargo, no es probable que esta exigencia se haga valer si hay hombres en la casa de la hermana —hermanos de la hija de la hermana— que también necesitan esposas).

Sugiero que las *nuraw* se utilizan con más frecuencia como pago para obtener esposas adicionales para un hombre que para obtener una primera esposa. El índice de poliginia es alto, y la toma de esposas jóvenes por parte de hombres mayores no es nada infrecuente. Un hombre pondría en peligro su relación con su propio hijo, y con ello la armonía de su hogar, si utilizara a su propia hija como pago por una esposa para él. Pero puede reclamar a la hija de su hermana aparentemente sin poner en peligro su relación con el hijo de su hermana, que, al parecer, debe someterse a los deseos del hermano de su madre. Dado que estas pretensiones de *nuraw* suelen ser recíprocas, es probable que los jóvenes de ambos hogares vean frustrado cualquier intento de contraer un matrimonio precoz, mientras que, al mismo tiempo, la armonía del hogar no se ve perturbada por ninguna usurpación directa por parte de un padre de los derechos de un hijo a utilizar a su hermana como pago de intercambio.

UN EJEMPLO DE ALIANZA



En uno de los casos en los que sólo se puso fin a un matrimonio de un acuerdo de intercambio y al otro no, debido a la negativa de la mujer a volver a su grupo familiar, hay hechos adicionales que ilustran bien la distinta fuerza de la implicación de los segmentos de un grupo familiar con su grupo familiar vinculado por afinidad. Normalmente, un grupo familiar actúa como una unidad en muchas actividades y suele presentar un frente unificado frente a otros grupos familiares. En este caso, el grupo familiar en cuestión no lo hizo. Las relaciones genealógicas de los individuos clave de este ejemplo se muestran en la figura 5. Los únicos matrimonios que se muestran son los necesarios para el relato.

El intercambio se organizó de la siguiente manera. Ricardo dio a Teresa (la hija de su hermana) como esposa a Esteban. Como pago, Esteban entregó a Lucita (su hermana) como esposa para Ricardo. Como consecuencia, Esteban y sus hermanos y medio hermanos se convirtieron en nadan (cuñados) de los hermanos (no mostrados en la figura 5) de Teresa. Como Leandro, Renaldo y Gustavo son todos *edaba* de Esteban, también se convirtieron en nadan de los hermanos de Teresa. Además, esto colocó a Teresa en la categoría de yawraw (esposa potencial) frente a Gustavo (y los otros *edaba* de Esteban también, pero eso es irrelevante aquí).

Esteban comenzó a trabajar en David antes del matrimonio y desde entonces sólo volvió a las montañas para visitas ocasionales. A él personalmente le interesaba poco el matrimonio, ya que finalmente aceptó un empleo permanente en la ciudad de David, y sus visitas se hicieron aún menos frecuentes. Teresa no estaba satisfecha con este arreglo, volvió a residir permanentemente con sus propios parientes y declaró el fin de su relación con Esteban. Jaime e Ignacio exigieron el regreso de Teresa a su medio hermano, Esteban. Los parientes de Teresa se negaron alegando que Esteban ya no estaba interesado en continuar el matrimonio. Por lo tanto, los parientes de Esteban consideraron que se había roto el acuerdo de intercambio y exigieron la devolución de su hermanastra, Lucita. Ella se negó a dejar a Ricardo, señalando que ya tenía hijos y que estaba contenta con su marido.

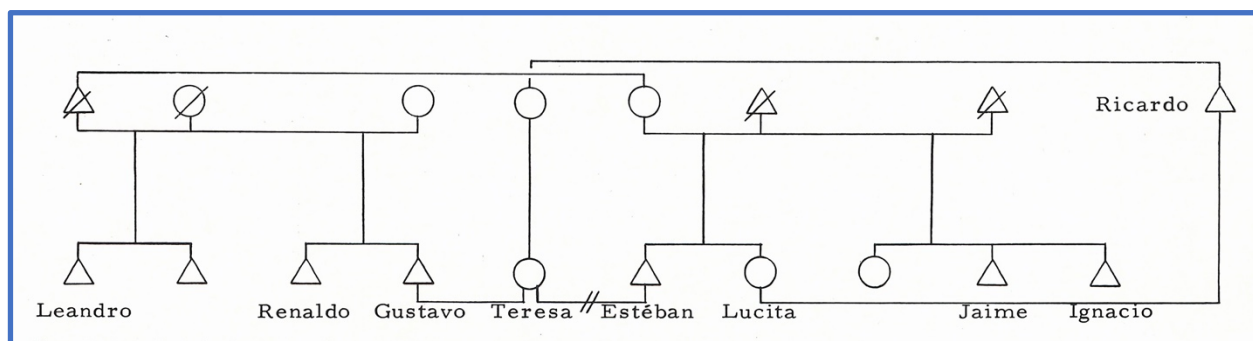


Figura 5. Relaciones genealógicas de los individuos clave en el caso del matrimonio por intercambio.

Gustavo trabaja permanentemente en las plantaciones bananeras de la Chiriquí Land Company en Puerto Armuelles. Regresa periódicamente a visitar a sus parientes, generalmente pasando de tres a cuatro semanas con ellos durante una visita anual; además es probable que los visite por períodos de dos o tres días al menos un par de veces al año. Durante una de estas visitas, Gustavo y Teresa formaron una unión de mutuo acuerdo. Antes de esto, Gustavo no había discutido el asunto con los hermanos de Esteban, aunque lo había mencionado casualmente a sus propios hermanos, Leandro y Renaldo.

Teresa no quiso ir a vivir a la casa del Renaldo, hermano de Gustavo, y de su madre, ni tampoco se fue a vivir a la bananera con Gustavo. Prefirió quedarse con sus propios parientes. Este acuerdo fue poco satisfactorio para Gustavo, ya que deseaba que su esposa viviera con él; sin embargo, lo aceptó.

Ni los hermanos de Esteban ni los de Gustavo querían arriesgarse a una posible división de su propio grupo de parientes mediante una discusión abierta sobre el asunto, pero los sentimientos de cada parte son bien conocidos por la otra. Jaime e Ignacio siguen negándose a admitir la existencia del matrimonio entre Gustavo y Teresa. Como su propia parienta no fue devuelta y no recibieron ningún sustituto de Teresa, no reconocen que el matrimonio de Esteban y Teresa se haya terminado. Leandro y Renaldo, en cambio, consideran que el matrimonio entre Esteban y Teresa ha terminado en divorcio, y reconocen el matrimonio de Teresa y su hermano, Gustavo.

Según el cálculo de parentesco ngawbe, Leandro, Renaldo, Gustavo, Jaime, Ignacio y Esteban se encuentran en la categoría *edaba* entre sí; además, según su forma de determinar la pertenencia a un grupo familiar, todos son miembros del mismo grupo. Si las circunstancias fueran diferentes, el matrimonio de Gustavo y Teresa podría haberse considerado como un restablecimiento del acuerdo de intercambio, ya que Esteban y Gustavo son *edaba* el uno del otro. En este caso, en lugar de que un grupo de parientes haya recibido una mujer a cambio de otra, se consideró que el acuerdo de intercambio había sido contraído sólo por un segmento del grupo de parientes, representado en la Figura 5 por Jaime, Ignacio y Esteban y sin incluir a Leandro, Renaldo y Gustavo. Así, los derechos y obligaciones afines directos se contrajeron entre Jaime, Ignacio y Esteban y los parientes de Teresa.¹⁴

Los lazos de afinidad entre Leandro, Renaldo y Gustavo y los parientes de Teresa se activaron durante la vigencia del acuerdo de intercambio sólo indirectamente en virtud de la pertenencia de Jaime, Ignacio y Esteban y Leandro, Renaldo y Gustavo a un grupo familiar común. Así las cosas, cuando Teresa dejó a Esteban, el segmento representado por Jaime, Ignacio y Esteban consideró que si el acuerdo continuaba, los parientes de Teresa debían a ellos y sólo a ellos entregarles una mujer. El restablecimiento de facto del acuerdo en virtud del matrimonio de Gustavo y Teresa desde el punto de vista del grupo de parientes en su conjunto no fue reconocido como tal por el segmento de Esteban. Es probable que, si se hubiera llegado a algún arreglo entre el segmento de Esteban y el de Gustavo antes del matrimonio de éste, el restablecimiento del acuerdo hubiera sido considerado válido por el segmento de Esteban. Como no se llegó a ningún arreglo de este tipo, optaron por no reconocer que su grupo de parentesco había retenido de hecho a la mujer en cuestión.

Hasta donde yo sé, los segmentos del grupo familiar de Esteban y Gustavo siguen cooperando como un grupo familiar unificado en todos los demás asuntos, pero siguen en desacuerdo silencioso sobre esta espinosa situación. Es probablemente un reflejo de la fuerza de la solidaridad del grupo familiar que el segmento de Esteban asigne la mayor parte, si no toda, la culpa en esta cuestión matrimonial a los parientes de Teresa, es decir, a sus (antiguos) afines más que a sus consanguíneos. Por último, cabe señalar que otros dos segmentos de este mismo grupo de parientes (que no se muestran en la figura 5) se han cuidado mucho de guardar silencio y de no implicarse en la problemática.

¹⁴ Sólo puedo referirme aquí a los “parientes” de Teresa, ya que no tengo suficientes detalles sobre su parte del acuerdo para ser más específico.

Este caso es un poco inusual y complicado, pero es una excelente ilustración de la forma en que la mecánica del intercambio matrimonial depende de varios factores situacionales. Sobre la base de este caso, se puede plantear la hipótesis de que probablemente existan conjuntos de relaciones por afinidad ordenadas de forma diferente como resultado de acuerdos de intercambio simétricos.

Se puede decir que las relaciones primarias por afinidad existen entre los participantes inmediatos en la formación de un pacto. Las relaciones afines secundarias pueden existir entre otros segmentos del grupo familiar de una parte y el segmento del grupo familiar afín de la otra parte, y viceversa.¹⁵ Las relaciones terciarias existen entonces entre los segmentos de los dos grupos familiares que no participaron directamente en el intercambio. Esto se ilustra en la figura 6.

La figura 6 ilustra un pacto de intercambio entre los segmentos A1 y B1 de los hipotéticos grupos familiares A y B, respectivamente. Los subíndices designan los segmentos de un grupo familiar. El subíndice n-1 designa todos los segmentos de un grupo familiar de forma colectiva, menos el segmento que participa directamente en el acuerdo de intercambio. Las líneas numeradas indican el orden de las relaciones por afinidad existentes entre los segmentos conectados por las líneas: (1) primario, (2) secundario, (3) terciario. La ilustración corresponde a la vinculación por afinidad entre grupos de parientes en el nivel más simple posible, es decir, como un contrato diádico. En realidad, las relaciones por afinidad de cualquier grupo de parientes son mucho más complicadas.

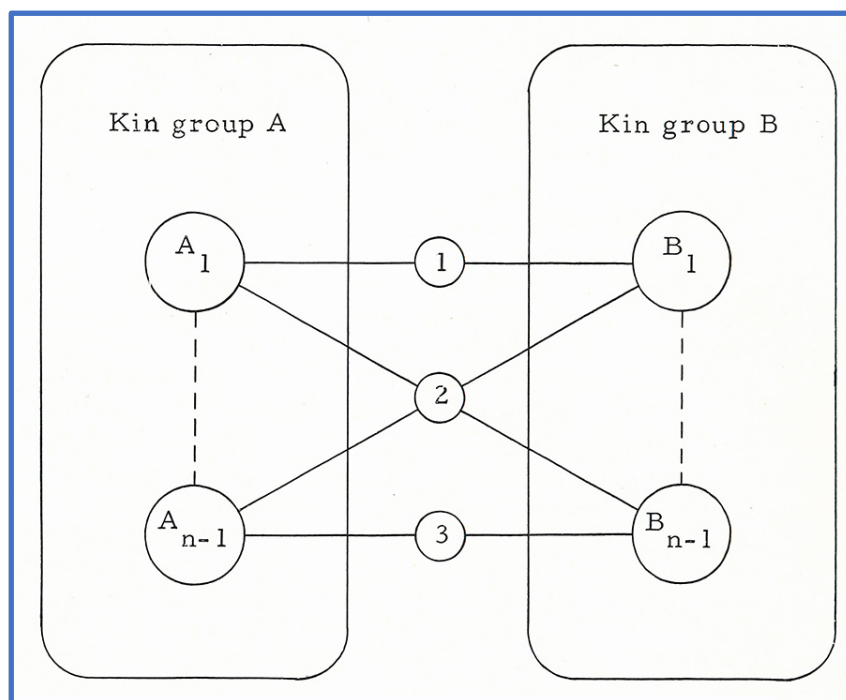


Figura 6. Orden de las relaciones por afinidad entre los segmentos de dos grupos de parentesco.

¹⁵ Obsérvese que este tipo de segmento de grupos de parentesco suele organizarse en torno a un núcleo de un grupo de hermanos/as y medio hermanos/as que se han criado bajo el mismo techo.

LA COMPLEJIDAD DEL VÍNCULO POR AFINIDAD



Para ilustrar la complejidad del vínculo por afinidad, consideremos una parte de la muestra numérica. La muestra contiene 49 matrimonios de intercambio existentes (1965) y 74 matrimonios de no intercambio en la Generación III para los que se dispone de la información necesaria. Éstos representan, en términos de residencia, 54 lugares geográficos distintos, 52 especificados precisamente como caseríos, uno como distrito y uno como un área dentro de un distrito pero que no es en sí mismo un caserío.¹⁶ Estas dos últimas localidades son el distrito de Tolé, provincia de Chiriquí (#57), y el área de Cerro Iglesias (que contiene varios caseríos nombrados), distrito de Remedios, provincia de Chiriquí (#52).

Se sabe que 24 de los caseríos tienen vínculos por afinidad con más de otro caserío, considerando sólo los vínculos existentes en la Generación III. (Que 30 de los caseríos de la muestra tengan vínculos matrimoniales con sólo otro caserío es un resultado directo de la falta de datos sobre los vínculos matrimoniales para la mayoría de los caseríos de la muestra. Tengo datos esencialmente completos sobre los matrimonios de la Generación III para sólo 3 caseríos: Cabuya (# 11), Cerro Mamita (# 21), y Cerro Otoe (# 22). Cabuya está vinculado por afinidad a otros 11 caseríos, Cerro Mamita a 13, y Cerro Otoe a 14. La inclusión de los vínculos por afinidad existentes para otras generaciones complicaría aún más el panorama. El cuadro 21 muestra los datos sobre los vínculos afines de la Generación III por caserío. El mapa 6 es un sociograma que coloca los datos del cuadro 21 en un espacio geográfico, indicando la ubicación de los caseríos dentro de los distritos (de la provincia de Chiriquí) y la distancia lineal aproximada entre ellos. Los mapas 7, 8 y 9 muestran los vínculos por afinidad GIII de Cabuya, Cerro Mamita y Cerro Otoe respectivamente.

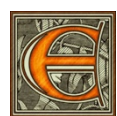
Los enlaces matrimoniales que aparecen en el cuadro 21 y en el mapa 6 son sólo los que he documentado en mi muestra. Como se dijo antes, los datos matrimoniales de la Generación III en la muestra se consideran completos sólo para los caseríos de Cabuya, Cerro Mamita y Cerro Otoe. Si se dispusiera de datos completos sobre todos los caseríos representados en la muestra, es seguro que los vínculos por afinidad entre los distintos caseríos serían aún más complejos de lo que aparecen en el Mapa 6. En el cuadro 21 ningún matrimonio aparece dos veces. Por ejemplo, si existe un acuerdo de intercambio entre los caseríos #11 y #22 y la muestra contiene los dos matrimonios del acuerdo, entonces la notación “1E” aparecerá en la celda de la fila 11, columna 22 y en la celda de la fila 22, columna 11. Pero si sólo hay un matrimonio con el pacto en la muestra y el miembro masculino de este matrimonio es del caserío II, entonces la notación “1E” aparecerá sólo en la fila 11, columna 22. En el cuadro 21 y en los mapas 6, 7, 8 y 9 sólo aparecen los enlaces matrimoniales existentes. No se muestran los matrimonios de los que se tiene constancia, pero que se terminaron por muerte o divorcio antes de la recolección de datos.

A partir de los datos se puede sugerir que existe una tendencia a que los matrimonios sin intercambio se produzcan con mayor frecuencia entre caseríos distantes. Esto es comprensible en términos de las obligaciones laborales del hombre con sus afines. Cuando el matrimonio por

¹⁶ A cada lugar de la muestra se le ha asignado un número.

intercambio tiene lugar, tales obligaciones son simétricas. Un hombre puede ser llamado a trabajar para los hermanos o los padres de su esposa, pero también puede llamar a sus cuñados para que trabajen para él, ya que uno de ellos ha recibido a una mujer de su grupo familiar en matrimonio. Sin embargo, en el caso de un matrimonio sin intercambio, un hombre puede ser llamado a trabajar para los parientes de su esposa, pero no puede llamarlos a trabajar para él, ya que no han recibido una mujer de su grupo familiar. Así, tiene sentido casarse con una mujer de un caserío lejano, ya que a sus parientes les resultará más difícil ejercer sanciones efectivas contra el hombre si no cumple con el servicio de la novia.

RESUMEN



En la sociedad tradicional ngawbe, se prefería el matrimonio simétrico que implicaba el intercambio de mujeres de la categoría *ngwae* o *nuraw*. Los datos sobre el comportamiento matrimonial indican que esta práctica prevalece en la actualidad. No cabe duda de que la mayoría de los ngawbe siguen considerando el matrimonio como el medio para establecer vínculos sociales y económicos duraderos entre grupos de parientes. Sin embargo, hay pruebas de que la mejor manera de considerar los grupos de parientes es como si estuvieran compuestos por segmentos. Estos segmentos se forman alrededor de un núcleo de hermanos/as y medio hermanos/as. Los derechos y obligaciones que idealmente existen entre los grupos de parientes vinculados por afinidad se consideran más fuertes entre los segmentos que han estado directamente vinculados por el matrimonio.

