

CAPITULO II

LAS ECONOMIAS RURALES



Campeño santeño del distrito de Tonosí con semillas de tabaco.
Foto: Stanley Heckadon Moreno.

LOS NGAWBERE DE LA PENINSULA VALIENTE (1985)*

Keith Bletzer

Introducción

Los habitantes de la península Valiente son de descendencia **guaymí**. Lo que viven en la costa central y la Cordillera de Bocas del Toro así como los del oeste de Veraguas y el este de Chiriquí se auto-identifican como **ngawbere**. También usan el término **ngawbe**, que quiere decir "gente". El término **ngawbere** se refiere a los sentimientos que distinguen el ser humano de los otros seres en el universo, y la capacidad del ser humano a expresarlos mediante el lenguaje. El término **guaymí** proviene de un idioma ya extinto y quiere decir "hombre" es decir **indio** (Pinart 1887: 35). Este idioma extinto, según algunos autores (Pinart 1887:35, Alba 1928:18), es el muroi y fue la lengua matriz de los antepasados que hoy son denominados como **ngawbere**, **buglere**, y posiblemente otros grupos que ya no existen.

Orígenes Históricos

La prehistoria de Bocas del Toro es desconocida, debido a la escasez de información arqueológica de esta región. Hay un sólo estudio arqueológico que se llevó a cabo en Bocas del Toro, y este se realizó en la península Aguacate. La península Aguacate, que queda al lado oeste de la laguna de Chiriquí, fue poblada por una temporada entre 700-930 dC. La gente estableció unos cuatro o cinco asentamientos pequeños y dispersos, colocados en las colinas, y, según la evidencia cerámica, mantenían vínculos con otros asentamientos en

*Tomado de: Keith Bletzer. **Los ngawbere de la Península Valiente**. Instituto Nacional de Cultura. Dirección Nacional de Patrimonio Histórico. Panamá, 1985.

Chiriquí de donde posiblemente venían (Linares 1980a:303-305, 1980b: 116-117, 1980d:65-66). Dependían del cultivo de los tubérculos y los árboles frutales. A partir de 900 dC comenzaron a utilizar los recursos marinos, de los cuales provenía la mayor de su proteína (Linares 1980c:243). Es posible que existiesen asentamientos de este tipo en la península Valiente, que queda al lado este de la Laguna. Faltando estudios arqueológicos, este no es un dato verificado.

El primer europeo que vio la península Valiente fue Cristóbal Colón, en su cuarto viaje en octubre de 1502. Entrando en la laguna de Chiriquí después de haber costeado Honduras, Nicaragua y Costa Rica, pasó diez días aquí en exploración de la Laguna. Encontró gente en el archipiélago y también en tierra firme. En ambos lugares, la gente que encontró tenía canoas, señalando la costumbre de utilizar el ambiente costero tanto como el ambiente silvestre donde vivían. Lo que dice Fernando Colón del viaje de su abuelo (Andagoya 1865:6n; Morrison 1941:736-738; Reverte 1967:24-27), nos indica que la gente no vivía en la playa sino en los cerros y la serranía que rodeaba la laguna de Chiriquí. No hay información en los documentos del cuarto viaje que indique si entró en el área que hoy es la bahía Azul (al oeste de la península Valiente) o si vio gente en la península. Probablemente no pasaron cerca del norte de la costa peninsular porque al salir de la Laguna fue directamente a explorar la Isla Escudo de Veraguas.

No ha salido a la luz otro documento histórico que indique si los españoles carenaron o tocaron el suelo al norte de la península Valiente durante el periodo colonial. Pudiera ser que por tener la costa peninsular al norte, un mar bravo y al no contar con ríos navegables, los españoles no exploraron la península.

Diego de Nicuesa y parte de su expedición en 1510, cruzaron a pie, de un lado a otro, el sur de la península. No

lo tenían planeado, pero al tener problemas con sus navíos, tuvieron que abandonarlos y continuar por tierra (Anderson 1970:42-43). A la Isla de Escudo de Veraguas se le llamó por un tiempo Escudo de Nicuesa en honor de este explorador.

Manuel de Jesús Atencio (1891) con un pequeño grupo de personas en 1787 cruzó al sur de la península en compañía de guías indígenas. Lo que dice Atencio (1891:320-321) indica que vieron al archipiélago en la que identificaron como "La Bahía de Almirante". Los guías dijeron que no había nada

Los primeros habitantes de la península escogieron para sus residencias los cerros en el "interior" de la península. Prefirieron los que tenían quebradas grandes con afluentes.

En este siglo poblaron las colinas y los terrenos bajos que quedan cerca de la playa. Y aquí es donde hoy se encuentra la población ngawbere. Viven algunos en asentamientos medio-nucleados y otros dispersos.

Características Ecológicas

El bosque tropical húmedo (Af), es el ambiente en el que viven los **ngawbere** en la Península Valiente y en la costa de Bocas del Toro. La vegetación está compuesta de monte regenerado e incluye una serie de especies de plantas y árboles (Gordon 1969, 1982).

No hay distinción notable entre la época seca o la época lluviosa. La gente reconoce un período entre enero y abril en el que "hay menos lluvia". Es decir, siempre llueve en la provincia de Bocas del Toro, pero hay meses en los que llueve mucho más que en otros. La precipitación en la península reveló un promedio mensual de 2520,8 centímetros cúbicos, para el período que va entre el 1 de abril de 1982 al 31 de marzo de 1984 (ver cuadro 1).

La temperatura más baja es de 23-25 centígrados y la alta es de 28-30 centígrados (ver cuadro 2).

La gente en la península reconoce tres pequeños períodos (de dos a ocho días) cuando el mar se calma (**ko Kwe Kebe**). Usualmente ocurren estos períodos en los meses de enero, mayo y septiembre. Durante el resto del año, el mar suele estar bravo (**rió Kri**), aumentando a veces con vientos fuertes.

Hay una diferencia mayor entre la zona costera de la laguna de Chiriquí, y la de la península Valiente. El drenaje

en la vertiente de la serranía es a través de ríos grandes, pero en la península es a través de quebradas. No hay ríos navegables en la península. Esta diferencia está relacionada con la elevación. En la península hay colinas y cerros, pero en la costa de la laguna oeste es terreno plano. La elevación más alta al norte de la península Valiente es de 213 metros, y al sur de 102 metros (ver cuadro 3). En cambio, los planos, de las desembocaduras de los ríos Cricamola, Manantí y Guariviara (donde hoy hay población **ngawbere**) tienen terreno extensivamente bajo que se extiende unos kilómetros hasta el pie de la serranía. Esta diferencia les hace difícil la siembra del arroz en la península. Este grano sólo se produce en los terrenos bajos, al sur de la península y a los lados de las desembocaduras de los ríos que desembocan en la Laguna.

Los alimentos principales entre **ngawbere** de la península Valiente son los tubérculos y las frutas (igual que sus antepasados). Los tubérculos incluyen el ñame, yuca, otoi y taro (dashín). Las frutas están constituidas principalmente por las variedades del banano y plátano; también el pixbae, fruta de pan, coco, cacao, mango, naranja, guanábana, marañón, caña dulce y aguacate. La gente depende mayormente para su dieta de la producción del ñame, pixbae y banano, aumentada en ciertas áreas con yuca, taro, otoi, fruta de pan (o el arroz en las partes bajas al sur de la península). Muy poco se produce el maíz en la península.

La siembra y la cosecha comienzan en noviembre y diciembre, y suelen seguir hasta fines de mayo o abril. El pixbae no es sembrado cada año, ya que es de cultivo perenne. Lo cosechan dos veces al año, generalmente en febrero y septiembre. El banano y los tubérculos (con la excepción del ñame) pueden sembrarse durante todo el año. Así que la gente calcula como asegurar que tendrá alimentos para todo el año, en razón a la época en que siembra (ver cuadro 5).

Para la proteína, dependen de la pesca de la tortuga en los meses de mayo a julio, y de varias especies de pescado, durante todo el año. Pescan principalmente el carey y la tortuga blanca. Usan arpones en botes, o, a veces, redes que colocan en ciertas playas o fuera de las islas situadas alrededor de la Laguna e incluso Escudo de Veraguas. Son los productos marinos los que más proporcionan proteína en la dieta. Hay otras fuentes de proteínas que mínimamente aumentan la dieta. Estos incluyen la sardina, la langosta y los moluscos, entre otros productos marinos; los pájaros, mamíferos pequeños y el cangrejo entre los productos terrestres; y el ganado, puerco y gallina entre los animales domésticos.

Se aumenta la dieta con los productos comerciales como el arroz, la harina, el azúcar y el café.

Las labores agrícolas están constituidas por el corte del monte sin quemarlo (no hay época seca). Se siembra antes de la luna llena. Hombres y mujeres y aún los jóvenes ayudan igualmente con las tareas de la subsistencia. Todos pueden ayudar con la siembra y la cosecha del ñame. Los hombres se encargan de derribar los árboles después de sembrar una parcela nueva. Al cosechar, llevar los productos agrícolas a las casas en chácaras, que son hechas con hilos de nylon y a veces de la fibra tradicional la pita (**Kika Kosen: *Aechmae magdanea***).

El grupo que suele ir al monte está constituido por un hombre con su esposa, y los niños, o una mujer con su(s) hijo(s) o nieto(s), a veces las últimas van con sus respectivos hijos o nietos. La familia nuclear tiene pues la responsabilidad de la siembra y la cosecha y en ella se enfoca la circulación de los alimentos agrícolas ya cosechados.

Pescan de formas variadas. El modo principal es de ir en bote cerca a la playa o ir al mar afuera. Van dos, tres o cuatro hombres dependiendo del tamaño del bote. Llevan cuerda de

nylon con anzuelos y usan carnada (como pedazos de cangrejo, langosta o sardina) o jala pescado usando un anzuelo envuelto con hilo de nylon en colores. Cuando van a pescar la tortuga llevan lanzas con chuzos (arpones), hechas de madera (suromono o sabatali). También llevan cuerdas de nylon para pescar mientras que buscan la tortuga. Tiran con lanza la tortuga al subir a respirar. La pesca de ésta se hace mar afuera empleando botes con canaletes y con motor. Cada hombre lleva su propio equipaje (como cuerda de nylon, cuchillo, etc.); contribuye igualmente con la gasolina y recibe igual distribución de lo que se ha cogido.