Está claro por la forma extensiva en que los ngawbe aplican los términos por afinidad se desprende que esta se extiende a todos los miembros del grupo familiar de un cónyuge. Y en algunas ocasiones, como cuando un hombre tiene una disputa con otro, puede realmente llamar a todos los afines para que le presten su apoyo. Pero en lo que respecta a los asuntos cotidianos, el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones parece limitarse en gran medida a los segmentos del grupo de parientes directamente vinculados por el matrimonio.

Parece haber cierta tendencia a contraer matrimonios de intercambio con mayor frecuencia entre grupos de parientes cuyos miembros entran en contacto frecuente debido a la proximidad de sus caseríos. De este modo, se establece y mantiene una dependencia económica mutua y no unilateral. Por otra parte, los matrimonios sin intercambio se celebran entre grupos de parientes que ocupan caseríos relativamente distantes. En este caso, la distancia sirve para disminuir la frecuencia con la que un hombre será llamado a cumplir con las obligaciones laborales de sus afines.

La poliginia se expresó como un ideal tradicional y sigue siendo común. Los informantes no se pusieron de acuerdo sobre si el tipo sororal o no sororal era preferible para mantener la armonía entre las co-esposas que ocupan el mismo hogar. En términos de comportamiento real, no hay una preferencia marcada entre estos dos tipos. Se dice que el matrimonio por levirato era una característica del sistema tradicional, pero ahora parece haber desaparecido en la práctica. El sororato se sigue practicando, pero se desconoce su frecuencia.

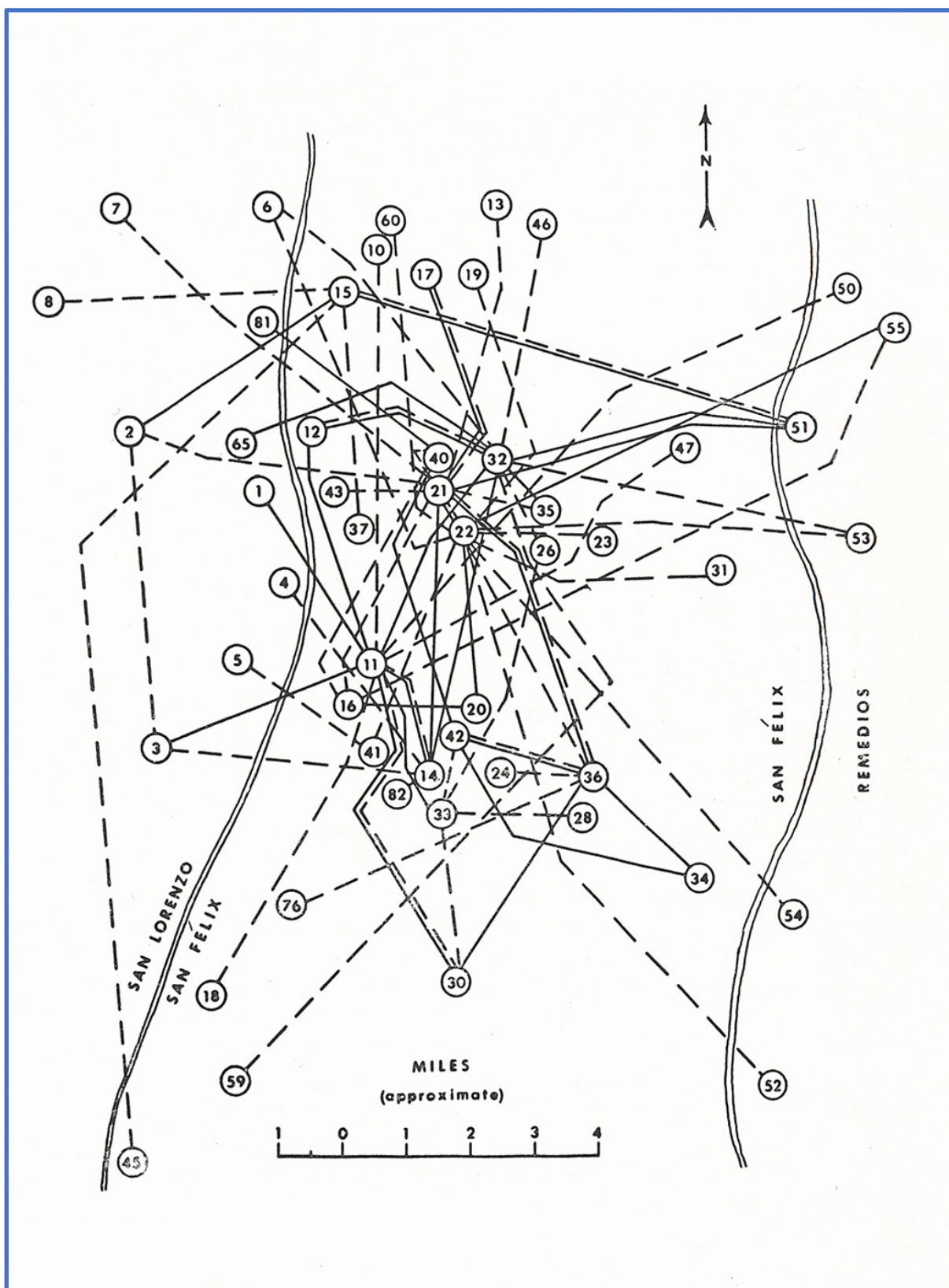
Hay indicios de que los matrimonios de intercambio tienden a ser más estables que los matrimonios sin intercambio. Las tasas de divorcio de los dos tipos de matrimonio parecen ser casi idénticas, pero esto se atribuye a que cuando se disuelve un matrimonio de un pacto de intercambio, es muy probable que la presión social de los parientes provoque también la disolución del otro matrimonio. Las tasas de divorcio entre hogares poligínicos muestran que la poliginia sororal es más estable que la no sororal.

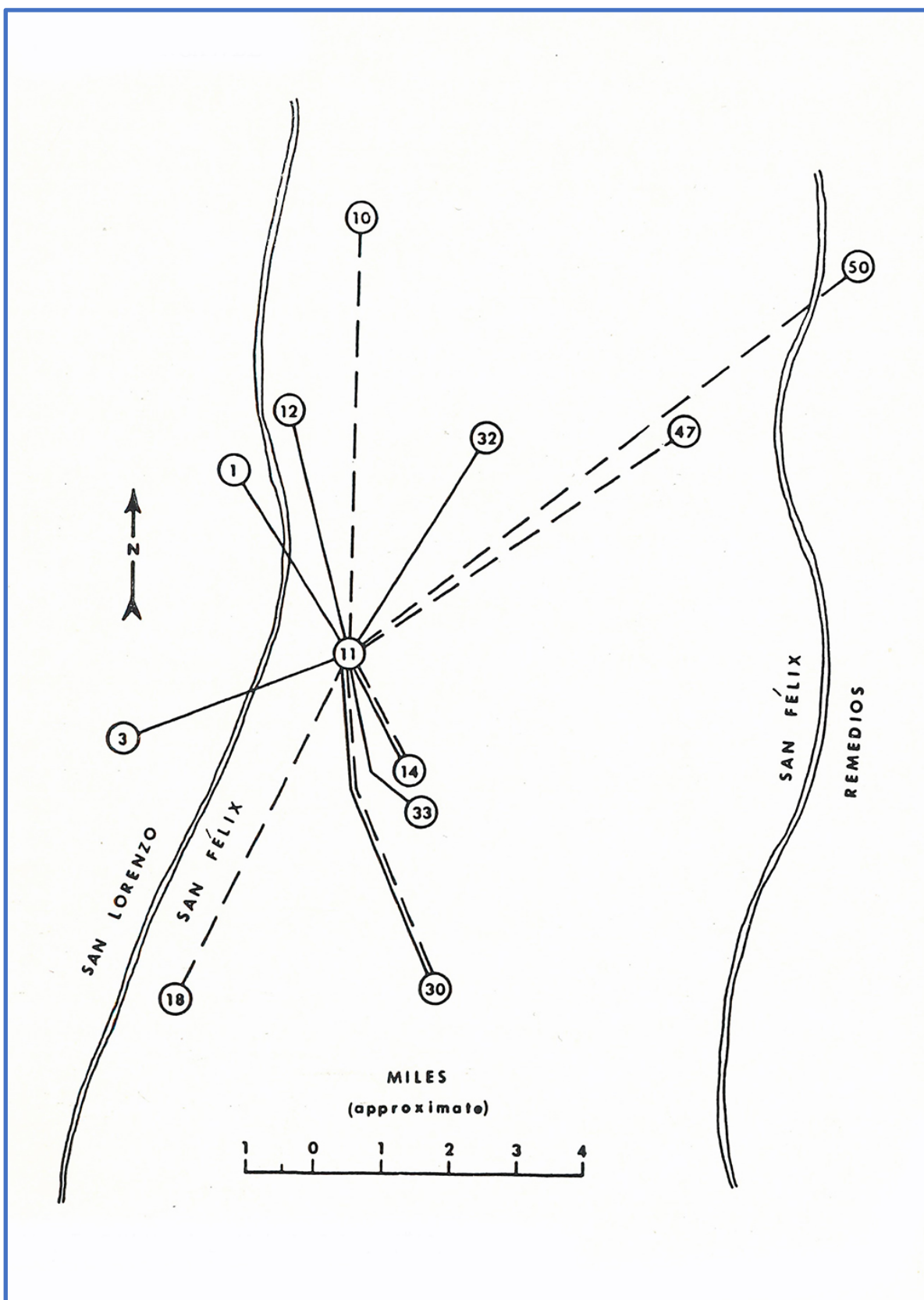
Los datos sobre las alianzas por afinidad existentes demuestran que, en la práctica, un determinado grupo de parientes suele tener alianzas con otros grupos afines, incluso en una sola generación. La elección de las parejas matrimoniales reales muestra que el principio de la filiación simétrica es una consideración importante en el establecimiento de los límites ideales del grupo incestuoso.

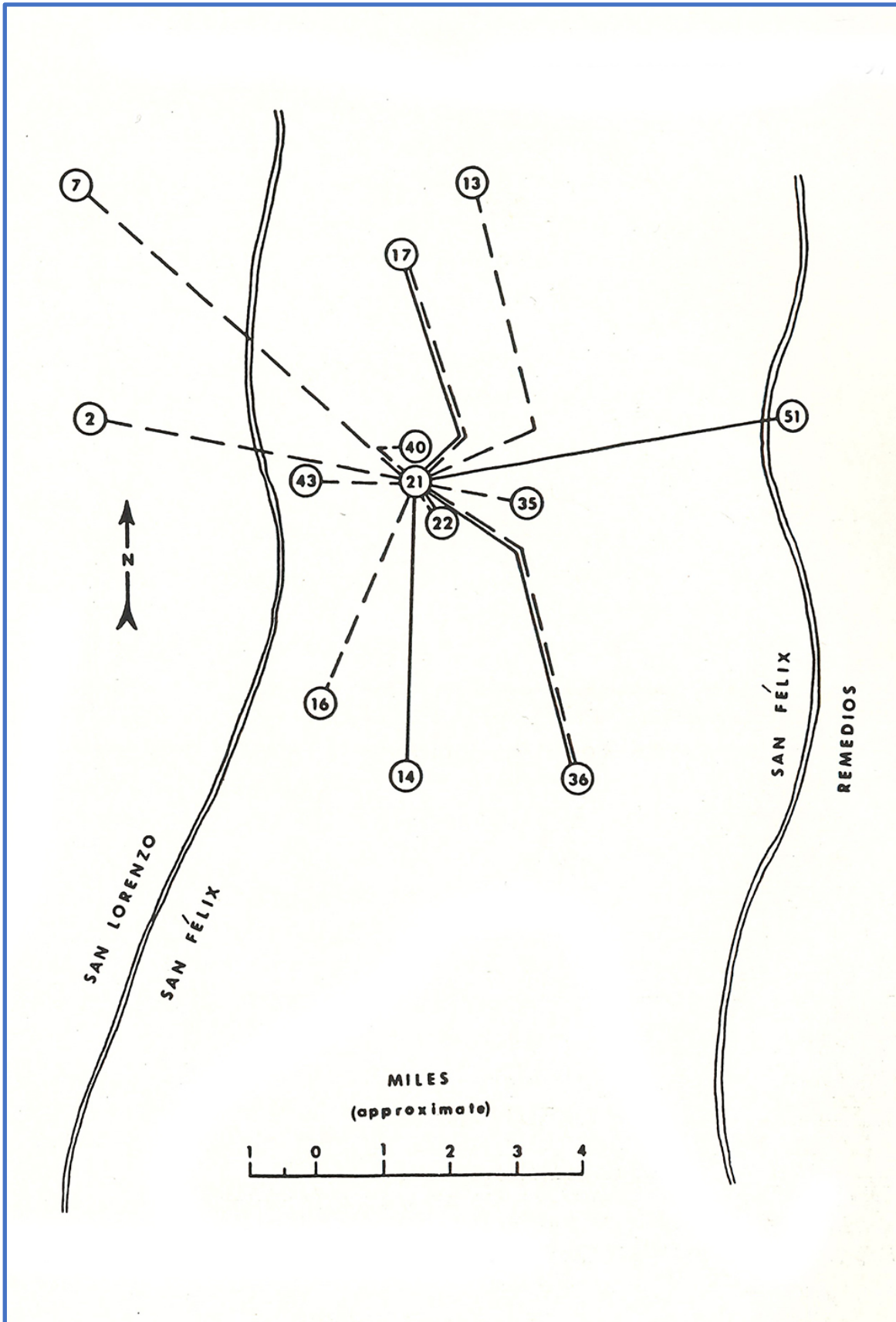
Los ngawbe consideran que el comportamiento matrimonial contemporáneo se desvía considerablemente de los ideales tradicionales, y atribuyen esta desviación a la influencia de la sociedad latina en los hombres y mujeres más jóvenes. Los datos sobre el comportamiento, sin embargo, sugieren que la desviación de los ideales no es tan grande como la mayoría de los informantes creen. De hecho, con el aumento de la población durante los últimos sesenta años y la creciente presión sobre los recursos de tierra disponibles, con prácticamente ninguna tierra disponible ahora, con una continua dependencia de la agricultura de subsistencia como principal fuente de sustento, y con una participación todavía marginal en una economía monetaria, se puede sugerir que la adhesión a los ideales tradicionales del matrimonio es incluso más importante hoy que en el pasado para mantener una relación equitativa entre la tierra, la población que debe ser mantenida por las tierras de los grupos de parientes, y los requisitos de mano de obra para una producción efectiva.

9 3	2	3	4	5	6	7	8	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	26	28	30	31	32	33	34	35	36	37	40	41	42	43	45	46	47	50	51	52	53	54	55	57	59	60	65	80				
1									1E																																												
2		1NE											1E						1NE																																		
3									1E																																												
11								1NE								2NE								2E 2NE		1E 1E												2NE 3NE															
12									1E																																												
14		2NE 1NE							1E 1NE			1NE															1E																										
15	1E							2NE																													1NE			2NE		1E											
16																																																		1NE			
20															1E								2E																														
21																																																					
22																																																					
24																																																					
30																																																					
32																																																					
33																																																					
35																																																					
36																																																					
40																																																					
41																																																					
42																																																					
51																																																					
55																																																					
57																																																					
76																																							</														

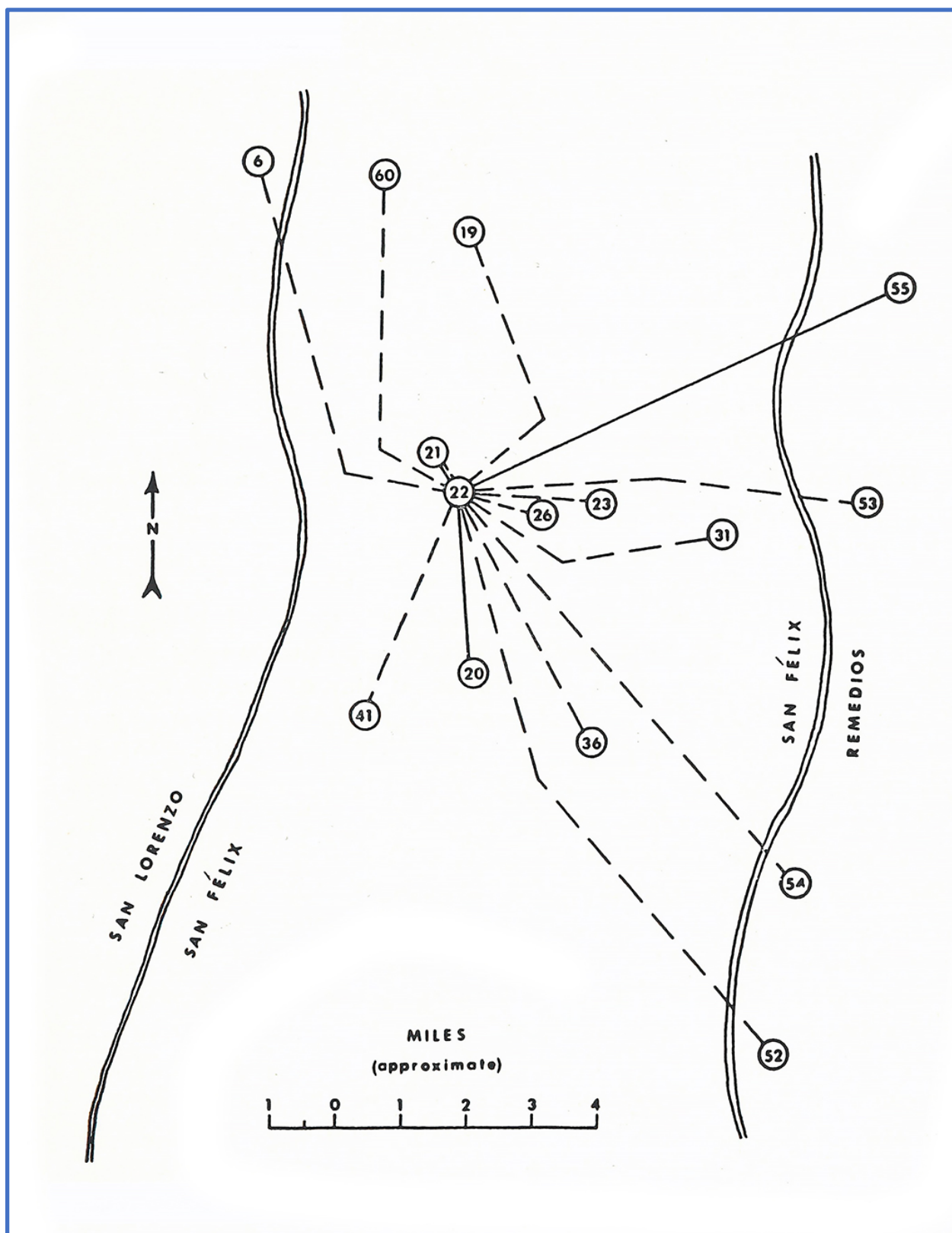
Cuadro 21. Caseríos vinculados por matrimonios por intercambio (I) y sin intercambio (NI) existentes a través de varones en GIII.







Mapa 8. Vínculos matrimoniales de GIII en el Cerro Mamita (#21).



Mapa 9. Vínculos matrimoniales de GIII en Cerro Otoe (#22).

Página intencionalmente en blanco

VIII

EL ORDEN POLÍTICO TRADICIONAL Y EL NUEVO NATIVISMO

ORGANIZACIÓN POLÍTICA



os ngawbe tienen mitos que hablan de las hazañas de los grandes jefes (caciques) que gobernaban el pueblo en la antigüedad, pero ninguno recuerda en la actualidad día ningún detalle de esta organización política. Al parecer, el sistema de caciques se desintegró durante el siglo XVIII y principios del XIX. Fue sustituido por un sistema de gobernadores nativos.

Se dice que los gobernadores guaymí eran nombrados por el gobierno nacional, en ese momento la república de Colombia. Probablemente se acerque más a la verdad decir que el gobierno nacional otorgaba reconocimiento a los individuos que habían logrado prominencia y liderazgo por medios tradicionales. Según se informa, los gobernadores se encargaban de áreas que tenían aproximadamente el tamaño de los actuales distritos panameños. Al parecer, sus principales funciones eran mantener la paz, actuar como árbitros en casos civiles y servir de intermediarios en las relaciones entre guaymí y latinos. Los gobernadores nombraban una serie de funcionarios menores; no se dispone de detalles precisos del sistema. Las declaraciones de varios informantes indican que los gobernadores nunca constituyeron un sistema político altamente estructurado, al menos no desde 1900.

El sistema de gobernadores siguió siendo el único *modus operandi* político hasta la década de 1940. En algún momento de la década de 1950, el gobierno panameño decidió que este sistema era “inconstitucional” y lo eliminó (según la Constitución, ninguna provincia puede tener más de un gobernador).

Cuando el sistema fue abolido, el gobierno nacional intentó incorporar a los guaymí al sistema político nacional. Los jueces (corregidores) eran nombrados en la zona indígena por los alcaldes de las capitales de distrito. Aunque los corregidores del área indígena eran siempre guaymí, los alcaldes que los nombraban eran siempre latinos, al menos en la provincia de Chiriquí. Muchos de los indígenas que se desempeñaban como gobernadores fueron elegidos inicialmente como corregidores, por lo que se tuvo cierta continuidad. Los corregidores nombran a sus propios policías y funcionarios menores (a veces llamados regidores), aparentemente de la misma manera que los gobernadores.

Poco después del establecimiento del sistema de corregidores, el gobierno nacional decidió que un individuo debía tener dos requisitos para ser corregidor: debía saber leer y escribir y debía residir en el corregimiento en el que se le nombrara. Estos requisitos se exigían desde hacía tiempo a los corregidores latinos. La alfabetización era necesaria porque los corregidores de la zona indígena debían llevar un registro de nacimientos y defunciones. La cuestión de si un hombre era un líder entre los guaymí pasó a ser ignorada, o sólo se le dio una consideración secundaria.

Los principales deberes de un corregidor, además de llevar los registros de nacimientos y muertes, son mantener la paz, castigar a los malhechores y resolver las disputas. Si un individuo no está satisfecho con la decisión de un corregidor, tiene derecho a apelar primero al alcalde latino del distrito y, en última instancia, al gobernador latino de la provincia. Muchos guaymí conocen este derecho, pero pocos lo ejercen, entre otras razones porque rara vez disponen de dinero en efectivo para hacer frente a los gastos que implica. Por lo general, una persona insatisfecha con la decisión de un corregidor se limita a ignorarla y a reabrir el caso cuando se nombra un nuevo corregidor. Como resultado, las disputas sobre los límites de las tierras y los daños a los cultivos causados por el ganado parecen interminables. También se dijo que el derecho de apelación rara vez se ejerce porque a los funcionarios latinos no les interesan los casos en los que están implicados sólo los indígenas, excepto por el dinero que pueden extraer por la tramitación del caso. En los casos que involucran a un latino y a un guaymí, parece ser una conclusión inevitable (para los guaymí) que cualquier decisión de un funcionario latino favorecerá al latino.

El requisito del alfabetismo ha llevado al nombramiento de hombres jóvenes que, en muchos casos, no se han ganado el respeto de la población. Los ngawbe creen que un hombre debe evitar tratar de resolver una disputa en la que estén implicados sus parientes cercanos. Sin embargo, el nuevo requisito de residencia tiene precisamente el efecto de poner a un corregidor en la posición de tener que decidir a menudo casos en los que están implicados sus parientes. Es difícil para él evitar acusaciones de favoritismo. El resultado neto de la política del gobierno ha sido la tendencia a separar el poder y la autoridad. Con frecuencia se eligen como corregidores a hombres que no han llegado a ocupar puestos de poder por medios tradicionales, y sus decisiones tienen poco peso entre la población. Los ngawbe siguen confiando en los hombres que han establecido el poder por medios tradicionales. Siguen manejando las disputas de acuerdo con sus propios conceptos de moralidad y ley.

LA BALSERÍA COMO VÍA TRADICIONAL AL LIDERAZGO



a balsería constituía el último de una serie de pasos por los que un hombre alcanzaba gran prominencia en la sociedad ngawbe.

El *krun* (balsería) o juego del palo de los guaymí fue descrito por primera vez por Fray Adrián de Ufeldre (1682), que vivió entre los guaymí entre 1622 y 1637. En la mayoría de sus características esenciales, su relato es similar al que obtuve en 1964. En la vertiente norte de la cordillera, donde no existe una verdadera estación seca, la caza se realizaba generalmente durante el mes más seco, septiembre (Alphonse 1956). En la vertiente sur se celebraba normalmente en marzo, y ocasionalmente a principios de abril. Johnson afirma que “se relaciona con la agricultura, en particular con la siembra de los cultivos, pero aún no se ha obtenido una explicación clara de los detalles” (1948b:250). Fray Adrián, por su parte, da a entender que la balsería estaba relacionada con la cosecha de la piva (peach palm en inglés – *Guilielma gasipaes*)¹ (1682:12a). Apenas parece necesario señalar que las observaciones limitadas pueden llevar a conclusiones erróneas en un caso como éste. El hecho de

¹ N.del T.: También se llama también *Bactris gasipaes* (nombre homónimo y más comúnmente usado).

que una determinada ceremonia se celebre regularmente en una fase del ciclo agrícola no significa necesariamente que la ceremonia deba estar relacionada de alguna manera con la agricultura.

La última balsería se celebró en 1961, poco antes de su prohibición por los líderes del culto Mama Chi. Mis datos, por tanto, no se basan en la observación directa, sino únicamente en los relatos de los informantes. Estoy convencido de que la balsería no era un ritual agrícola. Los propios ngawbe se apresuran a señalar que no tenía ninguna relación con la agricultura, mientras que al mismo tiempo reconocen la importancia para la agricultura de otra ceremonia (que todavía se celebra) llamada *miagi*. No acepto su segunda explicación de que la balsería no era más que una reunión festiva en la que todo el mundo se divertía, renovaba amistades y se emborrachaba. Era esto, pero era más.

El *krun* solía celebrarse en algún momento del mes de marzo. Los preparativos se iniciaban unos cuatro meses antes. El hombre que deseaba patrocinar un *krun* se aseguraba primero del apoyo de sus parientes, ya que, aunque en teoría el patrocinador tenía que proporcionar toda la comida y la bebida, en realidad nunca podría lograrlo con sus recursos personales.

El patrocinador se llamaba *kububu*. Una vez que el *kububu* estaba seguro del apoyo de sus parientes, enviaba un mensajero a un hombre importante de otro distrito. El mensajero podía ser cualquiera, pero el *kububu* nunca iba él mismo. Habría estado por debajo de su dignidad hacerlo. El mensajero llevaba consigo una cuerda anudada (*ki ibwa*), cuyos nudos indicaban el número de días que faltaban para el *krun*. Si el adversario aceptaba, enviaba a su propio mensajero de vuelta al *kububu* con una cuerda anudada similar. Cada día se cortaba un nudo de la cuerda hasta que llegaba el día en que había que viajar al llano donde se iba a celebrar el *krun*. La invitación se enviaba siempre con unos tres meses de anticipación. El hombre que aceptaba el reto se llamaba *edabali*. Algunos hombres afirman que todos los hombres del bando contrario eran llamados *edabali* por los hombres del bando patrocinador.

Los palos de balsa (*krun*) eran cortados por los hombres del bando patrocinador dos o tres meses antes del evento para que estuvieran secos y ligeros en el momento en que fueran a ser utilizados. Los palos medían entre 1.5 y 1,8 metros de largo, tenían un diámetro de unos 5 centímetros en el extremo proximal y de unos cinco centímetros en el extremo distal, y eran redondeados – no puntiagudos como afirman algunos relatos – en el extremo proximal. Renaldo me mostró uno de estos palos que tenía en su casa y, después de insistir mucho, me hizo una breve demostración de cómo se jugaba, de la que salí con moretones bastante graves en la pantorrilla.

Durante los dos meses anteriores al *krun*, el *kububu* y sus parientes preparaban la comida y la chicha. La cercanía del parentesco y los recursos disponibles se tenían en cuenta para determinar qué debía aportar cada hogar, pero, en general, se esperaba que los hogares con parentesco cercano (por ejemplo, los de los hermanos, hijos, hermanas) contribuyeran más que los demás.

Los festejos duraban tres días, y el cuarto día todos regresaban a casa. Los ngawbe lo describen como un evento de cuatro días. El primer día, el bando patrocinador se reunía en un lado del llano, y cada familia llevaba sus contribuciones de comida y bebida. Familias enteras asistían al *krun*, aunque sólo los hombres participaban en el juego de lanzamiento de palos. Las mujeres y las niñas mayores

del bando patrocinador preparaban y servían la comida. La chicha ya preparada era servida por los hombres, mientras que pequeños grupos de mujeres y niñas preparaban provisiones adicionales masticando bocados de masa de maíz y escupiéndolos en grandes ollas a las que se añadía agua. Como había pocas probabilidades de que lloviera, rara vez se levantaban lugares de refugio, salvo para proteger el fuego de la cocina del viento. Cuando llegaban las familias del bando invitado, elegían sus campamentos en el lado opuesto del llano. Una vez instalados, se hacían visitas generales, se alimentaba a los invitados y todos los hombres y muchas mujeres procedían a emborracharse. La fiesta duraba toda la noche. Los palos de balsa eran custodiados por varios hombres del bando patrocinador, para evitar que los que se ponían beligerantes cuando se emborrachaban trataran de utilizarlos antes de tiempo para resolver las discusiones.

En la mañana del segundo día, los hombres de cada bando se reunían; el juego comenzaba mientras las mujeres y los niños los observaban y animaban. El juego comenzaba con el *edabali* lanzando primero al *kububu*, que a su vez lanzaba al *edabali*. A continuación, participaban todos los hombres que lo deseaban. Había competencias tanto individuales como por equipos, que a veces llegaban a sumar hasta 50 hombres. Se decía que algunos apostaban sus posesiones, e incluso sus esposas, al resultado de los concursos individuales, aunque la mayoría de los informantes negaban que hubiera apuestas. Afirman que los hombres que volvían a casa con un excedente de mujeres lo hacían porque éstas se sentían atraídas por la valentía y la destreza que mostraban durante el juego.

Los hombres bailaban con un rítmico balanceo de las piernas, de espaldas a sus adversarios. Intentaban anticiparse al lanzamiento del palo y evitarlo. Esto era difícil, ya que el lanzador solía estar a menos de tres metros del danzante. Supuestamente, a los hombres que bailaban no se les permitía mirar para ver cuándo sus oponentes estaban a punto de lanzar los palos. Pero los hombres admitían que “veían como los ciervos, no como los hombres”. Para ellos, esto significaba que uno podía mirar astuta y rápidamente por encima de su hombro a la manera de un ciervo y, con suerte, atrapar a su oponente en el acto de lanzar. El palo tenía que golpear por debajo de la rodilla.

Un golpe más alto se consideraba falta. Estos golpes ilegales eran probablemente bastante frecuentes debido al efecto que las grandes cantidades de chicha y la falta de sueño tenían sobre la coordinación muscular. El número de veces que un hombre lanzaba a un oponente se determinaba individualmente. Un hombre podía seguir bailando y esquivando todo el tiempo que quisiera; no tenía que retirarse del concurso cuando recibía un golpe, siempre que pudiera seguir bailando. Casi todos los participantes sufrían algunas contusiones graves, pero las lesiones serias eran infrecuentes. Los juegos continuaban durante todo el día, al igual que el consumo de chicha y de comida.

El tercer día volvía a haber visitas generales, se consumía lo que quedaba de la chicha y, bajo la dirección del *kububu*, cada familia de invitados, así como las de sus parientes que habían venido de caseríos lejanos, recibían comida para el viaje de vuelta a casa. En la mañana del cuarto día, todos emprendían el viaje de vuelta a casa. Se esperaba que el *edabali* correspondiera al año siguiente invitando al *kububu* y a su grupo a un *krun* en su zona. En el mejor de los casos, esta pauta de reciprocidad se repetía dos veces antes de que los dos hombres destacados buscaran un desafío en otro lugar o participaran en un *krun* patrocinado por otros.

Es difícil transmitir el estado de ánimo de la balsería cuando uno nunca ha sido testigo de ella. Tendrá que bastar con una paráfrasis de algunos de los comentarios de mis informantes.

A la balsería acudía gente de toda la sierra, de Bocas del Toro, del Tabasará y del río Fonseca, no sólo invitados sino también muchos espectadores. Asistían miles de indígenas. La gente se vestía con sus mejores galas. Los hombres que poseían collares de cuentas los lucían orgullosamente, y las mujeres iban ataviadas con peinetas y cintas de colores en el pelo y numerosas ristras de cuentas alrededor del cuello. Los hombres llevaban diademas o sombreros decorados con plumas de pájaros de vivos colores, y muchos llevaban pieles de animales en la espalda. Todos se pintaban la cara de negro, rojo y blanco. Algunos hombres eran conocidos por todos por la forma en que se pintaban la cara para la balsería.

La gente cantaba las viejas canciones y bailaba, llevando el ritmo con los pies en el llano. A medida que consumían chicha, el estruendo aumentaba. Cuando el *krun* se celebraba en Hato Culantro, el ruido se oía en Cascabel (una distancia lineal de sólo tres millas, pero con colinas y valles intermedios). La gente se emborrachaba mucho y siempre había muchas peleas. Pocos salían más de unos cuantos moretones en el juego de los palos, pero las lesiones por las peleas eran a veces más graves.

Cuando se acababa, el llano estaba lleno de desechos: cáscaras de maíz, restos de comida y huesos de animales. La zona hedía a orín y heces, ya que nadie se alejaba del lugar de la fiesta para hacer sus necesidades. Sin embargo, a los pocos días la zona volvía a estar limpia, pues los animales carroñeros hacían bien su trabajo.

A continuación, se presentan algunas estadísticas sobre una balsería que fue patrocinada alrededor de 1948 por un hombre (ya fallecido) de Cerro Mamita. Los datos los proporcionaron dos hombres que habían estado presentes. Uno era el hijo del *kububu* y el otro el hijo de su hermana. Me aseguraron que esta balsería había sido una balsería promedio en términos de actividades, consumo de alimentos y número de asistentes; me inclino a considerar sus testimonios como bastante confiables, ya que ambos habían asistido a otras balserías también.

Unas 2,000 personas asistieron a esta balsería. De las aproximadamente 1,000 personas que asistieron por parte de los patrocinadores, la mayoría eran familiares del *kububu*; los restantes eran amigos y familiares de los familiares. En el lado de los patrocinadores estaban representados unos 250 hogares.

El cuadro 22 ofrece una lista de los artículos aportados y una estimación de la cantidad, cuando es posible. Salvo en el caso de los animales domésticos, las panelas y las botellas de aguardiente, los dos hombres no estaban acostumbrados a calcular en términos de cantidades unitarias, por lo que sus estimaciones pueden no ser muy fiables. La memoria también es un factor, ya que el hecho ocurrió casi veinte años antes del relato. No obstante, el cuadro ofrece una buena ilustración de la gran cantidad de alimentos que un individuo debe acumular para patrocinar una balsería.