También los hombres pescan en la playa. Lo común, sin embargo, es ver un grupito de muchachos pescando por la playa o las rocas. A veces, las muchachas o las mujeres en algunas comunidades de la península pescan por la playa y la bahía. A veces van a pescar en bote (cuando el mar en la bahía está calmado). Cuando hace buen tiempo, los jóvenes van a bucear, especialmente en las áreas donde hay corales. Buceando, consiguen langostas y cangrejos al mismo tiempo que chucean pescado. Las mujeres no bucean.

Las mujeres protagonizan otra forma de conseguir proteínas. Esta consiste en coger sardinas a través de sábanas. Forman un conjunto de dos, tres, cuatro o más personas. En cada equipo hay dos personas. Rodean un sitio en el agua cercano a la playa donde brincan las sardinas, y van achicando el círculo de mujeres con las sábanas en las cuales tienen las sardinas. Hacen uno o dos pasos por la playa, y de esa forma logran reunir las sardinas, después las distribuyen entre las que han participado en la actividad. A veces, algunos hombres participan con el fin de conseguir sardinas cuando tienen planeado ir mar afuera a pescar.

La preparación de la comida se lleva a cabo en las formas tradicionales. Aunque varias familias tienen platos, tazas, pailas, cucharas, cuchillos, etc., es la costumbre usar un fogón para cocinar. Se acomoda el fogón con tres palos gruesos que sirven para sostener la paila.

El modo más común de preparar la comida es hervirla. De esta forma se prepara el banano, el pixbae, la fruta de pan, o los tubérculos. La sal y el agua de coco se usan para brindar cierto sabor a la comida cotidiana. Existe un conjunto de comidas especiales que añaden a la dieta, entre las cuales la chicha, la mazamorra, el bollo y el refresco.

En las últimas décadas, el número de hombres que trabajan fuera ha aumentado. Casi cada familia en la península Valiente tiene un hombre, ya sea el marido, un hijo o yerno, que está trabajando fuera de la comunidad.

La mayoría de ellos participan en las labores de las bananeras, mientras que otros cumplen con los trabajos de maestros, ayudantes de salud roccadores, etc.; igualmente ejecutan otras labores en las ciudades o áreas rurales de la provincia. Después de un período que varía entre algunos meses a varios años, la mayoría vuelve a la comunidad y permanece en ésta. Durante las vacaciones, regresan a las comunidades a ayudar con el trabajo de la casa y, a veces los que trabajan en el área bananera, son visitados por sus familias en el área donde están trabajando.

Sin embargo, la gente sigue utilizando su ambiente para conseguir los materiales básicos para sus necesidades .

Organización social.

A través de la familia se organizan las actividades de trabajo en la sociedad **ngawbere**. La familia nuclear es la unidad principal para realizar las labores de subsistencia. La familia extendida (**ha mroko**) es la unidad dentro de la cual se determina la pertenencia de los terrenos. Los miembros de la familia extendida cercana, ayudan a la familia nuclear en el trabajo de la subsistencia, particularmente en el tiempo de la siembra. También ayuda la familia extendida lejana, pero con mucho menos frecuencia.

Son los miembros de la familia y de la casa los que asumen responsabilidad para cuidar al que está enfermo. En esas condiciones la subsistencia de éste al igual que su remedio corren por su cuenta.

Los términos clasificatorios para identificar los familiares usados en la península Valiente son iguales a los que recogió P. Young (1971) en su estudio de **ngwbere** en la provincia de Chiriquí, salvo dos excepciones. El conjunto de términos es basado considerando cuatro generaciones. Es decir, desde la perspectiva del individuo hay términos para llamar o hablar con los familiares de tres generaciones sobre o debajo del individuo. Después de tres generaciones la descendencia no constituye familia para el individuo, y no existen términos familiares. Desde la perspectiva analítica, la familia extendida ngawbere comienza con un individuo e incluye todos sus descendientes de tres generaciones para abajo, o sea, del individuo hasta sus bisnietos.

El sistema de usar la terminología clasificatoria es básicamente igual en ambas provincias. Los mismos términos son usados por ambos sexos, con la excepción de los términos referenciales para los suegros. No existen términos vocativos para hablar con los suegros. Esto indica la importancia y el respeto que deben caracterizar la relación entre los suegros y el yerno o la nuera en la sociedad **ngawbere**.

Es la costumbre que el hombre pase un período ayudando a la familia de la mujer al formarse la unión conyugal (**dwanane**). Este período no está bien definido en cuanto al plazo de tiempo. Las familias nucleares en la Península Valiente pasan más tiempo que antes en las casas o en los terrenos de los suegros (o sea, en residencia uxorilocal).

Existen el levirato, sororato, y la poligamia entre la población ngawbere en la península Valiente, así como en otras partes del territorio **ngawbere** (Torres de Iannello 1958; Reverte 1963; Young 1971).



Madre Guaymí, Tolé, Chiriquí, 1993. Foto: M. A. Guerra.

La otra clase de junta que ocurre en la península Valiente es la junta ceremonial. Se efectúa entre las familias principales de dos caseríos (o comunidades). Planean la junta ceremonial para cumplir, por ejemplo, un proyecto como limpiar el potrero u otra actividad que requiere muchas personas. Cada caserío tiene la responsabilidad de planear cuatro juntas y llevarlas a cabo en años alternos, o sea, un total de ocho juntas entre los dos caseríos.

Aspectos rituales

El complejo de ritos que se realizan en la península Valiente es de origen **ngawbere**. A veces incluyen elementos sincréticos en estos ritos. Hay tres clases de ritos.

La primera clase incluye los que se llevan a cabo en celebración de ciertos aspectos de las relaciones en la sociedad humana. El contraste entre la competencia y la cooperación en la sociedad humana es uno de estos aspectos (o tema). Incluidos en esta clase están la balsería (**Krun kite**), que dura cuatro días, y la junta ceremonial (**kuleka** en Chiriquí o **huntaire** en Bocas del Toro), cuya duración es un día. El rito organizado entre las familias principales debe llevar a cabo cuatro ritos, o, sea, un total de ocho ritos entre los dos caseríos. Estos ritos no requieren la orden del sukía para planear y llevarlos a cabo. Algunos autores incluyen la chichería en esta clase (Young y Bort 1977:4, 11) que puede durar uno a cuatro días. Este rito sí requiere la orden del sukía; para llevarlo a cabo.

Durante los últimos años la balsería ha sido prohibida por la religión **mama-tata** (también denominada **mama chi**). Pero todavía en algunas partes del territorio **ngawbere**, se efectúa (Miranda 1984-48). Esto no sucede en la Península Valiente. El énfasis en la balsería se observa más en la competencia. La relación **etebali** enfatiza la cooperación, y el tirar los palos manifiesta la competencia (Young 1978). La junta ceremonial continúa en varias partes del territorio **ngawbere**. Es un rito frecuente en la península Valiente. La

junta ceremonial utiliza los etabi en la estructura del rito pero enfatiza más la cooperación que la competencia. La chichería como la balsería, son ritos que han sido prohibidos por la religión **mama-tata**. A pesar de ello se llevan a cabo en algunas partes. La chichería es una celebración de la belleza representada en los procesos y los movimientos de la naturaleza, es un brindis a la naturaleza que da para la subsistencia del ser humano; y es una solicitud para que lo que es admirable en la naturaleza, ocurra en la sociedad humana.

Las juntas ceremoniales como ya se ha indicado, se llevan a cabo generalmente para la limpieza de potreros. Hasta cien o más hombres pueden participar. La organización de la junta ceremonial es la responsabilidad de las familias principales de dos caseríos. Para efectuarla, se toman turnos. Primeramente, a la familia A él toca el turno, después a la familia B. Entonces, vuelve a tocarle el turno a la familia A, después a la familia B, hasta que se lleve a cabo la serie de las ocho juntas.

Los ritos de iniciación son los que ocurren cuando llega un muchacho o una muchacha a la pubertad. En un rito que dura un período de cuatro días, ya sea para las muchachas (Torres de Araúz 1961:63-66) o para los muchachos (Alphonse 1956; 120; Cachafeiro y Zentner 1963: 74-77. El propósito de este rito es inculcar en los jóvenes las virtudes y valores **ngawbere**, dándose la oportunidad para que escuchen los consejos de personas mayores que tienen experiencia en la sociedad **ngawbere**. Este rito no se ha practicado durante las últimas décadas en la península Valiente. Algunos de los ancianos sin embargo, recuerdan su experiencia de haber pasado por el rito de iniciación.

La tercera clase de ritos incluye los ritos agrícolas y el rito de la vigilia. El rito agrícola se lleva a cabo para la cosecha de la primera siembra, y el de la vigilia cuando hay un problema de salud. Este problema puede afectar al ser humano, a los productos agrícolas o los animales domésti-

cos. Es la idea de que **la abundancia** que comienza con la primera siembra debe traer a la comunidad un período de bienestar, el cual es celebrado con el rito agrícola. Lo contrario está representado en la realización de la vigilia que se lleva a cabo cuando no hay bienestar sino cuando ha ocurrido un **problema de salud** (o sea una enfermedad). El hombre (o la mujer) que está enfermo no puede realizar sus trabajos agrícolas; tampoco el hombre no puede trabajar bien y la cosecha no rinde si las plantas están enfermas. Es el contraste entre el bienestar del ser humano y su interrelación con la naturaleza y el malestar debido a un problema de salud que no le permite trabajar o que no permite que rinda mucho de sus esfuerzos en el monte. Se requiere la orden del sukia para llevar a cabo los variados tipos del rito agrícola o de la vigilia.

El rito agrícola ocurre una sola vez, y la vigilia se lleva a cabo cuatro veces (sin mencionar el tipo que se efectúa una sola vez).

El rito agrícola puede durar una sola noche, pero la vigilia por costumbre dura cuatro o cinco noches (sin mencionar al otro que puede durar ocho noches). Durante los últimos años el rito agrícola se celebra muy poco en la península Valiente. En cambio, la vigilia en el área de la península y la costa de Bocas del Toro es un rito frecuente. El uso de las cruces, el bejuco especial, el nido de comején y el tomar el cacao en la vigilia ocurren del lado Pacífico (Cachafeiro y Zentner 1963: 42.70-72), tanto como en el lado Atlántico, que incluye la península Valiente.

La estructura de los varios ritos **ngawbere** está vinculada a su modo de pensar cómo es el universo, y cómo son los movimientos y las responsabilidades del ser humano en realizar su vida en el mundo. Se asume en este pensamiento que existe un balance entre los seres del universo uno con otro, y con los seres y la naturaleza. Cuando ocurre que se interrumpe este balance, se requiere un ajuste o una res-

puesta para que el ser humano afirme su intento de vivir en la armonía con el universo y para que marche bien lo que es la vida. Es un drama en que el ser humano participa y lucha para poder lograr y contrarrestar tanto como las fuerzas malas que aparezcan en los seres humanos. Estas pueden manifestarse en la forma de enfermedad en la conducta de un ser humano con otro en la comunidad.

Sistema médico

El sistema médico **ngawbere** en la península Valiente tiene su estructura, al igual que el sistema ritual en la historia oral **ngawbere**. El sukía (o sea el curandero-advino) y el curandero (o sea el curandero-herbero) están encargados de realizar las curaciones en la sociedad **ngawbere**, ya sea en el lado Pacífico (Cachafeiro y Zentner 1963: 62-69) o el lado Atlántico. Hay ciertas curaciones que sólo el sukía puede ordenar, como ya se ha indicado, por ejemplo, la vigilia. Ambos, el sukía y el curandero, mantienen conocimiento de la naturaleza discriminando entre lo que sirve o no, para la medicina.

La diferencia entre el curandero-advino (sukía) y el curandero-herbero es que se le atribuye al curandero-advino la autoridad para intervenir entre las fuerzas de la naturaleza y la sociedad humana. Estos dos personajes médicos han existido desde hace siglos. Fray Adrián de Ufeldre nos dice en sus documentos eclesiásticos que:

“...tienen dos médicos, que les curan con hierbas sus enfermedades y heridas, y para curarlos los llevan a lugares apartados del trato de la gente, no permitiendo que visite al enfermo ningún hombre o mujer, durante el tiempo de la enfermedad...” (Ufeldre 1962:83).

Además de indicar la presencia de dos clases de “curanderos,” Ufeldre menciona la costumbre del aislamiento del enfermo de la sociedad. Esta costumbre no ocurre en la península Valiente hoy en día, lo que se practica es el encerramiento. El encerramiento se efectúa en la casa para darle la oportunidad de recuperar su salud y fuerzas mientras recibe el tratamiento recomendado por el sukía (o el curandero) y las visitas de los familiares.

La medicina que más se usa en el sistema **ngawbere** es la medicina botánica. Ciertas plantas del bosque son utilizadas por la gente para combatir las enfermedades comunes y, para las enfermedades más serias, otras plantas en combinación con ciertos remedios rituales (por ejemplo, la vigilia). Tradicionalmente las curaciones con plantas medicinales tenían su canto especial. Durante los últimos años cantan con menos frecuencia durante las curaciones, al entregar las plantas o la medicina a la persona que pide la ayuda médica del sukía. En otras partes de la costa y en la serranía, los cantos todavía son utilizados en relación con la medicina y los ritos.

Las plantas empleadas para preparar la medicina son numerosas. Son plantas del bosque o monte; es decir, no son cultivadas. La medicina es usada principalmente para ingerir, sobre el cuerpo o lavar (rocear) la cara. En la mayoría de las preparaciones se prescribe machucar las plantas, y colarlas antes o después de cocinarlas. Las ramas, las hojas, las flores, las pepitas, la cáscara, los bejucos y las plantas enteras son las partes que se usan para preparar la medicina. La parte o las partes que se usa(n) depende del tipo de enfermedad y su severidad.

Por ser tan numerosas las plantas, según los sukías **ngawbere**, hay menos probabilidad de que se acabe este recurso como se están acabando (o se han acabado) algunos otros recursos silvestres en ciertas áreas de la península Valiente. Los recursos escasos, por ejemplo, incluyen la

especie de criollo usada para los postes (**urá: Minquartia guala**) y dos especies de penca-paja (huraka: **Manicaria saaccifera** y **huká: Oenacarpas panamanus**). Estos tres árboles son usados por la gente en la construcción de las viviendas. Es decir, se puede encontrar la mayoría de las medicinas botánicas que se requieren en la península Valiente, pero la gente tiene que viajar lejos para conseguir ciertos materiales utilizados en la construcción de las viviendas.

BIBLIOGRAFIA

- Alzpurúa, Armando
1960 "Sinopsis históricas de Bocas del Toro." **Revista Lotería** 5(56):86-98
- Alba, M. M.
1928 **Etnología y población histórica de Panamá**. República de Panamá. Imprenta Nacional.
- Alphonse, Ephraim J.
1956 **Guaymí Grammar and Dictionary, with Some Ethnological Notes**. Washington, DC: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin N°. 162.
- Andagoya, Pascual de
1965 **Narrative of the Proceedings of Pedrarias Davila in the Provinces of Tierra Firme or Castilla de Oro, and the Discovery of the South Sea and the Coast of Peru and Nicaragua**. Clements R. Markham, trad./ed. London: Hakluyt Society.
- Anderson, Charles L. G.
1970 **Life and Letters of Vasco Nuñez de Balboa: A History of the First Years of the Introduction of Christian Civilization on the Continent of America**. Westport, CN: Greenwood Press. (primeramente publicado en 1941).
- Atencio, Manuel de Jesús.
1891 **Exploración de las Playas de la Costa Norte de la Antigua Provincia de Veraguas**. En: **Colección de Documentos Inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia**: Sección Primaria, Geografía y Viajes, Tomo I: Costa Atlántica. Antonio B. Cuervo, ed. pp. 307-327. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos. (primeramente escrito en 1787).

- Cachafeiro, Nuvia Mendizabel de, y Aracelli Zentner
 1963-64 **El Mundo Mágico-Religioso del Indio Guaymí**,
 Tesis, Facultad de Filosofía, Letras y Educación, Universidad de
 Panamá.
- Gordon, Burton L.
 1969 **Antropogeography and Rainforest Ecology in Bocas
 del Toro Province, Panama**; Informe del estudio ONR contrato
 3656 (03), Department of Geography, University of California,
 Bekerley, California.
- 1982 **A Panama Forest and Shore: Natural History and
 Amerindian Culture in Bocas del Toro**. Pacific Grove, CA: Box-
 wood Press.
- Linares, Olga E.
 1980a **The Aguacate Sites in Bocas del Toro: Excavations
 and Stratigraphy**. EN: Adaptive Radiations in Prehistoric Panama.
 Olga F. Linares y Anthony J. Ranere, eds. pp 292-306. Cambridge,
 MA: Peabody Museum Monographs N°. 5
- 1980b **The Ceramic Record: Time and Place**. EN: *ibid.*, pp.
 81-117.
- 1980c **Conclusion**. EN: *ibid.*, pp. 233-247.
- 1980d **Ecology and Prehistory of the Aguacate Peninsula in
 Bocas del Toro**. EN: *ibid.*, pp. 57-66.
- Miranda, Guillermo Jiménez
 1984 **Ngobe: La Comarca Guaymí. República de Panamá**:
 Ediciones La Antigua. Morrison, Samuel Eliot
- 1941 **El Almirante de la Mar Océano: Vida de Cristóbal
 Colón**: Luis A. Arocena, ed. Buenos Aires: Librería Hachette S.A.
 Pinart, M. Alphonse.
- 1987 **Les indiens de L'état de Panamá**. *Revue d' Ethnograph-
 ie* 69(1):33-56.
- Reverte, José Manuel
 1963 "El Indio Guaymí de Cricamola". *Revista Lotería* 87:70-
 95.
- 1967 "Los indios Teribes de Panamá". República de Panamá: **La
 Estrella de Panamá**.
- Roberts, Orlando W.
 1827 **Narrative of the Voyages and Excursions on the East
 Coast and in the Interior of Central America**. Edinburgh:
 Constable and Company.
- Torres de Lanello, Reina
 1958 "Apuntes Etnográficos sobre los Indios Guaymíes".
Revista Lotería 3 (28): 57-68.

- Torres de Araúz, Reina
1961 "La Ceremonia de la Pubertad Femenina en Dos Culturas Indígenas Panameñas". **Revista Tareas** 2:63-69.
- Ufeldre, Fray Adrián de
1682 "Conquista de la Provincia del Guaymí, en el reino de Tierra Firme". EN: Tesoros Verdaderos de las Indias. (publicado en 1965 en **Hombres y Cultura** 1 (14): 72-121).
- Young, Philip D.
1971 **Ngawbe: Tradition and Change Among the Western Guaymí of Panama**. Urbana, University of Illinois Press.
- 1978 "Los Rituales Guaymies: Perspectivas Simbólicas Culturales". **Revista Patrimonio Histórico** 2 (1): 7-38.
- Young, Philip D., y John R. Bort
1977 **Etebali: La relación de hermandad Ritual entre los Guaymies**. Nota Técnica de la Fundación Inter- Americana de Alfabetización. Omar Serritella y Philip D. Young, trans.)publicado primeramente en 1976 en inglés).

SOBRE LA SUBSISTENCIA Y LA CACERIA EN HUERTAS EN CANGANDI, COMUNIDAD DE LOS INDIGENAS KUNAS

Jorge Ventocilla

Cangandi en la llanura.