Las estimaciones de arroz y frijol me parecen algo elevadas, teniendo en cuenta que se cultiva mucho más maíz y que siempre está disponible. A los informantes les resultaba imposible recordar cuántas panelas y cuántas botellas de aguardiente habían aportado las personas de cada caserío. Dijeron que las contribuciones eran en promedio de 10 panelas y entre 1 y 3 (¡y hasta 12!) botellas de aguardiente. La columna de misceláneos incluye lo siguiente: varios cultivos de raíces (otoe, yuca dulce, ñame), plátanos, calabaza y tabaco. Los informantes no pudieron dar ninguna estimación de la cantidad de estos artículos, pero me aseguraron que todos los hogares aportaban algunos o todos estos artículos en cantidades considerables. El peso total (excluyendo el tabaco) superaría probablemente las 2,000 libras. También se proporcionaba carne silvestre, pero los recuerdos eran confusos en cuanto a la cantidad.

Además de los caseríos representados en el cuadro 22, los parientes de Quebrada Loro y Cerro Julí también estaban presentes y habían contribuido al suministro de alimentos, pero ninguno de los informantes podía recordar las contribuciones.

Aunque ninguno de los informantes estaba seguro del nombre del caserío del que provenía el *edabali*, ambos me aseguraron que entre los invitados estaban representados los caseríos de Peña Blanca, Chami, Tebujo, Tugrí, Cerro Banco (en la provincia de Veraguas), varios a lo largo del río Tabasará y algunos caseríos en la provincia de Bocas del Toro. También hubo varias familias de la región de Chorchá que vinieron sin invitación y llevaron su propia comida. Aunque estuvieron presentes principalmente como espectadores, algunos de los hombres participaron en concursos individuales.

Los ngawbe dicen que cualquiera puede organizar el *krun* y ser un *kububu*.

En la práctica, pocos hombres consiguen el apoyo necesario. ¿Cómo llega un hombre a esa posición de poder? El procedimiento es informal, pero, no obstante, se puede precisar.

En la sociedad ngawbe no existe un sistema de rango de jerarquía. En la vida cotidiana es difícil distinguir al hombre importante del insignificante por la ropa que lleva, la comida que come, la casa en la que vive o las actividades en las que participa. Pero la observación minuciosa a lo largo de un periodo de tiempo revela las diferencias de prestigio e importancia. Es el grado y la calidad de la participación de un hombre en las actividades lo que sirve para distinguirlo. La destreza física, la laboriosidad, la inteligencia y la generosidad son todas cualidades importantes en el ascenso de un hombre a la prominencia, y cuando estos rasgos se combinan en un solo individuo sus posibilidades de patrocinar finalmente una balsería son buenas. (Compárese el relato de Dozier [1967] sobre el ascenso a la prominencia entre los kalinga).

<i>Aportes y cantidades estimadas</i>									
Caserío representado	Ganado	Puercos	Pollos	Maíz →	Frijol (libras)	Arroz ←	Panela (unidad)	Aguardiente (quintos)	Misc.
Contribución personal del <i>kubuku</i>	1	–	4	300	300	300	100	16	X
Cerro Mamita	2	1	7	700	700	700	150	36	X
Cerro Otoe	3	4	10	800	800	800	X	X	X
Cascabel	1	4	6	500	500	500	X	X	X
Cerro Guasimo	–	2	6	300	300	300	X	X	X
Cabuya	–	2	6	300	300	300	X	X	X
Hato Loro	1	2	6	300	300	300	X	X	X
Qda. Chácara	–	2	4	200	200	200	X	X	X
Horconcitos	–	1	2	200	200	200	X	X	X
Hato Culantro	1	2	6	300	300	300	X	X	X
Hato Jobo	1	1	4	300	300	300	X	X	X
Cuchara	–	2	4	200	200	200	X	X	X
Calabazal	1	1	4	300	300	300	X	X	X
Cerro Patena	–	2	5	300	300	300	X	X	X
Virulí	1	2	4	200	200	200	X	X	X
Caña Brava	1	1	4	200	200	200	X	X	X
Cerro Vaca	1	2	6	300	300	300	X	X	X
Cacicón	–	2	6	200	200	200	X	X	X
<i>Totales</i>	14	33	94	5,900	5,900	5,900	X	X	X

Cuadro 22. Aportes de los familiares a una balsería ofrecida por un hombre de Cerro Mamita, en torno a 1948.

Un hombre diligente, después del matrimonio, empezará inmediatamente a imponer respeto. Al cumplir con sus obligaciones como yerno proporcionando trabajo y algo de comida a sus suegros, consigue el respeto de sus afines. Trabajando con diligencia sus propias parcelas, es capaz no sólo de mantener a su propia familia, sino también de regalar comida a sus parientes cuando le visitan y de atender sus peticiones cuando vienen a limosnear. Así se gana el respeto de sus parientes por ser generoso, y también los obliga a ayudarlo. De este modo, un hombre puede llegar a ser muy respetado entre sus parientes y afines, pero todavía no es especialmente importante.

Periódicamente se celebran reuniones denominadas cabildos para dirimir diversos tipos de disputas, la mayoría de ellas relacionadas con los límites de las tierras, los daños a las cosechas y las esposas descarriadas. En la actualidad, estas reuniones están presididas por corregidores designados, pero en el pasado el principal funcionario era un hombre que había alcanzado importancia de la forma descrita. Asisten numerosos familiares de ambas partes y muchos espectadores. Después de que las partes hayan presentado sus casos, se escuchan las opiniones de los familiares y de los espectadores de manera informal antes de que el funcionario que preside tome su decisión. Una persona lo suficientemente inteligente como para elaborar una opinión que parezca razonable para ambas partes alcanza cierto prestigio a los ojos de todos los presentes. Su prestigio aumenta aún más si el presidente no reconoce su sabiduría y toma una decisión menos favorable. En las próximas semanas y meses, se buscará a esta persona para que tome decisiones fuera del tribunal, por así decirlo. Con el éxito continuado, su reputación se extenderá y aumentará el número de personas que soliciten sus servicios como árbitro. Al cabo de varios años será muy conocido en toda la sierra y la gente recorrerá grandes distancias, algunos incluso desde otras provincias, para solicitar sus servicios. Aunque no hay unos honorarios fijos, el árbitro siempre cobra. La cantidad y el tipo de bienes o dinero en efectivo se acuerdan de antemano.

Al mismo tiempo que aumenta la importancia del hombre por su diligencia como proveedor y sus habilidades como árbitro, participará anualmente en balserías. Aquí la habilidad física y el valor son importantes. Si un hombre es capaz de demostrar en numerosas ocasiones que es un balsero mejor que el promedio, su fama se extenderá y su prestigio e importancia aumentarán aún más. Un hombre que no alcanza la fama como balsero no puede aspirar a patrocinar una balsería. Pero la habilidad física en este juego no es suficiente; también debe haber logrado importancia mediante el despliegue de los talentos descritos anteriormente.

Habiendo logrado un amplio reconocimiento como balsero, hábil árbitro y diligente proveedor, un hombre puede desear que se le reconozca abiertamente como el hombre más importante de su zona. Y, de hecho, aunque él mismo pueda fingir modestia, es probable que sus parientes deseen verlo reconocido como líder, ya que esto aumenta el prestigio del grupo. El reconocimiento se consigue patrocinando una balsería. Sin embargo, es imprescindible que una persona ya haya alcanzado prestigio como hombre de gran importancia más allá de su propio círculo de parientes antes de intentar patrocinar una balsería. Un hombre de importancia local puede obtener el apoyo necesario de sus parientes para la empresa, pero la invitación se envía a un hombre que ya ha sido reconocido como el más importante de su zona mediante el patrocinio de al menos una balsería anterior. Si la invitación la envía un hombre que no tiene un prestigio considerable en la sociedad, podría ser rechazada por

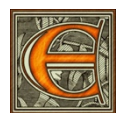
considerarla indigna. Por otro lado, rechazar la invitación de un hombre muy prominente sería una admisión de que ya no se controlan los recursos para devolver la invitación.

Después de varios años, cuando sus fuerzas empiecen a fallar, un hombre dejará de enviar y recibir invitaciones y será sustituido por un individuo más joven y vigoroso. Sin embargo, seguirá siendo muy respetado hasta el día de su muerte; algunos individuos, como el hombre de Cerro Mamita que patrocinó una balsería en 1948 y murió en 1951, son recordados con cariño mucho después de su muerte. Un hijo puede suceder a la posición de liderazgo de su padre sólo si también posee los atributos personales.

Según esta interpretación, la función principal de la balsería no era la de un ritual agrícola, como sugiere Johnson (1948b), ni tampoco era una reunión puramente social, como dice la mayoría de los propios ngawbe. Era el último paso (y el único formal) por el que un ngawbe lograba el reconocimiento como hombre de gran importancia. La balsería funcionaba como el medio por el cual un hombre podía, en última instancia, probar su poder solicitando los recursos de sus parientes. El proceso es similar al descrito para los hablantes de kaoka, una sociedad acéfala de Guadalcanal (Hogbin 1964:62-71) y para los kalinga (Dozier 1967). De hecho, el camino hacia el liderazgo en la sociedad Ngawbe comparte muchos puntos con lo que se ha llamado el complejo del “gran hombre” en Melanesia (Sahlins 1963), un patrón probablemente común a las sociedades acéfalas en general.

También era importante para la sociedad ngawbe en su conjunto la función de la balsería para la renovación periódica de la interacción social entre las personas dispersas. Esta función ha sido asumida por las reuniones del culto Mama Chi, pero las reuniones del culto no parecen haber sustituido la función de la balsería en la obtención del liderazgo. Más bien, el culto ha proporcionado una nueva vía de acceso al poder político.

EL CULTO MAMA CHI



El culto Mama Chi parece representar el inicio de un profundo cambio en el orden moral y social de los ngawbe; y parece servir como una nueva vía de acceso al poder político. El culto Mama Chi se inició en septiembre de 1961, cuando personalidades celestiales –la Virgen y su “marido”, Jesucristo, según una versión de la historia– se le aparecieron a una joven indígena. Supuestamente surgieron de las profundidades del río Fonseca y le dieron a la mujer un mensaje para los guaymí. La mujer pasó a ser conocida como Mama Chi y fue, hasta su muerte, la profetisa principal. El mensaje debía ser transmitido a todos los guaymí, pero debía permanecer como su secreto sagrado y bajo ninguna circunstancia debía ser divulgado a los latinos. Sin embargo, la noticia se filtró casi inmediatamente, lo que causó consternación entre los más celosos. Las acusaciones fueron numerosas durante un tiempo y generalmente se dirigieron a personas que habían sido abiertamente contrarias al movimiento. Pero el delator, si es que hubo uno, nunca fue localizado. El culto se extendió rápidamente entre toda la población guaymí, y todos los guaymíes dentro y fuera de la zona indígena se involucraron de una manera u otra, o al menos fueron influenciados por la doctrina.

Desde la primera aparición de la Virgen a Mama Chi, ha habido informes de otras apariciones milagrosas de personalidades celestiales a otras mujeres indígenas en al menos cuatro lugares del territorio guaymí. Todos ellos en el distrito de Tolé, donde la actividad misionera protestante ha sido más intensa que en otros distritos.

Antes de continuar, quisiera comentar el tipo de movimiento social que parece ser el culto de Mama Chi. Aberle (1966:315-333) ha presentado una clasificación de los movimientos sociales basada en dos dimensiones: "... el *locus* de cambio buscado... supraindividual [o] individual [y] la *cantidad* de cambio buscada... total [o] parcial" (1966: 316, cursiva en el original).

En general, el locus del cambio en el culto de Mama Chi está en el nivel supraindividual. El cambio deseado es inminente, la transformación se considera la voluntad de Dios, el liderazgo es carismático y se aboga fuertemente por la desvinculación social de la sociedad en general (o al menos así fue, durante las primeras etapas del movimiento). La secta Mama Chi es un movimiento transformativo, en términos de Aberle (1966:318-19). Otros rasgos muestran su carácter restaurador e innovador. Aberle señala (1966:319) que esta es una de las combinaciones más comunes en los movimientos transformadores.

La profecía de Mama Chi era apocalíptica en un sentido. Anunciaba una tragedia inminente para los guaymí si, al final de un período de cinco años, no habían cumplido con los principios del mensaje dado por Dios. La versión general, que fue la que escuché con más frecuencia, era que "sucederían cosas malas si el pueblo no seguía la nueva religión de Mama y Tada". La mayoría de la gente no podía o no quería ser más específica sobre la naturaleza del desastre inminente. Unos pocos dijeron que Mama Chi había predicho la destrucción masiva de las cosechas y los animales por una plaga enviada por el cielo; otros dijeron que una plaga golpearía a la propia gente y la destruiría. Una de las versiones escritas que vi, cuya fuente original era supuestamente Mama Chi, predijo la eliminación por parte de Dios de toda el agua del territorio guaymí si toda la gente no se había unido a la religión al final del período de cinco años. Esto, por supuesto, sería tan desastroso como cualquier plaga. Después de la muerte de Mama Chi, a finales de 1964, empezó a circular otro rumor según el cual la Ley de Reforma Agraria afectaría negativamente sólo a los guaymíes que se negaran a creer en la nueva religión. Los ngawbe con los que hablé sobre el tema estaban convencidos de que esta ley no podía beneficiarles de ninguna manera.

Es difícil separar la doctrina original de los añadidos posteriores. Pero la doctrina en su conjunto es de naturaleza transformadora, ya que sus principios, si se siguen, implican cambios a gran escala en el orden social. Los mandatos y prohibiciones atribuidos a Mama Chi son en parte restauradores y en parte innovadores. Durante mi estancia en la zona, la orientación del movimiento pasó de ser predominantemente religiosa a ser política, lo que refuerza la hipótesis general de que el movimiento ha evolucionado de restaurador a innovador. Los rasgos restaurativos de la doctrina del culto abogaban por una retirada de diversos tipos de participación en la sociedad y la cultura latinas, mientras que sus rasgos innovadores consistían, en un principio, en la prohibición de la práctica de ciertas costumbres nativas tradicionales y posteriormente incluían la defensa de un nuevo tipo de relación político-jurídica con el gobierno panameño.

Mama Chi, personalmente y a través de su equipo, instruyó a los guaymí para que se deshicieran de todos los accesorios de la civilización latina. Esta era la esencia del mensaje de Dios. Como es de suponer, nadie lo siguió al pie de la letra. Algunas personas dijeron que Mama Chi nunca dio tal orden, que tales pronunciamientos provenían de algunos de sus seguidores más militantes y menos sensatos. De hecho, hay muchas razones para dudar de que Mama Chi haya defendido en algún momento la desvinculación total y absoluta. Ella misma no intentó desvincularse de las telas manufacturadas ni de las omnipresentes ollas de hierro y aluminio (por mencionar sólo dos artículos) tan necesarias para un grupo en el que el tejido y la alfarería son artes perdidas.

Aunque la desvinculación fue incompleta, es cierto que el movimiento es, al menos en parte, un intento de desvincular a los guaymí de algunas de las relaciones económicas y sociales existentes con la cultura y la sociedad latinas. Algunas personas dijeron que el registro de nacimientos y defunciones con los corregidores fue prohibido por Mama Chi. Mucha gente no había observado fielmente esta norma gubernamental incluso antes de que comenzara el movimiento, y el mandato de Mama Chi proporcionó una licencia a toda la sociedad para ignorarla. Todas las cédulas debían ser desechadas. Los guaymí no las tenían de todos modos.

Los niños debían ser sacados de la escuela y llevados a casa, especialmente los que asistían a escuelas en el exterior o a escuelas donde el maestro no era guaymí. Los niños que vivían en el exterior con familias latinas debían regresar al hogar. El cumplimiento de estas dos órdenes fue abrumador durante el primer año. A partir de entonces, disminuyó y, poco a poco, los padres indígenas empezaron a devolver a los niños a las escuelas y a los hogares latinos. Sin embargo, no quiero crear la impresión de que ya a principios de 1965 estas dos órdenes habían perdido toda su fuerza y eficacia. Un boletín de noticias que escuché en un programa de radio de David, Chiriquí, afirmaba que durante el año académico 1963-1964 la tasa de ausentismo en las escuelas a las que asistían predominantemente niños guaymí era de alrededor del 75 por ciento.

En una entrevista con un profesor de primaria guaymí que trabajaba en la zona indígena del distrito de Tolé, se supo que la mayoría de los doce profesores guaymí que trabajaban en la zona se habían manifestado abiertamente en contra del movimiento Mama Chi. El resultado desastroso de esto fue que casi todos los padres, ya sea por miedo a las consecuencias sobrenaturales o por indignación, retiraron a sus hijos de la escuela. El exitoso maestro del distrito de Tolé seguía trabajando en 1964 con una dotación completa de alumnos y sólo con la tasa diaria de absentismo normal (alrededor del 10%). Explicó su éxito en términos de la estrategia que había empleado. Convocó una reunión de padres y les informó de que, aunque él mismo era evangelista, no enseñaba religión en la escuela. Dijo que sólo quería dar a los niños la oportunidad de aprender a leer y escribir. Además, declaró que, aunque no era miembro de la nueva religión, no deseaba condenarla, ya que consideraba que todo el mundo tenía derecho a hacer una elección personal en materia de religión. Les dijo a los padres: “Sigan la religión de Mama Chi si así lo desean, pero sigan enviando a sus hijos a la escuela. No les diré nada en contra de esta religión mientras estén aquí”. Aunque en privado este maestro tenía muchos comentarios (despectivos) que hacer sobre la religión de Mama Chi, especialmente con respecto a las cualidades personales de algunos de sus líderes, mantuvo su promesa; y hábilmente evitó cualquier otra discusión sobre el tema con los padres.