La mayor parte del territorio Kuna tiene una topografía quebrada, surcada por ríos de poca longitud que bajan raudos de la cordillera de San Blas hacia la costa, y esta última no tiene grandes secciones planas. Lo que se conoce como la "Llanura de Mandinga", "Mauligandí" o simplemente como "Mauligandí" y dentro de la cual se localiza la comunidad de Cangandí, es una excepción en el patrón topográfico de la Comarca. Es Mandí la planicie más amplia de Kuna Yala y se ubica al extremo occidental de **dule nega** (Mapa 1). Con una elevación inferior a los 20 kms, la llanura se extiende sobre una superficie de 50 kilómetros cuadrados, y se inserta entre las montañas como una cuña plana de casi 9 km de largo. Su suave topografía y la generosidad de sus tierras agrícolas, han determinado el patrón de asentamiento humano y el uso histórico que en ella se han desarrollado.

La propia comunidad Cangandí está a una elevación de 20 kms y dista 8 kilómetros de la costa. Arrimada hacia las estribaciones de montaña, Cangandí se encuentra sobre uno de los bordes de la llanura de Mandinga. A 3 kilómetros de camino se llega a Mandinga, la única otra población Kuna ribereña.

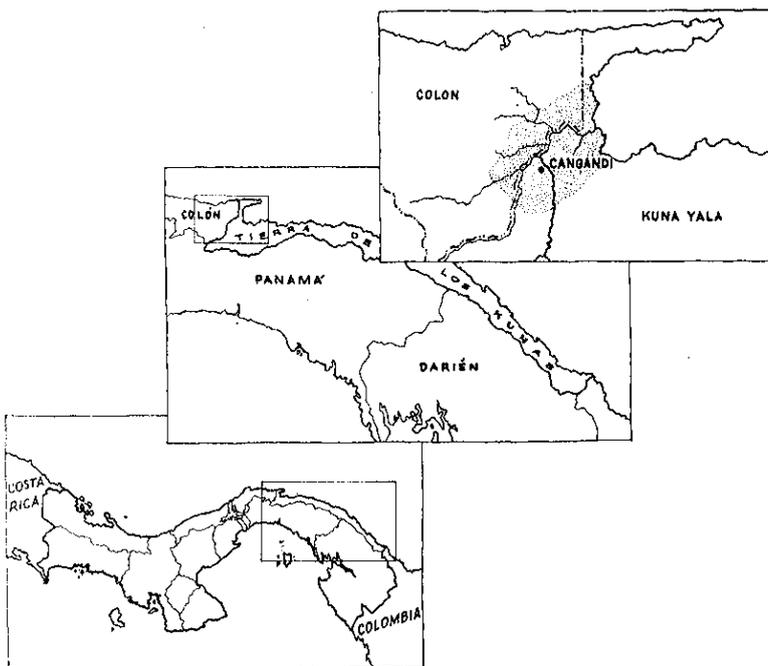
Deben haber sido varias las circunstancias ambientales que motivaron que los kunas desarrollasen un asentamiento en éste sitio particular. La accesibilidad a tierras planas y de buen potencial agrícola, la abundancia de fauna y de materiales de construcción, la ubicación antes, de viviendas y campamentos de la compañía bananera establecida en la llanura a mediados de la década de 1910.

La mayor parte de las 34 viviendas que actualmente (en julio de 1989) conforman la comunidad de Cangandí, se concentran alrededor de las casas del Congreso y de la chicha, y las restantes se esparcen a ambos lados del río, a lo largo de aproximadamente un kilómetro de ribera — únicamente sobre el borde occidental del río. Casi todas las viviendas fueron construidas en trabajo comunal y los materiales necesarios aún se obtienen del bosque, a más o menos poca distancia. Por sus ancestros recientes, una buena parte de los habitantes de Cangandí se tratan unos a otros como parientes.

Ahí viven 279 kunas, casi la mitad de los cuales son niños menores de 12 años. Las tierras cercanas se dedican casi todas a la agricultura pero río arriba la vegetación selvática cubre la tierra. El número de mujeres solteras y teniendo a la vista la tradición kuna de que sea él quien se muda a la casa de ella, nos imaginamos una tendencia mantenida de aumento en el número de gentes en Cangandí.

Junto con ser lugar de buena tierra y mucho mosquito, Cangandí tiene fama entre los kunas del Sector Cartí, de ser una comunidad "tradicional". En nuestra opinión, y después de conocer en alguna medida la cultura Kuna, la comunidad de Cangandí es tradicional en el sentido de que mantiene prácticas de solidaridad entre sus miembros; trueque, intercambio, generosidad con el visitante, prácticas que, como repiten los kunas locales y de fuera, se van perdiendo en las comunidades isleñas.

La mayoría de la población de Cangandí ha viajado por diversas islas visitando a sus familiares, una práctica común entre los Kunas. Varios han ido a Colón, la ciudad de Panamá o a las bananeras de Changuinola. Estimamos que alrededor de un 10% de los comuneros son bilingües, el resto únicamente habla Kuna. Cangandí es una comunidad joven, con todo lo que esto implica en un contexto Kuna, y quizás debería ser vista más como una creación cultural contemporánea - que está forjando sus ajustes internos -que un



Mapa 1. Ubicación de Cangandi; el área sombreada corresponde a la llanura de Mandinga.

vestigio del pasado "tradicional". Si hubiera que caracterizar en pocas palabras a Cangandí, podríamos decir: es una comunidad fuera de lo común por estar situada tierra adentro (siendo entre éstas la de mayor población) sin electricidad ni casas de concreto; con agua, tierras de cultivo y cotos de caza mucho más accesibles que los de las comunidades isleñas; sin **nele** o curandero especialista pero con dos iglesias evangélicas — es una comunidad de tamaño pequeño, donde aún viven varios de sus fundadores, se festeja con **inna** la iniciación de todas las niñas y en donde casi la mitad de la población está compuesta por infantes.

"Subsistencia..." en Cangandí.

Al levantarse de la hamaca temprano en la mañana, lo primero que hace un hombre de Cangandí es tomar su toalla y dirigirse al río, el cual siempre estará cerca. Se bañará y volverá a su vivienda construida por toda la comunidad con puros materiales del bosque. Ahí las mujeres estarán atizando los gruesos troncos del fogón, sobre el piso de tierra, y tendrán café o *inna* listo, endulzando con azúcar refinada o tal vez - por tratarse de Cangandí - con jugo de caña. Un pan del día anterior o guineos asados acompañan a la bebida. Luego el hombre toma sus botas de caucho y su machete - que al igual que el azúcar vienen de Colombia en las "canoas" - y si es cazador, y tiene cartuchos, también su escopeta. En un metate hecho de sogá industrial pondrá un recipiente plástico de un galón (seguramente de cloro blanqueador de ropa) lleno de *inna* y una taza. Si es uno de los fundadores de esta comunidad sólo tendrá que caminar unos minutos para llegar a su *nainu* y no necesitará llevar el recipiente con *inna*. Si es de los habitantes más recientes, tomará su *ulachuy* o piragua de río (quizás hecho con el tronco que la última crecida del río depositó junto a una de sus parcelas) y hasta donde haya decidido, esa misma mañana, buscar productos (invariablemente *masi* incluido). Puede que lleve un económico reloj de pulsera comprado en la Ave. Central de la capital, pero aún si no lo tuviera se atendería a casi idéntico horario.

¿Qué es subsistencia? ¿Cómo y en base a qué arreglos culturales propios, alcanza la subsistencia una comunidad indígena como Cangandi? Esta es una pregunta que tiene sus propias trampas, cuando se la hace un occidental ante una sociedad que entiende el mundo en otra forma. No importa que la sociedad en cuestión diste sólo 25 minutos en avioneta del centro bancario del país.

Como bien afirma Nietschmann (1973:2:3), la interpretación que hemos hecho de la subsistencia de pueblos indígenas neotropicales:

“... ha explicado más cómo pensamos nosotros que a las sociedades investigadas... La misma palabra “subsistencia” configura imágenes de una vida dura y marginal, trabajo constante sólo para sobrevivir, poca seguridad ante la vida, dieta y nutrición pobres y un nivel general de sobrevivencia que impide el desarrollo económico...”

Cuando se trata de entender la economía de sociedades “primitivas” primero hay que recordar que:

“Como anota Sahlins hay dos caminos hacia la afluencia (abundancia): satisfaciendo nuestros deseos por medio de mucha producción, o deseando poco. La asunción en nuestro sistema económico es que las necesidades del hombre son grandes y sus medios limitados. Sin embargo, para muchos pueblos primitivos, las necesidades son limitadas y los medios son grandes”.

La mejor definición de subsistencia en la comunidad de Cangandi la planteó nuestro informante A.D. cuando nos dijo *“Mi principal preocupación es comer. Mira: yo no tengo plata ahora. Nada. Vendo coco, guineo, huevo o gallina y ya”.* Esta concuerda bien con la aportada por Nietschmann (1971:168-9) y que consideramos aplicable a la realidad de nuestra comunidad de estudio:

“Un sistema de subsistencia puede ser pensado como un conjunto de recursos y actividades funcionalmente interrelacionados, a través de los cuales un grupo se asegura la alimentación por medio de sus propios esfuerzos, usualmente a través de la explotación directa de su entorno. El objetivo primario es comida...”

En la subsistencia “pura” la producción es para el consumo interno, pero en la realidad hay distintos niveles de subsistencia, según el grado en que la sociedad o grupo en cuestión esté involucrado en producción para relaciones externas del mercado. Nosotros queremos sustentar la opinión de que Cangandi está bastante cerca de la subsistencia y la autogestión. Y lo que nos parece más interesante es que la vida diaria en Cangandi tenga estas características, localizada físicamente como está cerca por un lado a comunidades Kunas bastante inmersas en la economía del mercado (con el turismo como nota más resaltante) y por el otro a la frontera de colonización ganadera de la “otra cultura”.

Agricultura.