Mama Chi también instruyó a los guaymí para que no fueran a los pueblos donde se mezclaban con los latinos y siguieran corrompiéndose. Más concretamente, les ordenó que no hicieran ventas ni compras, aunque hay dudas sobre el carácter general de esta prohibición. Con respecto al ganado, algunos informantes afirmaron que Mama Chi había dicho que el ganado no debía venderse en afuera, pero que éste y otros animales domésticos debían seguir criándose para el consumo doméstico. Otros dijeron que había dado instrucciones a la gente para que matara todo el ganado y los cerdos. Se creía que de esta manera se eliminaría la necesidad de las cercas, y la gente podría así cumplir con la orden de cesar todas las disputas por la tierra. Sin embargo, aparentemente las disputas por la tierra entre los guaymí son muy anteriores al inicio de las cercas.

Los únicos que proclamaron con justicia que habían cumplido la orden de deshacerse de todo el ganado vacuno y porcino fueron los que no poseían ninguno.

Estas órdenes de Mama Chi muestran las características restauradoras de este movimiento en gran medida transformador. Su intención era efectuar un retorno a una edad de oro en la que el contacto con el mundo exterior era inexistente. Los latinos eran vistos como la fuente de la mayoría de los males. A continuación, se exponen algunas de las características innovadoras del movimiento. La balsería y la chichería estaban absolutamente prohibidas. Se prohibió de forma general el consumo de todas las bebidas alcohólicas, incluida la chicha fuerte, pero no la agria. La primera de estas prohibiciones se ha cumplido estrictamente (no ha habido balserías desde 1961) y la segunda se ha respetado en casi todos los casos, excepto en algunos. La última fue frecuentemente ignorada en 1964-1965, y en 1970 se volvió a servir chicha fuerte en un gran número de juntas de trabajo agrícola. Esto, creo, se debió a la disminución del interés en el movimiento Mama Chi, combinado con una cosecha de maíz de invierno muy abundante en gran parte del área indígena de la provincia de Chiriquí.

Se ordenó a la gente que se tratara como *edaba* y *ngwae* (hermanos y hermanas). Esto representa un fuerte alejamiento de la práctica tradicional, pero en general, se cumple. En 1958, durante mi primera y breve visita, la gente que viajaba evitaba las casas de aquellos con los que no estaban emparentados o a los que no conocían personalmente. Dormían en el bosque en un refugio improvisado, incluso con mal tiempo, antes que acercarse a la casa de un extraño. En 1964-1965, era una práctica común que los viajeros se acercaran a la casa de un extraño hacia el atardecer, dieran el saludo prescrito por la nueva religión, se dirigieran a los habitantes de la casa como *edaba* y *ngwae*, y fueran invitados a pasar la noche y a compartir la comida de la noche. No hace falta decir que hay algunos que abusan de este nuevo sentido de hermandad pan-guaymí.

Las órdenes de Mama Chi también especificaban que no debían producirse más peleas y asesinatos por la tierra, y que no debían golpear a las esposas ni maltratar a los niños. No se sabe hasta qué punto se cumplen estas últimas restricciones. Se ordenó a todo el mundo que trabajara duro, pues así se conseguiría la prosperidad del milenio. La mayoría lo hizo de todos modos.

Por último, hay algunos aspectos del mensaje de Mama Chi que se refieren a los requisitos más o menos formales de la religión como tal. Estos también son innovadores. A todos se les dijo que se comportaran como un buen cristiano, aunque los detalles de lo que esta afirmación significaba para

los guaymí rara vez estaban claros. El sábado, el día de la visión original, fue designado como día de descanso y oración. Sería necesario investigar más a fondo para establecer si existe aquí una relación con la actividad misionera adventista del séptimo día en la zona. Las reuniones debían celebrarse los sábados por la noche, y se dijo a los individuos que asistieran con regularidad. El absentismo habitual es motivo de sospecha de que el individuo en cuestión no cree realmente. En estos casos, la persona recibe la visita de uno de los líderes o de su representante y se le dice en términos poco sutiles que el mal le sobrevendrá si no se enmienda. A veces, la amenaza de violencia está apenas disimulada (aunque, que yo sepa, no se ha producido ninguna violencia derivada directamente de esta causa).

Se han designado como iglesias algunas casas situadas en diversos lugares del territorio. A veces son las casas de individuos extremadamente devotos que, en efecto, funcionan como líderes menores. A menudo son las casas de los chamanes. La casa de Mama Chi es una de estas iglesias, y en 1965 era el centro simbólico de la nueva religión. Hay algunos indicios de que en 1970 un caserío del distrito de San Félix se había convertido en el centro de la actividad de culto, aunque esto no es seguro; al menos, es un centro importante de actividad. Las reuniones, sin embargo, no tienen que celebrarse en las iglesias designadas. Pueden ser patrocinadas por cualquiera y celebrarse en cualquier lugar. Durante la estación seca, las reuniones del culto Mama Chi, que duran cuatro días y noches, suelen celebrarse en llanos abiertos que antes eran escenario de magníficas balserías (véase la lámina 25).

Inicialmente, el cuadro del movimiento estaba dominado por los sukias (chamanes). Ellos y otros que asumieron posiciones de liderazgo en el movimiento son llamados predicadores. Los sukias han sido tradicionalmente tanto respetados como temidos, individualmente en el grado que su reputación justificaba. También representan el baluarte del conservadurismo en la sociedad ngawbe y han seguido sirviendo de intermediarios entre el hombre y lo sobrenatural. Su importancia como clérigos en el culto Mama Chi es, en consecuencia, comprensible, tanto en términos de la estructura tradicional de la sociedad ngawbe como en términos de las características restauradoras del movimiento. Se convirtieron en predicadores en virtud de su posición como sukias. Los corregidores, así como los hombres de importancia que no ostentaban este cargo, eran en general vistos como liberales debido a la posición que ocupaban, voluntariamente o no, como intermediarios entre los latinos y los guaymí. Debido a que se debía evitar el contacto con los latinos, los corregidores y líderes tradicionales no eran vistos como una opción lógica para formar el equipo. Más tarde, cuando el movimiento se volvió más político que religioso, más innovador que restaurador, volvieron a fracasar como líderes. Se les vio entonces como representantes del sistema que debía ser derrocado y sustituido por un nuevo orden moral, social y político.

Durante los últimos quince años, los guaymí mejor educados han intentado conseguir una mayor representación de su pueblo en la política latina. Unos pocos han logrado cierto éxito y fortuna personales, y algún guaymí ha conseguido un puesto electo en el gobierno nacional (por ejemplo, al menos dos han sido elegidos diputados suplentes). Pero para los guaymí, como pueblo, estos logros no han sido gratificantes. La gente afirma que una vez que un hombre obtiene un puesto en el gobierno se latiniza y se olvida de su pueblo, aunque aparentemente fue en su beneficio que buscó el puesto. Hay una gran verdad en esta observación. En resumen, los intentos de mejorar las condiciones sociales y económicas a través de la participación en el gobierno panameño no han tenido un éxito notable.

El movimiento Mama Chi parece haber alterado el curso del pensamiento y la acción política. En 1965, el clamor ya no era por una representación adecuada, sino por la autonomía política.

Los movimientos que abogaban por la autonomía política de los guaymí incluían varios grupos pequeños y discretos. Por lo general, estaban dirigidos por hombres que habían recibido alguna educación formal. A estos hombres se les llamó *lo tudiente* (los estudiantes). Sus seguidores pensaban que *lo tudiente*, aunque algunos de ellos eran inusualmente jóvenes para ser líderes según los criterios ngawbe, podían mejorar rápidamente la suerte del indígena, tarea en la que los corregidores y los líderes tradicionales habían fracasado. Se pensaba que poseían un conocimiento superior de los asuntos del mundo exterior. Algunos ngawbe creían que los latinos poseían secretos misteriosos que habían ocultado a los indígenas durante mucho tiempo, y que *lo tudiente* eran capaces de aprender estos secretos porque sabían leer. Los jóvenes aspirantes a líderes no hicieron nada para disipar tales creencias; de hecho, es posible que algunos de ellos las mantuvieran ellos mismos. La creencia de que los forasteros poseen valiosos conocimientos secretos es, por supuesto, una característica bastante común (aunque aparentemente no esencial) de los cultos de carga.¹ En 1965, sin embargo, no había otros aspectos bien definidos de los cultos de carga en el movimiento. Hacia 1970, el movimiento manifestaba al menos dos facetas definidas de culto de carga: una imitación de un segmento específico del patrón cultural latino (a saber, la escolarización formal), y una profecía de la llegada inminente de grandes sumas de dinero.

Todos estos pequeños grupos de activistas políticos tenían el mismo objetivo general: mejorar las condiciones sociales y económicas de los guaymí. Sin embargo, la coordinación entre los grupos era escasa o nula y el antagonismo entre ellos era frecuente. Cada grupo celebraba sus propias reuniones, separadas de las del movimiento Mama Chi, y exigía acciones políticas. Ninguno de estos grupos fue capaz de reunir un gran número de seguidores de forma independiente. Los líderes de algunos de ellos pronto formaron una coalición y comenzaron a infiltrarse en el movimiento Mama Chi. La coalición seguía siendo inestable porque nadie quería renunciar al poder y subordinarse. Sin embargo, a estos jóvenes aspirantes no les costó mucho conseguir puestos como cuadros en el movimiento Mama Chi, ya que representaban el nuevo orden. Al principio eran relativamente silenciosos; predicaban obedientemente el mensaje de Mama Chi. Otros fueron menos astutos y renegaron abiertamente de cualquier relación con el culto de Mama Chi. Estos últimos nunca han sido capaces de reunir más que un puñado de seguidores, aunque unos pocos continúan con sus esfuerzos.

Tras la muerte de la profetisa principal en 1964, las preocupaciones políticas pasaron a primer plano en las reuniones del culto Mama Chi. A principios de 1965, los asuntos de la salvación sobrenatural y la acción política se habían entremezclado irremediablemente. Las reuniones del culto, que supuestamente se celebraban para que los predicadores pudieran predicar el mensaje de Dios al pueblo, pasaron a estar dominadas por los aspirantes a políticos, que llamaban a la acción política y sólo hablaban de boquilla de la religión. En ese momento, algunas personas, que habían sido devotas de la religión pero que se preocupaban poco por lo que consideraban propuestas inútiles para obtener concesiones del gobierno nacional, se estaban desilusionando.

¹ N. del T.: Ver https://es.wikipedia.org/wiki/Culto_cargo y https://en.wikipedia.org/wiki/Cargo_cult

En 1965, los líderes del movimiento Mama Chi de la provincia de Chiriquí, de orientación política, establecieron un “rey” títere de todos los guaymíes, un hombre que no destacaba por su inteligencia. Al menos un pretendiente de otra parte de Chiriquí intentó reunir sus propios seguidores. No sé cómo vieron esta acción los guaymíes de Bocas del Toro y de otros lugares. Los guaymí diseñaron y produjeron una bandera, y un pequeño grupo de literatos comenzó a redactar una constitución. Se rumorea, sin fundamento, que un abogado latino de David les ayudó en esta tarea.

Se hizo un esfuerzo silencioso pero decidido para usurpar la autoridad de los corregidores. Aunque la mayoría de los corregidores simpatizaban con el movimiento, se negaron a abandonar sus puestos hasta que los líderes del nuevo orden recibieran el reconocimiento del gobierno, algo que no ha ocurrido. Los líderes tradicionales que no ocupaban puestos oficiales como corregidores se mostraban algo ambivalentes, pero tendían a ponerse del lado de los corregidores. Se estaba desarrollando una lucha por el poder entre el viejo y el nuevo orden, que amenazaba con destruir el nuevo espíritu de unidad que se había inculcado en el pueblo. Su resultado sigue siendo incierto, pero en 1970 el cisma parecía estar a la orden del día.

Hasta la fecha, ni los grupos políticos que se alinearon con Mama Chi ni los que se mantuvieron al margen han conseguido mucho, ni han recibido reconocimiento o concesiones del gobierno nacional.

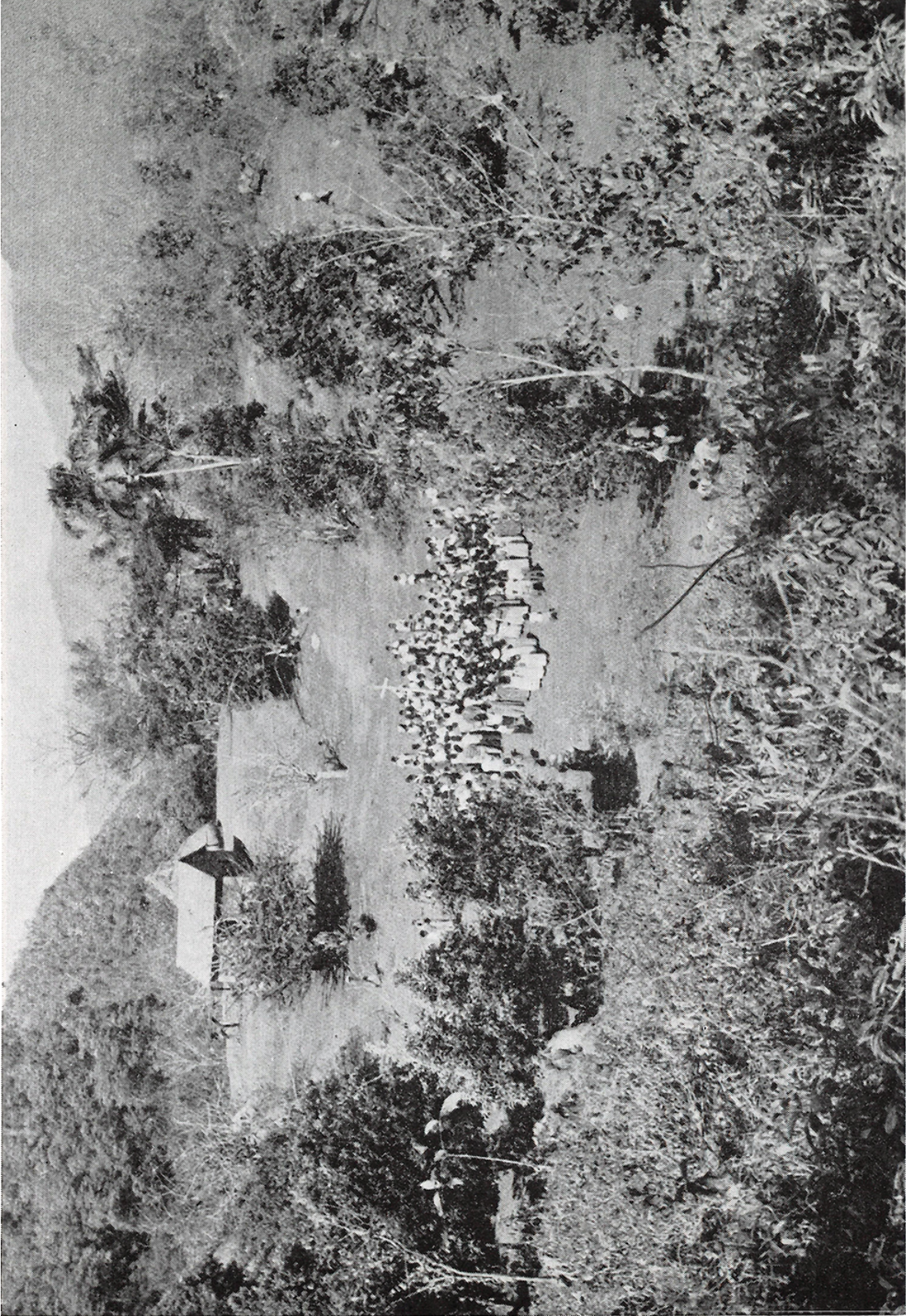
El objetivo subyacente, aunque no expresado, del movimiento Mama Chi parece ser el de proporcionar identidad a los guaymí frente al mundo exterior. Aunque la orientación del movimiento pasó de ser religiosa a ser política, con énfasis en lograr la autonomía política, por muy irreal que sea, sigue siendo un claro indicio de que este objetivo sigue presente.

En septiembre de 1966, el período de cinco años que Mama Chi había especificado como tiempo de prueba llegó a su fin. Los guaymí no sufrieron una gran catástrofe, pero tampoco fueron bendecidos con una inusual buena fortuna.