Los habitantes con más tiempo de vivir en Cangandi poseen las tierras de cultivo más cercanas (y debemos suponer que éstas son también las de mejor calidad de suelos). Por las observaciones de campo y el estudio de las fotografías aéreas se puede decir que la gran mayoría de las fincas de la gente de Cangandi se encuentran en sitios planos de la llanura de Mandínga. Las fincas más distantes, accesibles sólo por tierra y en sitios de bosque primario, estaban localizadas a 4-5 Km en línea recta de Cangandi, en las estribaciones de Sididuku, y a 6-7 Km, cerca a Didambipe. El transporte de los productos desde la finca es un limitante para abrir parcelas en sitios muy alejados. Howe (1975:50) planteó que sería interesante analizar cómo afecta la presencia de caballos en la distribución de las tierras agrícolas en la Comarca. De Cangandi podemos decir que

todas las fincas más alejadas (las de Didambipe) pertenecen a una familia que posee caballos.

Usando las livianas piraguas de río, los Kunas de Cangandi llegan hasta fincas ubicadas río Cangandi arriba (a 5 km hay una caída de agua que impide seguir el tránsito por agua) así como también río Cangandi abajo, por donde el río es ancho y fácil de navegar. Por los lados del río Mandinga (en sitios conocidos como Aridi y Diurdi) algunos tienen fincas localizadas a unos 3.5 km de viaje por el río mas 1.5 km caminando, lo que equivale a un total de 2 horas viaje.

La gente no pasa la noche en sus fincas. Las únicas oportunidades en las que observamos gente quedándose a pernoctar en el campo fue durante la construcción de cayucos de mar; no lo hicieron por razón de labores agrícolas ni para cazar. Los Kunas no tienen sus fincas concentradas en un sólo sitio sino más bien dispersas. Por ejemplo, un comunero puede aprovechar una finca que le cedió su suegro cerca al pueblo, y además otras más alejados que él mismo abrió en bosques vírgenes. Durante el censo de población que realizamos al iniciar la investigación preguntamos por el número de fincas que cada vivienda había hecho en el verano de 1989 (preguntamos por el número pero no por las dimensiones de las fincas). Las 33 viviendas de Cangandi habían cortado un total de 26 parcelas en bosque que los entrevistados calificaban como secundario (*nainu serret*) y 33 parcelas en bosque primario (*nei serret*).

Más de la mitad de las fincas de bosque secundario y más de tres cuartas partes de las fincas de bosque primario, fueron hechas en tierras localizadas en la zona entre Cangandi y Mandinga. De las restantes, las del bosque secundario fueron hechas en varias partes de la llanura, mientras que las de bosque primario se hicieron río arriba, fuera de la llanura. Como en toda Kuna Yala, el banano, **masi**, es el cultivo más importante en Cangandi... siembran varios tipos de banano, principalmente *waimadun*, *sinomasi*, *machun-*

nat, ochi y wayaktr. El banano es de origen asiático pero los Kunas creen que es nativo. Howe (1975) y Stier (1976) presentan en detalle clasificaciones técnicas y etnobotánicas para las variedades de banano utilizadas en la comarca.

Otros productos comunes en un *nainu* son la yuca, *mama*, el maíz, *oba*, el arroz blanco y el rojo u *oros kinnit*, la caña de azúcar, *kay*, el café, *gabi* y varios otros tubérculos en menor cantidad. En las fincas y en los alrededores de la misma comunidad se siembran frutales como mandarinas, limones y naranjas, *naras*, el pixbae, *nalup*, el aguacate, *ashue*, la piña, *ochi*. Sólo en las riberas del río hay siembras casi exclusivas de bananos y caña de azúcar. Lo usual es que una finca tenga muchos tipos de productos, desde *mast* hasta semillas de *saptur* (*Genipa americana*) esta última usada como cosmético por las mujeres de la casa. También hay frutales intercalados. Las frutas se llevan a la mesa en estación y atraen a los animales de cacería.

Aunque dejen de producir activamente, las fincas no son puestas totalmente "en reposo", siempre se buscará productos agrícolas y silvestres en ellas (frutas, plantas medicinales, leña, materiales de construcción, etc.) El *nainu* en reposo también atrae animales silvestres que los Kunas aprovechan. Esta utilización de tierra agrícolas "abandonadas" a los ojos de un occidental, aún requiere ser estudiada (Clay, 1988:88).

A diferencia de la costa, aquí no hay grandes cocotales porque el coco, *ogob*, no rinde bien en estas tierras; esta circunstancia debe alejar aún más a Cangandi de la economía de mercado prevaeciente en las islas. Tampoco hay *mango* (*Mango*, *Mangifera indica*) uno de los árboles preferidos por los animales de caza en la costa y sitio predilecto de los cazadores para acechar animales. Por otro lado es impresionante la producción de *nalup* (*Pixbae*, *Bactris gasipaes*) en las áreas agrícolas de Cangandi; en ocasiones hemos observado familias enteras almorzando exclusivamente pixbae sancochados con sal y picante. El *nalup* tiene

dos temporadas de producción al año, con picos durante los meses de agosto y marzo. En Cangandí esta palma es muy utilizada en la cacería al acecho; para los cazadores de Cangandí el *nalup* equivale a lo que el mango para los de la costa.

Comercio de productos.

Los únicos productos agrícolas cuya venta está permitida en Cangandí son el *waimadum* y el *sinomasi*. Los demás, inclusive los que se producen en abundancia como el *nalup* o Pixbae o las *naras* o naranjas, no se pueden vender pues comerciar con ellos ofende a *pab Dumat* (Dios Padre).

En Cangandí no está permitida la comercialización de carne de monte. También está prohibido cazar por encargo para fiestas de chicha de la costa, práctica que se tenía hasta hace poco (Charnley y de León, 1986). Sin embargo, por lo que observamos durante nuestro trabajo de campo, la venta esporádica de algunos productos no es mal vista; por ejemplo una vez un comunero llevó por encargo 4 troncos para leña, *soo*, (a \$1.50 cada uno) hasta Cartí Suidup, y en febrero de 1990 -en la época de las iguanas - vimos venta ocasional de estos reptiles, con precios entre \$3.00 por unidad -aunque nadie vino a Cangandí exclusivamente a comprar iguanas. Una persona mayor informó que hace 3 décadas la gente de Cangandí llevaba iguanas para vender en las islas, pero la comunidad recapacitó y decidió reprobar este tipo de venta.

Otro comunero nos informó que hace unos 35 años atrás, algunos Kunas y negros costeños, así como colombianos, hacían comercio con las pieles de cocodrilos y caimanes que capturaban en las partes bajas del río Mandínga; para esta actividad debían contar con la autorización de la Intendencia y del propio pueblo. En la actualidad caimanes y cocodrilos han vuelto a ser abundantes y sólo se les caza rara vez para utilizar sus dientes en collares.

Nietschmann (1073:35) ha documentado cómo los Mis-kitos, ante nuevas relaciones comerciales y oportunidades en el mercado, extendieron sus focos de caza tornándose valiosas y deseadas ciertas especies animales que anteriormente habían sido ignoradas o poco usadas. En las comunidades insulares de Kuna Yala está pasando un fenómeno parecido, con una acelerada sobreexplotación de las langostas y la tortuga de carey motivada inicialmente por la demanda del mercado externo.

En relación a la venta de carne de animales silvestres, los Kunas del sector Cartí reaccionan de diferentes maneras. Algunos están de acuerdo con su comercialización y otros totalmente en contra, por razones de moralidad tradicional. Incluso dentro de una misma comunidad se presentan las dos opciones. La tendencia que observamos durante nuestro trabajo fue que en las comunidades más “modernas”, hay mayores presiones por sacar provecho económico a la cacería; conocimos un Kuna de una isla turística cercana a Cartí Suidup que dedicaba parte importante de su tiempo a esta actividad.

Prácticas de intercambio.

Las formas de trueque (que aquí lo entendemos dar algo por algo, sin uso del dinero como intermediario) y el intercambio de obsequios o presentes sin esperar una obligatoria reciprocidad a corto plazo (expresado dentro de una red de parentesco o coterraneidad) son características culturales Kunas que permanecen en Cangandí, muy a lo contrario de las cercanas comunidades de la costa donde, como dicen ellos mismos, “ya nadie regala nada”.

Las personas de Cangandí con quienes conversamos sobre el tema estaban conscientes de la diferencia y se mostraban orgullosos del comportamiento vigente aún en su comunidad. También se percibe su satisfacción por tener excedentes en la producción agrícola, de tal forma que pueden obsequiar a amigos y visitantes.

Nuestras observaciones de campo indican que es muy probable que todo animal silvestre cazado en Cangandi sea finalmente compartido por lo menos con una vivienda más. Un *yannu* o puerco de monte de 33 kilogramos, cazado por 2 cazadores de viviendas diferentes fue compartido por lo menos con 5 otras viviendas; entonces el 20% o más de las viviendas de la comunidad se beneficiaron con esa presa. La permanencia del trueque y del intercambio deben determinar en alguna medida los hábitos de los cazadores de Cangandi. Mantener estas formas culturales es una forma de adaptarse - no dudamos que también de enfrentarse - a condiciones impuestas por una economía extraña con la cual los Kunas se relacionan en situación de desventaja.

Si pocos varones tienen un trabajo asalariado entonces la familia tiene menos acceso al dinero, por lo tanto hay que comprar menos y "autogestionarse" más. Así, no es extraño que en comunidades como Cartí Suidup, marcadamente dependientes de la economía de mercado, una cuarta parte de la población viva fuera (Falla, 1979:25). Chapin (1983:473-474) reportó que la comunidad más numerosa de la Comarca tenía mayor número de asalariados - residentes y ausentes - que agricultores.

Cría de animales silvestres.

Bennet (1962:40) da cuenta de varias especies silvestres criadas por los Kunas del Bayano, y si bien considera que este tipo de cría podría haber sido el antecedente de la domesticación, indica también no haber observado reproducción entre los animales que mantenían en cautiverio. En Cangandi 8 de 33 viviendas criaban un total de 13 animales silvestres, entre ellos los más comunes eran los *cuili* (*Broto-geris jugularis*) y los *wai* (*Pionus menstruus*). Se registró 2 pichones de cuincuín (*Penelope purpurascens*) y un *wedar* (*Tayassu tajacu*) pequeño; además, ejemplares adultos de *Amazona autumnalis*, *Columba* y aves cantoras. Adicionalmente durante el trabajo de campo cazadores locales traje-

ron a la comunidad dos crías de *yannu* (*Tayassu pecari*). Yost y Kelly (1983:194) destacan el papel de la cría de animales silvestres en el aprendizaje de los futuros cazadores.