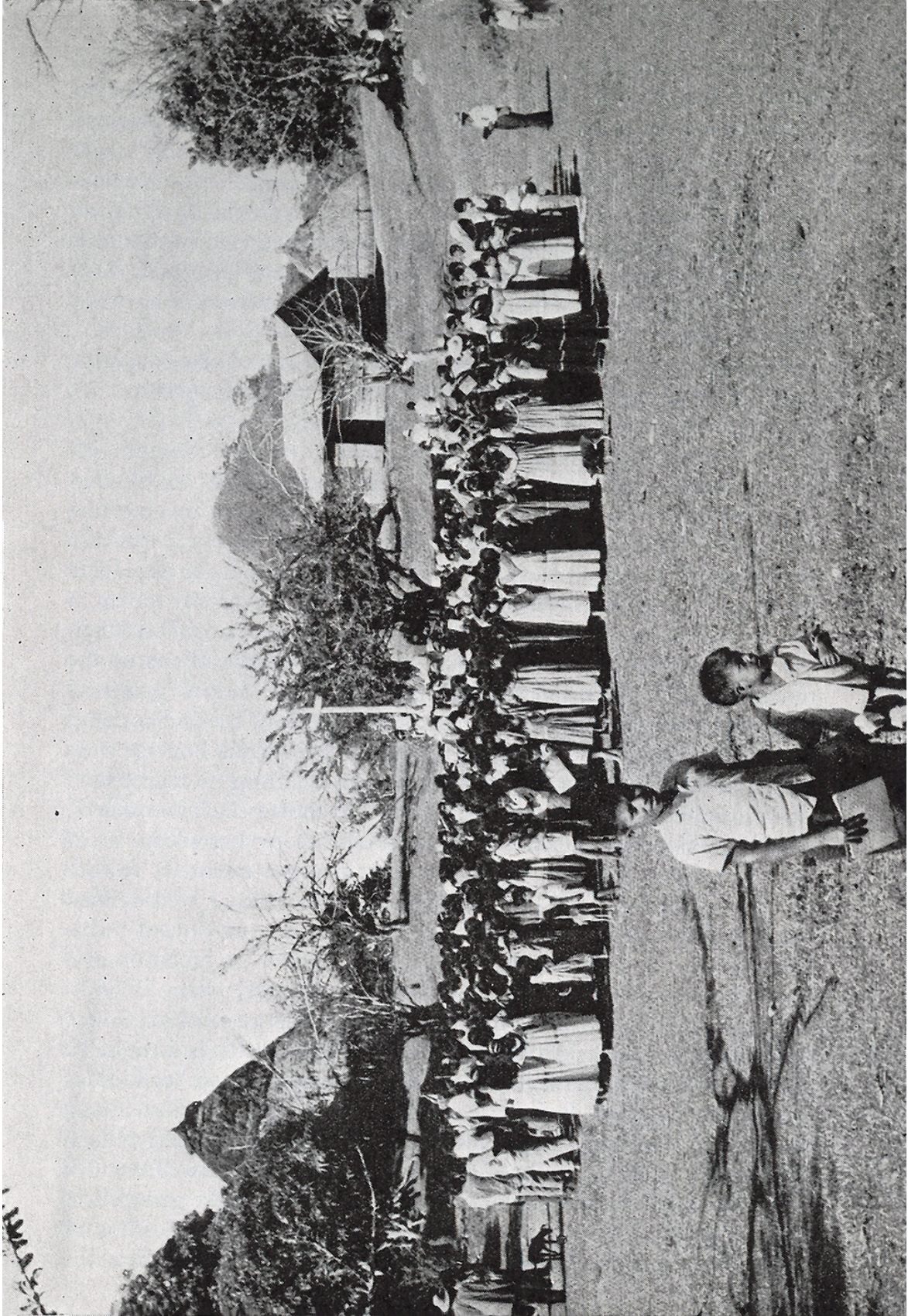
En 1970 parece que se ha reanudado una orientación predominantemente religiosa y se han añadido al movimiento los rasgos de culto de carga antes mencionados, presumiblemente debido a la falta de logros espectaculares por parte de los aspirantes a activistas políticos. El movimiento en sí continúa, implacable en sus aspiraciones e infructuoso en su cumplimiento. Podría ser el precursor de una importante reorientación estructural de la sociedad guaymí.



Láminas 25a-d. Escenas de una reunión de Mama Chi, Cerro Otoc, marzo de 1965.







Página intencionalmente en blanco

RESUMEN INTERPRETATIVO



os guaymí llevan más de 400 años en contacto con la cultura europea. Poco se sabe de los guaymí de la época anterior al contacto, o de lo que les ocurrió durante los dos primeros años después del contacto. Es probable que el exterminio y la desintegración de las poblaciones nativas que se produjo en gran parte de América Central durante este primer período afectara también a los guaymí. Los documentos de las dos expediciones de Espinosa (1873, 1892) proporcionan alguna información sobre la región de la Bahía de Parita y el este de Veraguas, pero no se conocen documentos que se refieran directamente a los habitantes de las montañas de Chiriquí.

El primer buen relato sobre los pueblos del occidente de Panamá es el de Fray Adrián, que vivió entre los guaymí entre 1622 y 1637. La conclusión que se puede extraer de la comparación de este relato y de otros más recientes (Franco 1882; Pinart 1885; Alphonse 1956; Johnson 1948b) con mis datos contemporáneos es que a principios del siglo XVII ya estaban presentes la mayoría de los rasgos que hoy caracterizan la estructura social ngawbe.

Desde principios del siglo XVII, la estructura de las relaciones sociales ngawbe ha representado una eficiente adaptación a la ecología de la cordillera de Chiriquí, con la agricultura de roza y quema como principal fuente de sustento. El patrón de asentamiento se caracteriza por la existencia de pequeños caseríos muy dispersos en el accidentado terreno. El pequeño tamaño de estos caseríos y su dispersión permiten normalmente a los hombres residir cerca de las parcelas que cultivan. Debido al ideal de virilocalidad postmarital, que se sigue en gran medida en la práctica, las aldeas suelen estar compuestas por varones emparentados patrilinealmente, sus esposas y sus hijos.

Mientras que el hogar individual es la unidad económica básica en las actividades productivas y de consumo diarias, grupos más grandes cooperan regularmente en la limpieza de la tierra, el deshierbe de los cultivos y, ocasionalmente, en la cosecha. El trabajo recíproco es un aspecto importante de la estructura de producción. Los grupos de trabajo recíproco están organizados y compuestos por hombres, aunque en la cosecha también pueden participar mujeres. Los grupos de trabajo suelen estar formados por varones con parentesco consanguíneo. La convivencia de varones emparentados en un mismo caserío es, por tanto, un factor que influye en la organización de estos grupos de trabajo, ya que estos varones emparentados y consanguíneos suelen constituir la mayoría de los participantes de un grupo. Los participantes adicionales se reclutan entre los propios afines.

El matrimonio sirve para establecer una alianza entre grupos de parientes que suelen ocupar caseríos separados. El hombre tiene derecho a pedir a sus cuñados y a sus yernos que le proporcionen mano de obra, e incluso comida en caso de necesidad; a su vez, tiene la obligación de trabajar para ellos cuando se lo pidan. El matrimonio por intercambio simétrico sirve para establecer un conjunto de derechos y obligaciones mutuas entre los varones de dos grupos familiares.

La tierra es de propiedad colectiva del grupo de parientes, y su uso suele estar regulado por el varón residente de mayor edad. Sin embargo, los derechos de uso se heredan bilateralmente. Esto proporciona a un hombre al menos dos alternativas a la hora de buscar tierras para cultivar. Si, por ejemplo, los parientes de su padre no tienen tierras disponibles, un hombre puede intentar ejercer su derecho a cultivar las tierras que pertenecen a los parientes de su madre.

La distribución de los excedentes entre los parientes es un aspecto importante de la estructura del consumo. Todo visitante de un hogar recibe siempre al menos una pequeña cantidad de alimentos, ya sea para su consumo inmediato o para llevársela, pero hay que recordar que tradicionalmente un hogar sólo era visitado por parientes. Las visitas de personas sin parentesco eran extremadamente raras. El limosneo formal sirve para distribuir alimentos a gran escala entre los parientes necesitados. Bienes como pistolas, hachas, calderas grandes, etc., aunque son propiedad de individuos o familias, se dan prestados libremente por los parientes que residen en la misma aldea, y a veces por individuos emparentados de otras aldeas.

Las breves observaciones anteriores y todos los detalles presentados en los capítulos precedentes apuntan al hecho de que la estructura social ngawbe está adaptada a una economía no monetaria con una base de agricultura *swidden*. Los relatos anteriores, aunque breves y a menudo vagos, sugieren no obstante que muchos de los rasgos estructurales de la sociedad ngawbe han permanecido estables durante un considerable periodo de tiempo. Los datos que he podido reunir me llevan a sugerir que no se ha producido ninguna reorientación estructural importante entre los ngawbe desde principios del siglo XVII. Sin duda, sería necesario disponer de más pruebas, pero, en cualquier caso, ninguna de ellas permite refutar esta afirmación.

Una serie de factores han contribuido a la estabilidad de la sociedad ngawbe; aunque es difícil evaluar la importancia relativa de los mismos, hay un factor que parece tener una importancia fundamental. Este factor es la relación entre la estructura social y la principal fuente de sustento. Otros estudios (por ejemplo, Murphy y Steward 1956; Murphy 1960) han demostrado que cuando se produce un cambio importante en la base productiva de una sociedad, generalmente se producen transformaciones en la estructura social. Los ngawbe representan la otra cara de la misma moneda. No han sufrido un cambio importante en su base productiva; en consecuencia, no se ha producido una reorientación de la estructura social.

A pesar de la creciente participación en la economía monetaria, la dependencia económica de las instituciones externas se ha mantenido subordinada. Los ngawbe han seguido dependiendo principalmente de la agricultura de subsistencia. La introducción temprana de herramientas metálicas aumentó la eficiencia con la que se podía llevar a cabo la agricultura de barbecho, pero no representó un cambio importante en los medios de producción.

Murphy (1960) ha argumentado que entre los Mundurucú un cambio primero en el propósito de la producción (procesar la yuca dulce para la venta en lugar de exclusivamente para el consumo doméstico), y más tarde un cambio en la propia actividad productiva central (del procesamiento de la yuca dulce a la recolección del caucho), fomentado por las demandas de la creciente dependencia de

una economía de mercado, trajo consigo transformaciones en la estructura de la esa sociedad. Su tesis está bien documentada y es bastante convincente. Sin embargo, yo sugiero que la estructura social ngawbe ha permanecido relativamente estable durante más de 300 años, en gran medida porque no ha habido ningún cambio importante ni en los principales productos que se producen ni en el propósito para el que se producen. La participación en la economía de mercado sólo está empezando a tener un efecto en la estructura social ngawbe. Nótese que no estoy argumentando que la sociedad ngawbe haya permanecido absolutamente estática durante más de 300 años, sino únicamente que no se ha producido una reorientación estructural importante. Pero incluso si se acepta la hipótesis, sigue siendo posible, e incluso razonable, preguntarse por qué la propia economía no ha experimentado un cambio importante ante la participación externa.

La colonización europea del occidente de Panamá ha sido relativamente escasa, desde el contacto español hasta el presente. Los europeos no se han asentado en la zona montañosa ocupada por los ngawbe porque estas tierras agrícolaemente marginales eran mucho menos atractivas que las sabanas costeras. Por ello, el contacto nunca ha sido muy intenso. Los indígenas que ocupaban las llanuras costeras de Chiriquí y Veraguas y otros que optaron por vivir en los poblados establecidos por los frailes españoles fueron sometidos a un contacto constante e intenso y poco a poco se fueron asimilando, cultural y biológicamente, con los colonos del Viejo Mundo. El resultado fue la actual cultura campesina del occidente de Panamá. Los habitantes de la montaña no se vieron afectados por este proceso.

La naturaleza dispersa de los asentamientos guaymí ha sido un factor que ha estructurado la respuesta al contacto cultural. Familias y caseríos individuales, más que regiones enteras, han sido influenciados en diferentes grados. En la actualidad es posible encontrar individuos en caseríos cercanos a pequeños pueblos panameños como San Félix que hablan poco o nada de español, nunca han trabajado en los ranchos y plantaciones bananeras, y rara vez hacen viajes a la ciudad. Por otro lado, hay individuos en algunos de los caseríos más remotos que hablan español con fluidez, han tenido educación primaria, trabajan anualmente en las bananeras y hacen viajes frecuentes a los pequeños pueblos e incluso a la capital de la provincia, David. En general, sin embargo, se puede decir que las personas que viven más cerca de los pueblos han sido influenciadas en mayor medida que las de las zonas más aisladas. En lo que se refiere a la zona guaymí en su conjunto, los guaymí de Veraguas han sido los más influenciados, los de Bocas del Toro han permanecido más aislados y menos influenciados, y los de Chiriquí son intermedios. Sin embargo, los indígenas de estas tres provincias siguen siendo indudablemente guaymí. Todos hablan una u otra de las lenguas guaymí, ngawbere y murire, y todos están mucho más orientados hacia lo guaymí que hacia las normas sociales latinas, independientemente de su participación en la sociedad latina.

Los habitantes de la zona montañosa, y los que les siguieron hasta allí para evitar la dominación española, siguieron un código de exclusión de su sociedad a aquellos indígenas que optaban por vivir entre los latinos o adoptaban formas de vida latinas. Esta exclusión social manifiesta contribuyó a la autonomía de la sociedad guaymí.

El proselitismo de los frailes españoles tuvo algún efecto en los guaymí que viven en las montañas, como lo demuestra el hecho de que en la actualidad la mayoría de ellos se declaran católicos. En general, sin embargo, la evangelización católica fue esporádica e ineficaz, y había cesado por completo en la segunda década del siglo XIX. Los intentos más recientes de las sectas protestantes también destacan por su falta de éxito. La conversión religiosa ha sido a menudo decisiva para alterar las normas de comportamiento y generalmente implica algunas transformaciones en la estructura social. La conversión a la economía de mercado ha ido a menudo de la mano de la conversión al cristianismo. Por lo tanto, se puede argumentar que la ineficacia de la evangelización entre los guaymíes que viven en las montañas es otro factor que contribuyó a la estabilidad del sistema socioeconómico nativo de ngawbe.

Hasta la finalización en la década de 1930 de la Carretera Panamericana que conectaba la ciudad de Panamá con David, todo el occidente panameño estuvo aislado. La provincia atlántica de Bocas del Toro aún carece de una carretera que la conecte con otras provincias. En la actualidad, en el territorio guaymí no existen instalaciones modernas de transporte y comunicación. Este aislamiento geográfico, especialmente antes de la década de 1930, limitaba gravemente el acceso de los guaymí a los centros de mercado y a las fuentes de ingresos en efectivo, lo que contribuía a que siguieran dependiendo de la agricultura de subsistencia.

Incluso hoy, menos de la mitad de los guaymíes son bilingües y menos del 10% saben leer y escribir. Hasta mediados del siglo XX no había escuelas en el territorio guaymí. Los guaymí que obtuvieron alguna educación formal la obtuvieron viviendo con familias latinas en los pueblos limítrofes al territorio indígena. La falta de instalaciones educativas es, pues, otro factor que ha servido para aislar a los guaymí.

Se puede afirmar que el gobierno panameño nunca ha tenido una política clara para los guaymí. Incluso después de que el territorio guaymí fuera designado legalmente como zona indígena a principios de la década de 1950, el gobierno continuó con una línea de acción (o inacción) no intervencionista. Para bien o para mal, los guaymí no han sido objeto de programas gubernamentales; del mismo modo, rara vez han recibido ayuda alguna.

La década de 1930 marcó el inicio de los cambios en la estructura económica del occidente de Panamá, que en última instancia han servido para aumentar la dependencia ngawbe de las instituciones económicas externas. Se completó la Carretera Panamericana, y los pueblos a lo largo de la frontera del territorio ngawbe se unieron a ella mediante caminos de acceso. Las oportunidades para que los ngawbe vendieran ganado y productos agrícolas aumentaron considerablemente, y muchos comenzaron a aprovecharlas. La Chiriquí Land Company abrió sus plantaciones de banano en Puerto Armuelles, y un gran número de ngawbe fueron empleados como jornaleros. Las fincas de café de propiedad privada en los alrededores de Boquete se expandieron, proporcionando oportunidades adicionales de trabajo asalariado.

Estos cambios dieron lugar a la intensificación de lo que anteriormente había sido un compromiso extremadamente marginal con la economía de mercado. El ritmo del cambio de los ngawbe de una

economía no monetaria a una basada en el efectivo se aceleró, y el proceso parece irreversible. A medida que los ingresos en efectivo de los ngawbe aumentaban como resultado de estas nuevas oportunidades, también aumentaban sus necesidades de los artículos que el efectivo podía comprar. Para el sector de bajos ingresos en cualquier sistema capitalista, la necesidad de efectivo parece estar siempre un paso o dos adelante de la oferta. Los ngawbe no han escapado a los efectos de este fenómeno. Pronto descubrieron que los bienes de lujo de ayer se habían convertido repentinamente en las necesidades de hoy.

Johnson (1948b:244) cuenta que, a principios de los años 30, cuando visitó a los guaymí, éstos aún no entendían el uso del dinero en efectivo. La situación había cambiado considerablemente en la década de 1960. No sólo todos los hombres adultos ngawbe entendían el uso del dinero en efectivo, sino que muchos calculaban las transacciones entre ellos en términos de equivalentes de efectivo. Así, la mayor participación en la economía de mercado no dejó de afectar a los conceptos y valores ngawbe.

La base productiva de la economía ngawbe se ha ampliado para dar cabida a la creciente dependencia del dinero en efectivo, principalmente a través de la cada vez mayor venta de ganado, productos agrícolas y trabajo a cambio de un salario. Aunque la agricultura de barbecho sigue siendo la principal actividad productiva de los ngawbe, ahora se puede percibir el comienzo de un cambio de énfasis, ya que la dependencia de la economía de mercado exige cada vez más tiempo del hombre.

La necesidad de dinero en efectivo ha dado lugar a la venta de productos agrícolas que antes se distribuían entre los parientes necesitados. Esto ha tendido a generar antagonismo dentro de los grupos de parientes y a poner en peligro todo el sistema de distribución de bienes basado en el parentesco. La venta de cosechas también amenaza la continuidad del trabajo de intercambio. Aunque este trabajo se realiza de forma recíproca, los ngawbe consideran que la distribución del excedente entre los parientes es un beneficio inherente a este tipo de trabajo. Cuando se venden las cosechas, un solo hombre y su familia obtienen los beneficios que se considera que pertenecen a muchos. Como resultado, se desarrolla una resistencia a participar en grupos de trabajo cooperativo.

El aumento de la importancia de la ganadería ha dado lugar a un extenso cercado de las tierras de propiedad colectiva. Esta división de la tierra, junto con una mayor familiaridad con los conceptos latinos de tenencia de la tierra y los cambios en la estructura económica general, ha llevado a la aparición entre los ngawbe de lo que para ellos es un nuevo concepto de propiedad de la tierra: la propiedad privada. En el año 1965, todavía no existían explotaciones privadas entre los ngawbe del distrito de San Félix, pero esto no se debía a que nadie hubiera intentado establecerlas. Hasta ahora los corregidores nativos se han pronunciado en contra de tales intentos, pero la existencia del concepto de propiedad privada en sí ha tendido a socavar aún más la ya debilitada solidaridad del grupo de parientes.

En lo que respecta a la residencia, los datos presentados no muestran una disminución significativa de la virilocalidad postmarital. Sin embargo, la creciente dependencia del dinero en efectivo puede acabar provocando un cambio en las prácticas de residencia, como ha ocurrido en otras sociedades (Murphy y Steward, 1956); pero el resultado es difícil de predecir debido a la multitud de factores que

intervienen. Si, por ejemplo, los hombres ngawbe aumentan en gran medida su compromiso con el trabajo asalariado, si la tierra sigue siendo de propiedad colectiva de los grupos de parientes y si la agricultura de subsistencia sigue siendo una importante fuente de sustento, es probable que el trabajo agrícola sea cada vez más responsabilidad de las mujeres. Si esto ocurriera, la cooperación de las mujeres sería entonces más importante que la de los hombres, y una transformación del aspecto de la residencia de la estructura social de la virilocalidad a la uxrilocalidad representaría una adaptación razonable a este nuevo estado de cosas. Si, por otro lado, lo que parece ser una tendencia general hacia una mayor independencia económica del hogar individual continúa a medida que los ingresos en efectivo siguen aumentando en importancia, y si la propiedad privada de bienes inmuebles se convierte en una realidad general, entonces la residencia puede llegar a ser predominantemente neolocal.

Se podría especular indefinidamente sobre el tipo de cambios que podría experimentar la sociedad ngawbe. Lo que es evidente es que su dependencia de la economía de mercado está poniendo a prueba la estructura social tradicional en varios puntos, haciendo que los cambios fundamentales parezcan inminentes. Como Murphy (1960:4) ha expresado de modo tan acertado que, “fundamentalmente lo que ha ocurrido es la atracción de un pueblo sencillo por los objetos nuevos, relucientes y eminentemente útiles ofrecidos por la civilización occidental, y su dependencia final de estos artículos”. Como en el caso de los mundurucú, también en el de los ngawbe son los medios para obtener estos objetos, más que los objetos en sí, los que acabarán por alterar la naturaleza de la estructura social ngawbe.

Los ngawbe dependen ahora de instituciones económicas externas hasta el punto de ser vulnerables a las fluctuaciones de la economía de mercado. En 1961, la Chiriquí Land Company mecanizó muchas de las operaciones en sus plantaciones bananeras de Puerto Armuelles. Muchas de las tareas habían sido realizadas anteriormente por trabajadores ngawbe. Ese mismo año hubo un intento parcialmente exitoso de establecer un sindicato entre los jornaleros, tanto ngawbe como latinos, de las plantaciones de la CLC. Una de las primeras reivindicaciones del sindicato fue que la empresa dejara de contratar a personas que sólo trabajaban dos o tres meses y luego se marchaban. La empresa accedió a esta demanda. Los períodos cortos habían sido la pauta de trabajo para los ngawbe, y muchos sufrieron con la nueva política. Algunos no querían dejar a sus familias durante uno o dos años, y otros no veían claro que tuvieran que abandonar la agricultura para trabajar permanentemente en las plantaciones. Antes de 1961, la CLC empleaba a más de 2,000 ngawbe al año. Desde entonces, el número de trabajadores jornaleros ngawbe en las plantaciones de CLC Armuelles ha descendido a menos de 300 al año, como consecuencia de la mecanización y de la nueva política de contratación. ¿Qué pasó con los que dejaron de trabajar para la empresa? La mayoría regresó a las montañas y trató de retomar la agricultura de subsistencia a tiempo completo. Pero esto creó problemas porque la escasez de tierras locales ya estaba presente como resultado de la presión demográfica, y, así, la crisis económica se agravó.

Probablemente no sea una mera coincidencia que el movimiento Mama Chi surgiera en septiembre de 1961. Puede ser que una multitud de causas subyacentes culminaron en la aparición del culto, pero la crisis económica de 1961 parece haber sido una causa precipitante. El propio movimiento puede interpretarse como una señal de que la reorientación estructural de la sociedad ngawbe está cerca. A

este respecto, el curso que ha seguido el movimiento es esclarecedor. Al principio, el movimiento estaba controlado por el elemento más conservador de la sociedad ngawbe –los chamanes– quienes abogaban por la retirada total de todo contacto con la sociedad latina y el retorno al antiguo modo de vida. Los ngawbe pronto se dieron cuenta de que era imposible seguir esta línea de acción. El movimiento pasó a estar dominado por hombres más jóvenes, algunos de los cuales tenían experiencia y educación en el mundo exterior. Los guaymí veían en la unificación política y en la eventual negociación con el gobierno panameño como la solución a sus problemas sociales y económicos. Este fue el curso de acción del movimiento en 1965.

A mediados de la década de 1960, la dependencia ngawbe de una economía monetaria había llegado a un punto en el que la adaptación activa era inevitable. La sociedad ngawbe parecía estar al borde de una gran transformación.


APÉNDICE


BREVES SEMBLANZAS PERSONALES DE LOS PRINCIPALES INFORMANTES

Renaldo es un hombre de aproximadamente cuarenta años. Tiene dos esposas que no son hermanas. Anteriormente tenía otra esposa que era hermana de una de sus actuales esposas, pero murió de tuberculosis en 1961. En su casa viven nueve personas de forma permanente: El propio Renaldo, su madre, sus dos esposas, sus dos hijas y sus tres hijos. Renaldo nació y se crió en el Cerro Mamita y aún vive allí en la casa que construyó su padre, aunque también tiene una casa en Cerro Otoe en la que vive durante parte del año cuando está cultivando tierras que pertenecen a los parientes de una de sus esposas. Es el hijo mayor de la más joven de las dos esposas de su padre. El padre de Renaldo era gobernador, balsero de renombre y hombre muy respetado. Renaldo, al igual que su padre, es inteligente, valiente y muestra buen juicio; parece seguir los pasos de su padre, cumpliendo su tercer mandato como corregidor. Pero incluso cuando no era corregidor, la gente lo buscaba para resolver disputas; todavía vienen personas de otros corregimientos e incluso de otros distritos para solicitar sus servicios como árbitro. Renaldo ha tenido experiencia considerable en el mundo exterior. Vivió en Las Lajas durante un año y luego en la ciudad de Panamá, aproximadamente por quince años. Durante sus últimos años en la ciudad de Panamá trabajó durante el día y fue a la escuela nocturna por su propia voluntad, logrando el equivalente a una educación de sexto grado. Regresó a Cerro Mamita en 1951, cuando murió su padre, y tuvo poco contacto con el mundo exterior durante catorce años, hasta 1965, cuando lo llevé a la ciudad de Panamá durante dos semanas. Conocí a Renaldo en 1958 cuando hice un viaje de diez días a las montañas de Chiriquí con un prospector minero yugoslavo. Trabajaba para nosotros en aquella época y, aunque nuestra relación fue breve, parece que me cogió cariño, ya que me dio una cálida bienvenida cuando volví en 1964. Como en el caso de todos los informantes, había lagunas en sus conocimientos. No conocía canciones ni cuentos populares, y sabía poco sobre chamanismo, prácticas de curación y ritos de pubertad. Pero aparte de esto, me proporcionó datos sobre una amplia variedad de temas. Estos temas incluían datos genealógicos, agricultura, ganadería, relaciones ngawbe-latino, el culto a Mama Chi, la lengua, la terminología de parentesco, la política y el liderazgo, la balsería, la chichería, la compra y venta en el pueblo, la compra y venta entre los ngawbe, las manufacturas domésticas, el trabajo cooperativo, los mecanismos de distribución, la evasión de la ley, los datos económicos generales, las costumbres relacionadas con el ciclo de vida (excepto los ritos de la pubertad), el matrimonio y la residencia, y la tenencia de la tierra y la herencia de bienes muebles e inmuebles.

Leandro es un hombre de aproximadamente cuarenta y cinco años. Actualmente es monógamo, aunque en el pasado practicó la poliginia. Ha tenido un total de cuatro esposas; su primera esposa le abandonó hace años, y las dos siguientes eran hermanas, ambas fallecidas hace unos años. Todos sus matrimonios han sido de intercambio. Cuando su primera esposa le dejó, Leandro recuperó a la hermana que había dado a cambio al hermano de la mujer. Los residentes permanentes en el hogar de Leandro son él mismo, su esposa y sus cuatro hijos y tres hijas. Nació y se crió en Cerro Mamita, pero reside uxori-localmente en Caracol debido a la escasez de tierras en

Cerro Mamita. Es el medio hermano de Renaldo y el hijo mayor de la esposa mayor de su padre. Ya fue corregidor en el pasado y se le pidió que volviera a serlo, pero se negó, diciendo que su familia es demasiado grande y que no tiene tiempo libre. No se le busca tanto para aconsejar y resolver disputas como a su hermanastro menor, Renaldo, pero es un hombre muy respetado. Está mínimamente alfabetizado, habla bien español y tiene una experiencia moderada en el mundo exterior. En el pasado trabajó ocasionalmente en ranchos de ganado y en las plantaciones bananeras, pero ya no lo hace. Conocí a Leandro en las mismas circunstancias que a Renaldo. Leandro me proporcionó datos sobre los mismos temas que Renaldo, excepto el material lingüístico. Además, era especialmente bueno relatando casos de delitos y disputas civiles y penales.

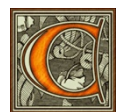
 ernando es un hombre de aproximadamente cincuenta años. Actualmente es monógamo, pero en el pasado practicó la poliginia. A lo largo de su vida ha tenido cuatro esposas; dos de ellas le abandonaron y una murió. Dos de los matrimonios fueron de intercambio y uno no. Nunca pude obtener información sobre la cuarta. Vive con su esposa y sus seis hijos y dos hijas. Nació en Cerro Mamita, pero durante los últimos dieciocho años ha residido neolocalmente en Quebrada Chácara y ha cultivado la tierra que le dio permiso para usar su buen amigo Benito de Quebrada Chácara. A veces sigue cultivando con sus hermanos en Cerro Mamita también. El padre de Fernando era monógamo, y Fernando es el mayor de cuatro hermanos y una hermana. Habla bien el español y sabe leer y escribir, pero no muy bien. Actualmente ejerce de corregidor y ya lo hizo una vez en el pasado. Se le respeta un poco, pero rara vez se le pide que resuelva disputas más allá de sus deberes como corregidor, ya que se sabe que es un hombre relativamente tímido e indeciso. Cuando debe resolver disputas como corregidor, se muestra vacilante, inseguro e incómodo en este papel. Normalmente consulta con sus parientes cercanos, especialmente con Renaldo y Leandro, antes de tomar decisiones. Parece que no quiere enemistarse con nadie. Habla con valentía y convicción cuando está entre sus parientes cercanos, pero no es un hombre de acción. Ha tenido una experiencia moderada en el mundo exterior. En el pasado trabajó ocasionalmente como asalariado temporal, especialmente durante la cosecha de café, pero ya no lo hace. Cuando era joven, vivió con una familia latina en Las Lajas durante cuatro o cinco años y asistió a la escuela primaria durante dos o tres años. Le gustan mucho las tradiciones de los ngawbe. Siempre parecía estar incómodo cuando estaba en la ciudad y cuando hablaba con los latinos. Renaldo y Leandro me presentaron a Fernando. Además de proporcionarme datos sobre muchos de los mismos temas que Renaldo, Fernando me dio historias de casos de disputas y un relato particularmente bueno de las prácticas funerarias y de las prácticas de curación por mordedura de serpiente, y me contó varios relatos populares.

 ancho tiene entre treinta y treinta y cinco años. En el pasado practicó la poliginia y estaba casado con dos hermanas, una de las cuales murió durante el tiempo que yo estuve allí. Dijo que había tenido relaciones a corto plazo con unas diez mujeres más a lo largo de su vida, pero que no consideraba que ninguna de ellas fuera su esposa. Consiguió a sus dos esposas sin intercambio por acuerdo con su padre. De mutuo acuerdo, tomó como esposa a una tercera hermana de sus esposas, pero este acuerdo duró poco tiempo. Su suegro se opuso y Pancho accedió a renunciar a la mujer porque no quería crear malos sentimientos en el hogar. Pancho vive en la misma casa con su suegro, sus dos esposas, la hermana de éstas y sus tres hijos y tres hijas. Durante la estación seca de 1965, Pancho estaba construyendo su propia casa cerca de la de su suegro. Nació en Cerro Mamita,

pero reside uxoriilmente en Hato Loro. Durante algunos años, sin embargo, cultiva en Cerro Mamita y lleva a su familia a vivir allí en la casa de su madre y su hermano, Augusto. Pancho es el hermano mayor de Fernando y el menor de cuatro hermanos y una hermana. Es un hombre común y corriente que no ha alcanzado ningún prestigio ni respeto notable en su sociedad. Nunca ha sido corregidor, ni se le busca para pedirle consejo o resolver disputas. Ha tenido una experiencia moderada en el mundo exterior. Trabajó algunos años en las plantaciones de la Chiriquí Land Company. Tuvo un par de años de estudios, está mínimamente alfabetizado y habla bien el español. Fernando me lo presentó. Pancho me proporcionó datos genealógicos y datos sobre el matrimonio, la residencia, las ceremonias funerarias, la agricultura, la ganadería, el parentesco, las relaciones ngawbe-latino, el culto a Mama Chi, la chichería, la compra y venta en el pueblo, el trabajo cooperativo, la evasión de parientes y datos económicos generales.



Diego es un hombre de aproximadamente sesenta años. Siempre ha sido monógamo, pero se ha casado dos veces. Su primera esposa la obtuvo a cambio de su hermana. Ella le dejó, pero no sé si recuperó a su hermana cuando esto ocurrió. Su segundo matrimonio no fue de intercambio. Hay diez personas que residen permanentemente en su casa: Diego, su esposa, su hijo soltero de diecinueve años, su hija casada de dieciocho años, un hijo pequeño y cinco hijas pequeñas. Diego nació en Cerro Flores, el caserío de los parientes de su padre, pero pasó la mayor parte de su infancia en Cerro Mamita. Ahora reside uxoriilmente en Cacicón, donde tiene su propia casa. A veces sigue cultivando tierras de los parientes de su madre en Cerro Mamita, y cuando lo hace, él y su familia viven en la casa de su madre y su hermano, Horacio. Diego es el mayor de tres hermanos y una hermana. Es un hombre muy querido, pero carente de prestigio. Rara vez se piden sus opiniones, nunca se le pide que arbitre en las disputas y, por lo que sé, nunca ha sido corregidor. Diego ha tenido una experiencia considerable en el mundo exterior. Vivió en el mundo exterior de forma intermitente durante unos quince años, de los cuales seis estuvo empleado en David como curtidor de pieles. Todavía va de vez en cuando a Boquete para trabajar como asalariado durante la cosecha de café. Es analfabeto pero habla español. Renaldo me lo presentó. Me proporcionó datos genealógicos e información sobre las prácticas matrimoniales y de residencia de la gente de Cacicón, el culto Mama Chi, el parentesco, la política y el liderazgo, las manufacturas caseras, la agricultura, el trabajo asalariado y las relaciones ngawbe-latino.



Clemente es un hombre de aproximadamente treinta y cinco años. Anteriormente tuvo cinco esposas, pero cuatro de ellas le abandonaron. Su actual esposa es la hermana de Renaldo, que recibió a cambio de su hermana (la primera esposa de Renaldo). Este intercambio fue arreglado por los padres de Renaldo y Clemente. En la casa de Clemente viven él mismo, su esposa, sus tres hijos (el mayor vive actualmente con una familia latina cerca de David) y dos hijas, un hermano casado con su esposa y dos hijos, y un hermano menor soltero. Clemente nació en Hato Pílon y ha seguido residiendo allí. Es hijo de un poliginista que se casó con tres hermanas. Su padre es un hombre tranquilo pero respetado. El propio Clemente es tranquilo y no ha alcanzado ningún grado notable de respeto o prestigio. Nunca ha sido corregidor, ni se le pide que arbitre disputas. Ha tenido una experiencia moderada en el mundo exterior, ya que pasó gran parte de su infancia en una finca de café en Boquete, donde fue criado de una familia latina. A pesar de su experiencia, es analfabeto y no habla bien el español. Todavía trabaja ocasionalmente como asalariado durante la cosecha de café, pero no

tan a menudo como cuando era joven. Renaldo me presentó a Clemente. Clemente me proporcionó datos sobre los mismos temas generales que Renaldo, excepto sobre lingüística, política y liderazgo. Además, proporcionó algunos relatos populares e información sobre la tenencia de los cultivos.