Este análisis que hemos realizado de las diferentes facetas de la vida cotidiana en Cangandi, nos permite afirmar que el concepto de "sistema de subsistencia" planteado por Nitschmann (1971:168-9) es aplicable a nuestra comunidad. Aquí los recursos (la tierra, las selvas, el río y los animales) y las actividades que hace la gente para vivir, pueden verse "funcionalmente interrelacionados". Las necesidades son pocas, los recursos suficientes, la principal preocupación es comer, y a nadie se le deja morir de hambre.

Cacería de Cangandi

Cuando realizamos nuestro estudio los objetivos principales de investigación en lo que a cacería se refiere fueron los siguientes: (a) conocer el papel de la cacería dentro del contexto cultural Kuna, y (b) estudiar la cacería dentro de la economía de subsistencia de la comunidad de Cangandi. Entonces queríamos saber qué, cómo, cuándo y cuánto se caza en Cangandi y cómo esta actividad en particular está enmarcada dentro de sistema mayor de la subsistencia — y saliéndose de dicho marco, como se ve la cultura Kuna a través del lente de estas actividades.

La comunidad de Cangandi aprobó nuestra permanencia con ellos y construyó una vivienda para nuestro uso en el centro del pueblo. Los datos fueron recogidos por medio de censos, encuestas y entrevistas personales, principalmente. En 98 días de encuestas ocurrieron 156 salidas individuales de caza, de las cuales 88 tuvieron éxito. Veintinueve varones de la comunidad participaron en alguna medida en actividades cinegéticas pero solamente 5 lo hicieron en forma consistente (aportando 3/4 de las libras de carne cosechados). Se observó que los cazadores más activos tienen preferencias en sus métodos de caza y en los animales presa. Se

cazaron 115 animales de 10 especies (Tabla 1) e identificamos 5 tipos de métodos de caza.

La cacería en combinación con el trabajo agrícola aportó la mayor parte de los kilogramos de carne de monte que entraron a la comunidad. Toda la actividad de caza de los Kunas de Cangandí se llevó a cabo dentro de un radio 7 km alrededor de la comunidad. La parcela agrícola o **nainu** y la selva secundaria o **nainu nuchucua** fueron los hábitats más utilizados para cazar. El 90% de las salidas de caza exitosas ocurrió en algunos de estos 2 hábitats (62% en **nainu**).

En nuestra opinión que los Kunas de Cangandí no están limitados ni por la cantidad ni por la disponibilidad de animales de caza. Sus giras de caza sólo demoran horas - no días enteros - y pueden llevarse a cabo a la vez que se trabaja en la agricultura; de las especies mayores que ellos consideran palatables, sólo los monos **Ateles** y **Cebus** y los puerco de monte, **T. peccari**, están lejos del pueblo - todas las demás eventualmente se pueden encontrar cerca. Aún estas especies están presentes dentro de los 7 km del pueblo, la distancia más alejada utilizada para cazar durante nuestro estudio. Inclusive a sólo 10 minutos de caminata alrededor de Cangandí pudimos encontrar huellas de tapir, saíno, conejo pintado, ñeque y venado corzo.

Se podría pensar que esta disponibilidad de animales de caza, es propia de cualquier selva tropical poblada por indígenas que practican una agricultura itinerante de roza y quema, y en la cual no hay ganadería. Sin embargo, la situación que se presenta en Cangandí podría ser mas bien una excepción.

Herliny (1986) presenta información relevante a este punto, basada en su sitio de estudio en Lajas Blancas y otros asentamientos de los indígenas Emberá y Waunan, en el Darién (Panamá). En la actualidad los indígenas en Lajas Blancas, ya no llevan sus armas cuando van a la finca, porque la fauna mayor ha sido eliminada en un perímetro

que puede ser el que cubre con un día entero de caminata. Los cotos de caza quedan más allá de las áreas de agricultura y pesca, pudiendo estar algunos de ellas a distancias de entre 20 a 35 km del pueblo. Para encontrar animales como el tapir o el puerco de monte, realizan giras de 1 a 2 semanas de duración -siempre que las labores agrícolas se lo permitan- hacia las cabeceras del río Ucurganti (Herliny, 1986:256). Herliny también ha encontrado una situación similar a la del Darién en la Mosquita de Honduras, en zonas habitadas por indígenas. En su opinión, éste y no el de Cangandi, sería el patrón común de muchas selvas ocupadas por grupos indígenas en América Central (P. Herliny, Comunicación personal, 21 de junio de 1990).

Vigencia de la cacería.

Nosotros consideramos que las características de la cacería indican que los Kunas de Cangandi aún practican lo que la investigadora Olga Linares, en base a un estudio arqueológico, denominó "cacería en huertas".

Olga Linares hizo una reconstrucción de la vida y subsistencia en un pequeño núcleo indígena de los tiempos de la llegada de Colón, estudiando sus restos arqueológicos en Cerro Brujo, Provincia de Bocas del Toro. El sitio es un entorno caribeño, selvático, cercano al mar, como en Cangandi. Ella observó que los animales más consumidos eran aquellos que toleran vivir en áreas alteradas y que en algunos casos, aumentan su población cuando existen condiciones así. Modificando el Hábitat, los antiguos habitantes humanos aumentaban su provisión de proteína animal eventualmente disponible. Entonces, obtenían su carne de monte ahí

donde iban a cosechar sus productos agrícolas, por eso el nombre de "cacería de huertas": lo mismo que siguen haciendo hoy los Kunas de Cangandi.

Pasamos a discutir ahora las razones ecológicas y culturales que permiten esta práctica cinegética en Cangandi.

1. El tipo de agricultura practicado por los kunas de Cangandí favorece la presencia de un “mosaico” de vegetación, de edades y composición florísticas diversas. Este mosaico atrae a las poblaciones de animales .

Cada vivienda de Cangandí tiene sus parcelas agrícolas o *nainumar* en diversos lugares, nunca todas juntas. Esto puede ser una “estrategia” del productor que le rinde varios beneficios; por un lado, él está más asegurado ante percances naturales que se presentan muy focalmente, tal es el caso de las inundaciones y los vientos huracanados. Además puede sembrar diferentes productos según las características y aptitudes de los distintos *nainu* (suelos, microclima, etc.) Al mantener el “mosaico” de vegetación, ayuda también a que los animales silvestres mantengan sus poblaciones y eventualmente se acerquen a sus fincas, donde pueden ser cazados.

El hecho de que Cangandí no esté mayormente involucrada en la economía de mercado, evita que se haga presiones adicionales sobre la tierra. En el caso de los indígenas del Darién, Herlín (1986) ha mostrado cómo su incorporación rápida y creciente a la economía nacional y a través de la carretera panamericana, ha motivado que siembren más tierras con productos que pueden convertir en dinero (Ñame en particular), y que se abandone el ciclo tradicional de agricultura y de regeneración de la selva. Ahora, amplias zonas alrededor de sus poblados están cubiertas por gramíneas y rastrojos, típicos de zonas con quemas continuas y además pobres en animales de caza.

2. El abundante bosque primario cercano a la comunidad, actúa a manera de “criadero” para varias de las especies que los Kunas cazan. La gente de Cangandí no está ejerciendo mayor presión sobre este bosque, pues la mayoría de las tierras dedicadas actualmente a la agricultura quedan en las mismas planicies que hace siete décadas fueron cortadas por la compañía bananera; en realidad son pocas las fincas que ahora se hacen en bosques primario de las

cortados. De esta forma, sobre la ribera de los ríos se encuentran árboles muy grandes de *su*. Las hojas tiernas y los frutos sirven de alimento a las iguanas, que en grandes números viven en sus ramas.

Los Kunas van a cazar las iguanas en estos sitios (casi la mitad de las iguanas cosechadas durante nuestro muestreo provino de lugares así). Entonces, al proteger el hábitat se asegura la cosecha sostenida. Es obvio que este es un ejemplo, de entre otros que deben existir, de una "práctica de manejo" de recursos basada en la tradición de los indígenas Kunas.

5. Mantener las prácticas de intercambio entre las viviendas, permite una visión más colectiva de la fauna silvestre. Esta actitud hacia los animales de caza cosechados debe favorecer su uso sostenido — además, para los Kunas muchos animales fueron originalmente seres humanos, existiendo una relación espiritual con ellos.

La práctica de compartir carne se encuentra con frecuencia en las sociedades cazadoras y para algunos autores es fundamental para su funcionamiento ordenado (Lee, comunicación personal, en Washburn y Lancaster, 1968:296). Las decisiones y estrategias de un cazador deben ser diferentes según cace sólo para su vivienda o también para compartir con otras.

6. La no comercialización de la fauna evita su sobreexplotación. Otra vez, esto es posible en buena medida porque Cangandí no está inmersa en la economía de mercado. En la medida que el dinero sea más necesario para la subsistencia cotidiana (como sucede en las cercanas islas) la carne de monte - sea en Kuna Yala o en cualquier parte- va a estar sujeta a presiones para ser comercializada. Quizás con mayor razón en sociedades que no son ganaderas.

7. Probablemente la cacería no es más una característica relevante de la cultura Kuna. Para varios autores la

estribaciones de montaña (aproximadamente la cuarta parte de las 33 fincas abiertas el verano de 1989 en áreas calificadas por los pobladores de Cangandí como *nei serret* o bosque primario).

En las selvas secundarias actuales de la llanura de Mandinga existen animales considerados por ciertos autores como habitantes de selvas "apartadas y muy poco alteradas", por ejemplo el tapir, el puerco de monte, y el jaguar. Nuestra experiencia en la llanura de Mandinga nos hace pensar que aún no tenemos un buen entendimiento de las tolerancias de hábitat por parte de ciertas especies neotropicales. Hames (1979:248-9) señala como un detalle de interés que áreas de selva tropical ocupadas por indígenas Ye'kwana y Yanomamo, vuelven a tener poblaciones bastante altas de animales de caza, 15 a 20 años después de haber sido sitios de asentamiento; el trabajo de Vickers (1976) en Sionasecoya (Amazonía peruana) refuerza también este punto.