Página intencionalmente en blanco

GLOSARIO DE TÉRMINOS NGAWBE¹

balsería: ver *kerun*.

bodrerá: derivado del español *postrera*; una parcela de tierra que ha sido utilizada durante la siembra de la estación seca y que luego es quemada y reutilizada durante la siembra de la estación lluviosa.

burá: ciervo.

chuso: palo para cavar sin punta de metal.

huride: limosneo formalizado.

kabá: variedad de cangrejo de río de agua dulce.

kide: plantar, sembrar.

kindan: ardilla de árbol.

kirong: *Llaveia axin*, insecto escamoso productor de cera.

koa: palo para cavar con punta de metal.

kolosae: el paujil (un tipo de *cracidae*).

kerun: palo del juego de los guaymí; véase la descripción en las páginas 171-178.

knrá: pequeño miembro de la familia de los gatos, especie desconocida.

medegan: sembrar al voleo.

midia: un tipo de paloma.

mili: tapir.

monsoloro: un tipo de perdiz.

murá: animal pequeño de pelaje marrón rojizo. También se llama *guatusa* en español. Probablemente *Inga pachycarpa*.

ngidra: machete; cuchillo grande.

nugusó: variedad pequeña de cangrejo de río de agua dulce.

nyan: miembro de la familia de los roedores del tamaño de una liebre, especie desconocida.

olórobong: miembro pequeño de la familia de los gatos, especie desconocida.

rí: iguana.

ségwe: un tipo de perdiz.

suliá: término utilizado por los ngawbe para referirse a los panameños rurales que viven a su alrededor y, en general, a todos los panameños, excepto los negros. También significa cucaracha.

tegwe: miembro de la familia de los roedores, especie desconocida.

tíro: cerdo salvaje. jabalí.

ur: hacha.

udu: tipo de paloma.

uduan: un intercambio; un pago. El término se utiliza en referencia tanto a los intercambios económicos en general como a los intercambios de esposas.

¹ No se incluyen en este glosario: (a) los términos de parentesco; (b) los nombres de plantas cuyos equivalentes en inglés figuran en el cuadro 5

Página intencionalmente en blanco

BIBLIOGRAFÍA

Aberle, David F.

1966. *The Peyote Religion among the Navaho*. Aldine Publishing Co., Chicago.

Adams, Richard N.

1957. *Cultural Surveys of Panamá-Nicaragua-Guatemala-El Salvador-Honduras*. Pan American Sanitary Bureau, Regional Office of WHO, Washington, D.C.

Alba Carranza, Manuel Maria

1928. "Etnología y población histórica de Panamá," *Boletín de la Academia Panameña de la Historia*, Panamá, Vol. 1, No. 2.

1948. *Introducción al estudio de las lenguas indígenas de Panamá*. Imprenta Nacional, Panamá.

Alphonse, Ephraim S.

1956. *Guaymí Grammar and Dictionary with Some Ethnological Notes*. Bureau of American Ethnology, Bull. 162. Washington, D.C.

Araúz, Reina Torres de

1961. "La ceremonia de la pubertad femenina en dos culturas indígenas panameñas," *Tareas*, Año 1, No. 2, pp.63-71.

Archivo del Ayuntamiento (de la Ciudad de Panamá)

1945. "Censo del Departamento del Istmo de Panamá en el año de 1839," *Lotería*, No. 50. (Consultada del Archivo, Paquete No. 5, Legajo No. 36, Año 1839.) Panamá.

Arias, Ricardo

1945. "Historia de la Ganadería Vacuna en Panamá," *Lotería*, No. 50, pp. 20-24. Panamá.

Army Map Service, USARCARIB

1966. *Republic of Panamá, Special Map No. 2*, 1: 500,000.

Baloco, Alicia M. de, y Leticia Cerrud G.

1963. "Un ensayo histórico y etnológico de los Indios Guaymies." Thesis ms, Universidad de Panamá, Facultad de Filosofía, Letras y Educación.

Bell, Eleanor Yorke

1909. *The Republic of Panamá and Its People (with Special Reference to the Indians)*. Smithsonian Institution Annual Report of 1909, pp. 607-38. Washington, D.C.

Boeke, Julius H.

1953. *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*. International Secretariat, Institute of Pacific Relations, New York.

Boserup, Ester

1965. *The Conditions of Agricultural Growth*. Aldine Publishing Co., Chicago.

Candanedo, Cesar A.

1962. "Vida y costumbres de los Indios Guaymies," *Revista Lotería*, Vol. 7, No. 77, pp. 18-24. Panamá.

Carneiro, Robert L.

1960. "Slash-and-Burn Agriculture: A Closer Look at Its Implications for Settlement Patterns," en *Men and Cultures*, Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and

- Ethnological Sciences, September 1956, A. F. C. Wallace, ed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Castillero, Ernesto J.
 1948. "Chiriquí en el pasado," *Lotería*, No. 82, pp. 9-14. Panamá.
- Coclé Avanza*
 1955. "Ley de 12 de Septiembre de 1855 sobre division territorial," *Coclé Avanza*, edición extraordinaria dedicada al Primer Centenario de la Provincia de Coclé, p. 8. Editora La Nación, S.A., Panamá.
- Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
 1964. *Notes and Queries on Anthropology*, 6th edition, revised and rewritten. Routledge and Kegan Paul, Ltd., London.
- Conklin, H. C.
 1961. "The Study of Shifting Cultivation," *Current Anthropology*, Vol. 2, No. 1, pp. 27-61.
- Del Cid, Eduardo Jaime
 1964. "La educación de los Indios Guaymies de Panamá." Thesis ms, Universidad de Panamá, Facultad de Filosofía, Letras y Educación.
- De Josselin de Jong, J. P. B.
 1952. *Levi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage*. Ryksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.
- Dobyns, Henry F.
 1966. "Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate," *Current Anthropology*, Vol. 7, No. 4, pp. 395-417.
- Dozier, Edward
 1967. *The Kalinga of the Northern Luzon*. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Espinosa, Gaspar de
 1873. *Relación e proceso quel Licenciado Gaspar Espinosa, Alcalde Mayor, hizo en el viaje ... desde esta Cibdad de Panamá a las provincias de Paris e Nata, e a las otras provincias comarcanas*. Documentos Ineditos de Indias, Vol. 20. Madrid. (Account of the second expedition.)
 1892. *Relación hecha por Gaspar de Espinosa, Alcalde Mayor de Castilla de Oro, dada a Pedrarias de Avila, Lugar-Teniente General de aquellas provincias, de todo lo que sucedio en la entrada que hizo en ellas de orden de Pedrarias*. Documentos Inéditos de Colombia, Vol. 2. (Relato de la primera expedición.)
- Erasmus, Charles J.
 1956. "Culture Structure and Process: The Occurrence and Disappearance of Reciprocal Farm Labor," *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 12, pp. 444-69.
- Fergusson, Marcela, and Aura Santamaria A.
 1963. "Fenómenos de aculturación observables en los Indios Guaymies residentes en la Chiriquí Land Co." Thesis ms, Universidad de Panamá, Facultad de Filosofía, Letras y Educación.
- Festinger, Leon
 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Row, Peterson, New York.
- Firth, Raymond
 1963. *Elements of Social Organization*. Beacon Press, Boston.
- Fortes, Meyer
 1959. "Descent, Filiation and Affinity," *Man*, Vol. 59, Nos. 209, 331.

- Fosberg, F. R.
1945. "Principal Economic Plants of Tropical America," en *Plants and Plant Science in Latin America*, F. Verdoorn, ed., pp. 18-35. Chronica Botanica Co., Waltham, Mass.
- Franco, Fray Blas José
1882. *Noticias de los indios del departamento de Veraguas y vocabulario de los lenguas guaymí, norteco, sabanero, y dorasque*. Colección de lingüística y etnografía americanas, Vol. 4. A. L. Pinart, San Francisco.
- Freeman, J. D.
1960. "The Iban of Western Borneo," in *Social Structure in Southeast Asia*, G. P. Murdock, ed. Viking Fund Publications in Anthropology, No. 29. New York.
- Furnivall, John S.
1944. *Netherlands India: A Study of Plural Economy*. Macmillan & Co., New York.
- Gaceta Oficial (de Panamá)
1963. Ley No. 37 de 21 de Septiembre de 1962-Código Agrario de la República. *Gaceta* No. 14, p. 923. Panamá.
- Gordon, B. L.
1957. "A Domesticated, Wax-Producing, Scale Insect Kept by the Guaymí Indians of Panamá," *Ethnos*, Nos. 1 and 2. Stockholm.
- Guzman, Louis E.
1956. *Farming and Farmlands in Panamá*. University of Chicago, Department of Geography Research Papers, No. 44. Chicago.
- Hanke, Lewis
1951. *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of His Life and Writings*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Hogbin, Ian
1964. *A Guadalcanal Society: The Kaoka Speakers*. Case Studies in Cultural Anthropology. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Jaen, J.
1892. *Compendio de Geografía del Istmo de Panamá*. Panamá.
- Jijon y Caamano, Jacinto
1943. "Las lenguas del sur de Centro America y el norte y centro del oeste de Sud-America," in *El Ecuador Interandino y Occidental*, Vol. 3, pp. 390-661. Quito.
- Johnson, Frederick
1948a. "Central American Cultures: An Introduction," in *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., Vol. 4, pp. 43-70. Bureau of American Ethnology, Bull. 143. Washington, D.C.
1948b. "Caribbean Lowland Tribes: The Talamancan Division," in *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., Vol. 4, pp. 231-52. Bureau of American Ethnology, Bull. 143. Washington, D.C.
- Jouanen, José, S.J.
1948. "El Colegio de Panamá (Jesuitas)," *Lotería*, No. 85, pp. 17-24. Panamá.
- Kepner, Charles D.
1936. *Social Aspects of the Banana Industry*. Columbia University Press, New York.

- Kluckhohn, Clyde
 1939. "Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying the Acquisition of Culture by Individuals," *Man*, Vol. 39, pp. 98-103.
- Ladd, John
 1964. *Archaeological Investigations in the Parita and Santa Maria Zones of Panamá*. Bureau of American Ethnology, Bull. 193. Washington, D.C.
- Leach, E. R.
 1961. *Pul Eliya*. The University Press, Cambridge.
- Levi-Strauss, Claude
 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France, Paris.
 1963. *Structural Anthropology*. Basic Books, New York. (Translated from the French by Claire Jacobson and B. G. Schoepf.)
- Levy, Marion J., Jr.
 1952. *The Structure of Society*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Lombardo Vega, Abel
 1960. "Breve noticia del Guaymí," *Revista Lotería*, Vol. 5, No. 56, pp. 59-72. Panamá.
- Lothrop, Samuel K.
 1937. *Coclé: An Archaeological Study of Central Panamá, Part I*. Memoirs, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 7. Cambridge, Mass.
 1942. *Coclé: An Archaeological Study of Central Panamá, Part II*. Memoirs, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 8. Cambridge, Mass.
 1950. *Archaeology of Southern Veraguas*. Memoirs, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 9, No. 3. Cambridge, Mass.
- Mason, J. Alden
 1950. "The Languages of South American Indians," in *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, ed., Vol. 6, pp. 157-317. Bureau of American Ethnology, Bull. 143. Washington, D.C.
- Mendizabal de Cachafeiro, Nuvia, and Aracelli Zentner
 1964. "El mundo magico-religioso del Indio Guaymí." Thesis ms, Universidad de Panamá, Facultad de Filosofía, Letras, y Educación.
- Mercado Sousa, Elsa
 1959. *El hombre y la tierra en Panamá (siglo XVI)*. Seminario de Estudios Americanistas, Madrid.
- Merida, Pedro J.
 1963. "Vida y costumbres de los Indios Guaymíes de Veraguas," *Revista Lotería*, Vol. 8, No. 93, pp. 44-61. Panamá.
- Morales, Eusebio A.
 1948. "Chiriquí" (Documentos y discursos, Vol. 1, p. 93), *Lotería*, No. 82, p. 22. Panamá.
- Murdock, George P.
 1949. *Social Structure*. Macmillan & Co., New York.
- Murdock, George P., ed.
 1960. *Social Structure in Southeast Asia*. Viking Fund Publications in Anthropology, No. 29, New York.

- Murphy, Robert F.
1960. *Headhunter's Heritage*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Murphy, Robert F., and J. H. Steward
1956. "Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation," *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 4, No. 4, pp. 335-55.
- Needham, Rodney
1962. *Structure and Sentiment*. University of Chicago Press, Chicago.
- Nordenskiöld, Erland
1928. "Les indiens de l'Isthmus de Panamá," *La Géographié*, Vol. 50, pp. 299-319. Paris.
- Oficina del Censo de 1940
1948. "La Provincia de Chiriquí," *Lotería*, No. 82, pp. 14-25. Panamá.
- Panamá, República de
1930. *Censo Demográfico de 1930* (published in various years).
1940. *Censo de Población de 1940* (published in various years).
1950. *Censos Nacionales de 1950* (published in various years).
1960. *Censos Nacionales de 1960* (published in various years).
- Pehrson, Robert N.
1957. *The Bilateral Network of Social Relations in Kōnkämä Lapp District*. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Pub. No. 3. Bloomington.
- Peralta, M. M. de
1883. *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*. Madrid.
- Pereira, J. B.
1946. "También hay otros indios en el Istmo," *Lotería*, No. 63, pp. 23-24. Panamá.
- Pike, Kenneth
1947. *Phonemics*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Pinart, A. L.
1882. (See Franco, 1882.)
1885. "Chiriquí. Bocas del Toro-Valle Miranda," *Bulletin de la Societe de Geographie*, Ser. 7, Vol. 16, pp. 433-53. Paris.
1890. *Vocabulario Castellano-Dorasque, dialectos Chumulu, Gualaca y Changuina*. Petite Bibliotheque Americaine, No. 2. Paris.
1892. *Vocabulario Castellano-Guaymie, dialectos Move- Valiente, Norteño, y Guaymie-Penonomeño*. Petite Bibliotheque Americaine, No. 3. Paris.
1897. *Vocabulario Castellano-Guaymie, dialectos Murire-Buekueta, Muoi y Sabanero*. Petite Bibliotheque Americaine, No. 4. Paris.
- Pinzón, Francisco I. de
1946. "Indios de Cricamola y Península a Valiente," *Universidad*, Vol. 25 pp. 127-40. Panamá.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1930. "The Social Organization of the Australian Tribes," *Oceania*, Vol. 1.
1950. "Introduction," in *African Systems of Kinship and Marriage*, A. R. Radcliffe-Brown and C. D. Forde, eds., pp. 1-85. Oxford University Press.
1951. "Murngin Social Organization," *American Anthropologist*, Vol. 53, pp. 37-56.

- Requejo y Salcedo, Juan
 1908. *Relación histórica y geográfica de la Provincia de Panamá*. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América, Vol. 8. Madrid.
- Reverte C., Dr. José Manuel
 1963. "EI Indio Guaymí de Cricamola," *Revista Lotería*, Vol. 8, No. 87, pp. 70-96. Panamá.
- Rosenblat, Angel
 1954. *La población indígena y el mestizaje en América*. 2 vols. Editorial Nova, Buenos Aires.
- Rubio, Angel
 1956. "La situación actual del indígena en Panamá," *América indígena*, Vol. 16, No. 3. Mexico, D.F.
 1958. "Esquema antropogeográfico de Panamá," in *Miscellanea Paul Rivet*, Thirty-first International Congress of Americanists, Vol. 2, pp. 523-47. Mexico.
- Sahlins, M. D.
 1960. "Political Power and the Economy in Primitive Society," in *Essays in the Science of Culture*, G. Dole and R. Carneiro, eds., pp. 390-415. Thomas Y. Crowell Co., New York.
 1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3, pp. 285-303.
- Seemann, Berthold C.
 1853. *The Aborigines of the Isthmus of Panamá*. Transactions of the American Ethnological Society, Vol. 3, Pt. 1, pp. 173-82. New York.
- Smith, A. C., and J. M. Johnston
 1945. "A Phytogeographic Sketch of Latin America," in *Plants and Plant Science in Latin America*, F. Verdoorn, ed., pp. 11-18. Chronica Botanica Co., Waltham, Mass.
- Sosa, Juan B., and Enrique J. Arce
 1911 *Compendio de historia de Panamá*. Morales y Rodríguez, Panamá.
- Spicer, Edward H.
 1962. *Cycles of Conquest*. University of Arizona Press, Tucson.
- Spicer, Edward H., ed.
 1961. *Perspectives in American Indian Culture Change*. University of Chicago Press, Chicago.
- Steward, Julian H., ed.
 1967. *Contemporary Change in Traditional Societies*, Vol. 1. University of Illinois Press, Urbana.
- Stone, Doris
 1964. Personal letter of February 11, 1964.
- Stout, David B.
 1947. *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*. Viking Fund Publications in Anthropology, No. 9. New York.
- Ufeldre (Santo Tomás), Fray Adrián de
 1682. "Conquista de la Provincia del Guaymí ... ," *Tesoros verdaderos de las Indias*, Vol. 3, Chap. 1. N.A. Tunassio, Rome.
- Verdoorn, Frans, ed.
 1945. *Plants and Plant Science in Latin America*. Chronica Botanica Co., Waltham, Mass.

Wassen, S. Henri

1952. "Some Remarks on the Divisions of the Guaymí Indians," in *Indian Tribes of Aboriginal America*, Selected Papers of the Twenty-ninth International Congress of Americanists, Sol Tax, ed., pp. 271-80. University of Chicago Press, Chicago.

Wallace, A. F. C.

1956. "Revitalization Movements," *American Anthropologist*, Vol. 58, pp. 264-81.

Young, Philip D.

1965. "Nota sobre afinidades lingüísticas entre Bogotá y Guaymí Sabanero," *Hombre y cultura*, Vol. 1, No. 4, pp. 20-26. Panamá.
1968. "The Ngawbe: An Analysis of the Economy and Social Structure of the Western Guaymí of Panamá." Ph.D. dissertation, University of Illinois, Urbana. (University Microfilms, Ann Arbor, Mich.)
- 1970a. "A Structural Model of Ngawbe Marriage," *Ethnology*, Vol. 9, No. 1, pp. 85-95.
- 1970b. "Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society," *Ethnohistory* (in press).
- n.d. "A Formal Analysis of Ngawbe Kinship Terminology" (ms).