3. La población humana en el sector donde se encuentra Cangandí es reducida y por lo tanto son menores las posibilidades de sobreexplotar la base de recursos. Nos llama la atención que estando en un número de población cercano a las 300 personas, la comunidad de Cangandí haya decidido - por lo menos nominalmente pues no existe un "reglamento" escrito al respecto - no entregar más tierras a personas que vienen de las islas, guardándolas más bien para sus hijos. También, que algunas familias comiencen a habitar sitios de río Cangandí Arriba podrían ser parte de una "percepción ecológica" que se mantiene en el bagaje cultural de los Kunas, y cuya motivación es no agotar los recursos.

4. Los kalumar o sitios sagrados en la tradición Kuna favorecen la reproducción y el "manejo" o "cosecha sostenida" de ciertas especies de cacería. En Cangandí logramos detectar un ejemplo. Algunos de los árboles de *Ficus* (su en Kuna, probablemente *F. citrifolia*) que crecen enormes a orillas de las partes bajas de los ríos Cangandí y Mandinga, son considerados como kalu o sitio sagrado y no pueden ser

cacería ha pasado a ser una actividad secundaria entre los Kunas. Incluso nosotros hemos observado que aún hoy en día Kunas de San Blas todavía encargan la carne de monte para sus chichas tradicionales, a Kunas de la región de Bayano.

Es necesario también tomar en cuenta los hábitos alimenticios de los Kunas. Quien haya estado en Kuna Yala habrá notado la predilección de los Kunas por el pescado. De 770 encuestas hechas durante el muestreo en Cangandí en las cuales se preguntó por el tipo de dieta ingerida en ese día, el 16% manifestaron haber comido (o estar preparando) algún tipo de proteína animal, mientras que el 31% (242) no la incluía en su comida. El 45% de las veces que sí, la proteína ingerida fue pescado (casi en iguales proporciones pescado de mar y pescado de río), el 17% fue carne de monte y el 16% pescado enlatado -en la mayoría de los casos restantes no se especificó la fuente de proteína. Carne de gallina o camarones se comieron en muy pocas ocasiones.

En general la "integración" del indígena a la economía regional implica un deterioro en su dieta (Sejjas y Arévalos-Jiménez, 1978:107); es muy probable que estudios comparativos entre la dieta de los Kunas de Cangandí y los de Cartí Suidup por ejemplo, muestren que el caso de los Kunas también es así.

A pesar de que la cosecha de fauna no tiene grandes proporciones entre los Kunas de la actualidad -aún en las poblaciones que viven dentro de tierra firme de la Comarca como ha mostrado este estudio- con seguridad ellos están comiendo más carne que los campesinos de las fronteras de colonización ganadera aledañas a Kuna Yala. Así recordamos bien la frase "aquí la carne no se deja ver, le digo" dicha por sendos campesinos de la comunidad de San José y de la carretera El Llano-Cartí, dos sitios en donde la deforestación amenaza a la integridad física de la Comarca de los Kunas, y por lo tanto también amenaza a su cultura.

Glosario de términos Kunas.

- ashue:** aguacate (*Persea americana*)
ayla: estructura a manera de altillo para cacería al acecho.
cuilli: perico (*Brotogeris jugularis*)
cuin-cuin: faisana (*Ortalis cinereiceps*)
dule nega: San Blas
inna: Chicha tradicional; bebida a base de maíz y cacao
kalu: lugar sagrado para los Kunas; su entorno no se debe alterar
kalumar: plural de kalu
kay: caña de azúcar (*Saccharum officinarum*)
machunnat: variedad de banano
mama: yuca (*Manihot esculenta*)
mango: mango (*Mangifera indica*)
masi: plátano (*Musa paradisiaca*; comida)
nainu: parcela agrícola
nainu serret: bosque secundario
nainumar: fincas
nalup: píxbae (*Bactris gasipaes*)
naras: frutos cítricos
nei serret: selva primaria
nele: shamán
oba: maíz (*Zea mays*)
ochi: piña (*Ananas comosus*); variedad de banano
ogob: coco (*Cocos nucifera*)
oros: arroz (*Oryza sativa*)
oros guinit: arroz rojo (*Oryza rufipogon*, según Castillo y Beer, 1983:5)
pab Dumat: Dios Padre
saptur: Jagua (*Genipa americana*)
sinomasi: variedad de banano
su: higuerón (probablemente *Ficus citrifolia*)
ulachuy: cayuco de mar
wagi: lora de cabeza azul (*Pionus menstruus*)
waimadun: variedad de banano
wayakir: variedad de banano
wedar: saino (*Tayassu tajacu*); al Este se usa **uétara**

yannu: puerco de monte (Tayassu pecari)

soo: Tronco para leña

Referencias citadas

Bennet, Charles

1962 The Bayano Cuna Indians, Panama: An Ecological Study of Livelihood and Diet. *Annals of the Association of American Geographers* 52:32-50.

Clay, Jason W.

1988 Indigenous Peoples and Tropical Forests: Models of Land Use and Management from Latin America. Cultural Survival Report 27. Transcript Printing Company, Peterborough, NH (USA). 116 pp.

Chapin Mac

1983 Curing Among the San Blas Kuna of Panama. Tesis Doctoral, University of Arizona. 1983, 580 pp.

Charnley, Susan y Cebaldo De León

1986. Uso de Recursos Naturales en Kuna Yala occidental. Avance de Informe presentado al Proyecto PEMASKY, Panamá.

Falla, Ricardo

1979 El Tesoro de San Blas. Serie El Indio Panameño, Ediciones del Centro de Capacitación Social, Panamá, 143 pp.

Hames, Raymond B.

1979 Game Depletion and Hunting Zone Rotation Among the Ye'kwana and Yanomamo of Amazonas, Venezuela. Ponencia presentada en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, B.C., Canadá, Agosto 13, 1979.

Herlihy, Peter

1986 A Cultural Geography of the Embera and Wounan (Choco) Indians of Darien, Panama, with Emphasis of Recent Village Formation and Economic Diversification. Tesis Doctoral, Department of Geography and Anthropology, Louisiana State University, USA. 306 pp.

Howes, James

1975 Notes on the Environment and Subsistence Practices of the San Blas Cuna. Working Papers on Peoples of Central America, no. 1, pp 1-53.

Linares, Olga F.

1976 Garden Hunting in the American Tropics. *Human Ecology* 4(4):331-349.

Nietschmann, Bernard

1971 The Substance of Subsistence, **In:** Geographic research on Latin America pp. 167-191; Proceedings, Conference of Latin Americanist Geographers. Ball State University.

1973 Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua. New York: Seminar Press. 279 pp.

Seijas, Haydeé y Nelly Arévalo-Jiménez

1978 Factores Condicionantes de los Niveles de Salud en Grupos Indígenas Venezolanos, Estudio Preliminar. Pp 97-112, **In:** Salud y Nutrición en Sociedades Nativas, A. Chirif, comp. Centro de Investigación y Promoción Amazónica, Lima 128 pp.

Stier, Frances

1976 Bananas: an account of environment and subsistence on Playon Chico, San Bals, Working Papers on Peoples of Central America, No.2, 67 pp.

Vickers, W. T.

1976 Cultural Adaptation to Amazonian Habitats: The Siona-Secoya of Ecuador. Tesis Doctoral, University of Florida, Gainesville. Citado en Hames, 1969.

Washburn, Sherwood y C.S. Lancaster

1968 The Evolution of Hunting In Man the Hunter, pp 293-303. Richard B. Lee y Irvén De Vore, Eds. Aldine Publishing Company, Chicago Illinois, 403 pp.

Yost, James A. Patricia M. Kelly

1983 Shotguns, Blowguns and Spears: The Analysis of Technological Efficiency. **In:** Adaptive Responses of Native Amazonians. Raymond B. Hames y William T. Vickers, Eds., pp 189-224. Academic Press, New York, 518 pp.

HISTORIA DE LA POBLACION NEGRA EN EL NORESTE DE PANAMA (1985)*

Patricia Lund Drolet

La historia de la ocupación negra en el noreste de Panamá se extiende por un periodo de 450 años. Hubo durante este tiempo cambios sociales, económicos y políticos que afectaron la población en esta región y a los cuales se adaptaron. Introducidos como esclavos a la tierra firme del Nuevo Mundo, los negros se adaptaron rápidamente a la manera de vivir de los españoles, ejecutando labores domésticas en los poblados y plantaciones coloniales. Reaccionando a la opresión española, los esclavos huyeron a la selva tropical estableciendo sociedades estratificadas, viviendo en caseríos fortificados y subsistiendo de la agricultura, el comercio y el saqueo. Cuando se estableció la paz con los españoles, formaron pequeños núcleos de caseríos igualitarios en las zonas de los bosques en las tierras bajas adyacentes a la costa explotando los recursos costeros de los bosques.

Cuando se les concedió la emancipación, esta gente se trasladó a la costa estableciendo los poblados que actualmente componen la Costa Arriba.

Hay pocos datos disponibles que documenten la continuidad de la ocupación de la zona noreste. Los registros en archivo, sobre la importación de esclavos a Panamá son escasos (Arosemena 1973: 540; De la Guardia 1977: 15-33). Casi nada se conoce de los poblados fortificados de esclavos fugitivos en Panamá. Las fuentes etnohistóricas sólo hacen breve mención de la manera de vivir de los pobladores. Aún la ubicación de los poblados de fugitivos, tierra adentro,

* Tomado de la tesis doctoral de Patricia Lundt Drolet "**El ritual Congo del Noreste de Panamá; una estructura afro americana de adaptación cultural.**" Instituto Nacional de Cultura, Panamá 1985.

permanece dudosa. Los datos sobre los pequeños y dispersos caseríos están basados en la historia oral derivada de los habitantes de la región, unos pocos documentos publicados pertenecientes al área y registros cartográficos. El último período caracterizado por los poblados costeros de hoy día está documentado por datos de los censos y la tradición oral.

Este capítulo, el cual está dividido en cuatro períodos, trata de los datos disponibles sobre la ocupación de los negros en el noreste de Panamá. Cada época está caracterizada por claras adaptaciones sociales, económicas y políticas de los habitantes. El primer período es el de la esclavitud bajo la dominación española. En la primera mitad del siglo XVI fueron importados negros a Panamá para servir como la principal fuerza laboral en la sociedad colonial. Ya fueran esclavos españolizados -esclavos- o traídos directamente del África -bozales- ocupaban las más bajas posiciones sociales y económicas en esa sociedad (Castillero Calvo 1969:62) y vivían en casas separadas, adyacentes al poblado (Andrews 1972:96-100). La segunda etapa se caracteriza por esclavos fugitivos y palenques. Comenzando en 1542, los esclavos huían del dominio español escapándose a los bosques tropicales, donde establecían poblados fortificados o palenques. Organizados en sociedades estratificadas, los negros fugitivos o cimarrones, atacaban los poblados españoles y las caravanas de oro que cruzaban el istmo, con la esperanza de desalentar la presencia de los españoles. El tercer período trata de la fundación de los "pueblos arriba". Después del siglo XVI, cuando se firmaron los tratados de paz con los españoles, los negros se dispersaron de los palenques grandes o poblados pequeños en la zona boscosa de las tierras altas, no muy lejos de la costa. Aquí pudieron explotar tanto la costa como el ambiente forestal. El cuarto episodio trata del establecimiento de los poblados costeros. Para el año de 1852, cuando se pasó la ley de emancipación de los esclavos en Panamá, los negros comenzaron a emigrar hacia la costa y a establecer pueblos nucleados contemporáneos en la Costa Arriba.

Los negros en la sociedad colonial española.

En los siglos XV y XVI los españoles controlaban los mares al embarcarse en sus viajes de descubrimientos. Durante el viaje de Rodrigo de Bastidas, en 1501, fue explorada la costa de Panamá (Carles 1955:100). El año siguiente, Colón navegó a lo largo de la misma región entrando a varias bahías en el noreste de Panamá-Juan Gallego y Puerto Escribanos - (Sosa y Arce 1911:46; Navarrete 1945:407; Columbus 1959:244-245).

Panamá llegó a ser importante para España en 1514 luego que Balboa cruzara el Istmo y descubriera el Océano Pacífico, Con lo cual se encontró un paso angosto entre los mares del norte y del sur. Es en el viaje de Balboa donde se hace mención, por primera vez, de un negro en la región; su grupo de expedición incluyó un esclavo negro llamado Nuflo de Olano (Romoli 1967:89).

En 1509, el Rey Fernando de España nombró dos gobernadores para mandar en la tierra firme: Diego de Nicuesa fue nombrado gobernador de Castilla de Oro, la cual se extendía desde el golfo de Urabá hasta el Cabo Gracias a Dios; a Alonso de Ojeda se le dio control sobre la Nueva Andalucía, al este del golfo de Urabá (Sosa y Arce 1911:53-54). Se establecieron poblados españoles a lo largo de la costa, incluyendo Santa María la Antigua del Darién, Acla, Santa María de Belén y Nombre de Dios. Su propósito fue el de explorar los recursos de la región usando la población indígena para extraer la riqueza mineral. Los problemas en el dominio de los indígenas (González y Gutiérrez 1540:84) y la explotación del oro condujeron al abandono de la mayoría de estos poblados, para el año de 1520.

De entre los primeros poblados, Nombre de Dios llegó a ser el centro de actividad española entre 1513 y 1597. Fue necesario un camino a través del istmo para transportar el oro y la plata traídos del Perú y Bolivia, del Pacífico al

Atlántico, donde eran puestos en barcos que regresaban a España. Fundado la primera vez por Diego de Nicuesa en 1509, Nombre de Dios fue repoblado en 1519 por Diego de Albiñez, cuando se convirtió en el puesto terminal del Atlántico para el Camino Real (Sauer 1969:280).

El establecimiento de los poblados coloniales españoles requería una fuerza laboral, pues se necesitaban obreros para las plantaciones, para ejecutar las labores domésticas y ocuparse en extraer el oro (Fortune 1961:72). Los grupos indígenas no podían soportar la presión de la esclavitud, por lo que muchos escapaban o morían en cautiverio.

Pedrarias de Avila fue el primero en traer esclavos negros a la tierra del Nuevo Mundo, en 1513 (Saco 1938:117). Cuando se hizo aparente que se debía importar esclavos negros, Pedrarias, como Gobernador Real asignado a Castilla del Oro, obtuvo el derecho de importarlos a Panamá (Rout 1976:75). Esto fue seguido por una solicitud del Regidor Rodrigo Colmenares, en 1517, de permitirles a los españoles que llegaran a Castilla del Oro, que trajeran sus propios esclavos libres de su costo (Romero 1956:51).

Como el puerto importante del Atlántico a principios del siglo XVI, Nombre de Dios tenía una numerosa población de esclavos negros (Tumlin 1975). Algunos eran esclavos personales, quienes llegaron con sus dueños de España. La necesidad de una mayor fuerza laboral llevó a la importación de estos desde Guinea y más tarde Angola (Curtin 1969:101, 110; Rout 1976:28). La principal actividad, además de la plantación y minería (Saco 1938:117; Guillot 1961:136), fue la construcción de caminos a través del Istmo. Esta fuerza laboral consistía de bozales, esclavos recién llegados de Africa, no acostumbrados a las maneras españolas; pareció que estos se podrían controlar mejor que los indígenas o los esclavos negros españolizados. Bajo la dirección de Vásquez de Espinosa, se abrió un camino entre los mares norte y sur (Vásquez de Espinosa 1942:185). Cuando se completó el

Camino Real en 1519, se usaron los negros como cargadores para transportar mercancía traída en los galeones españoles, a la ciudad de Panamá y para cargar de regreso, oro y plata a través del Istmo para embarcarlos a España (Aguado 1915:136).

Cimarrones y poblados.

Muy pronto, después de su importación al Istmo, los esclavos negros empezaron a escaparse de la dominación española, huyendo a los bosques tropicales. Aunque eran pocos al principio, su número aumentó hasta el punto de que se constituyeron en una amenaza para el mantenimiento de la sociedad colonial española. En 1546 los oficiales de Nombre de Dios pasaron una ordenanza prohibiéndoles a los esclavos salir del poblado por cualquier razón, ya que muchos que eran enviados fuera no regresaban más (Saco 1938:9).

El período de 1542 a 1582 vio el mayor aumento en el número de esclavos cimarrones y el establecimiento de sus poblados fortificados o palenques. En 1553 había un estimado de 800 esclavos fugitivos, negros e indios, que vivían en poblados al este del camino de Nombre de Dios y Panamá (Saco 1938:31). Para el año de 1575 la cantidad de esclavos fugitivos era igual a la de personas esclavizadas.

Un censo de Castilla del Oro, tomado por el Dr. Alonso Criado de Castilla, anotó 2,809 esclavos y 2,500 cimarrones (Castillero Calvo 1969:8).

Existían tres poblados al este de Panamá a fines del siglo XVI: Palenque de Bayano, Santiago del Príncipe y El Palenque. Los datos de fuentes etnohistóricas sobre uno o más de estos poblados proveen algunas características generales de los mismos. Cada uno estaba ubicado en la selva tropical. Los sitios más pequeños -Santiago del Príncipe y El Palenque- estaban ubicados de tres a cuatro Kilómetros tierra adentro,

cerca de la cabecera de un río (Castillero Calvo 1969:21, Drolet 1980). El Palenque de Bayano era problemente el mayor en tamaño territorial, que consistía de varios poblados esparcidos entre las costas norte y sur (Guillot 1961:142; De la Guardia 1976:85-86) Estos fueron construidos en colinas contiguas. Una servía como un fuerte, mientras que las otras eran sitios de habitación para mujeres, niños y ancianos (Aguado 1915:99; Mercado Sousa 1959:225; De la Guardia 1976:76; Drolet 1980). Las colinas estaban protegidas por la vegetación natural lo que evitaba su descubrimiento o invasiones repentinas (Mercado Sousa 1959:225).

Los palenques estaban habitados por esclavos fugitivos cimarrones. En Bayano, los negros residían en un poblado separado, pero adyacente a las aldeas indígenas (Aguado 1915:111 - 112; Mercado Sousa 1959:222). En el palenque convivían juntos negros e indios (De la Guardia 1976:76; Drolet, 1980). Estas eran sociedades estratificadas. Bayano tenía un rey quien gobernaba sobre 300 personas (Mercado Sousa 1959:22-223; de la Guardia 1977:87). Palenque tenía un gobernador (Araúz 1972:155-156) como también Santiago del Príncipe (Carles 1969:81). Cada uno tenía un jefe militar, el cual dirigía a los hombres en sus ataques. Los de Bayano atacaban los poblados españoles y las caravanas de carga que cruzaban el Istmo, para obtener alimentos y armas (Aguado 1915:99; Saco 1938:31; Guillot 1959: 142; Drake 1973:65); problemente se daba el mismo caso en el Palenque (Drolet, 1980).

Debido a las frecuentes invasiones de los cimarrones, en 1556 las autoridades coloniales españolas tomaron medidas positivas para pacificar a los esclavos fugitivos. Fueron enviadas fuerzas bajo las órdenes de Pedro de Orsúa, para someter y pacificar a los habitantes (Carles 1969:77). Sin embargo, no fue hasta 1579 que fue firmado el primer tratado de paz. La gente fue puesta en libertad por decreto y se les dio provisiones (Castillero Calvo 1969:78). En Santiago del Príncipe, en 1579, y en Palenque de Bayano, en 1582, fueron

asignados una milicia y un sacerdote para mantener el orden dentro de los poblados (Castillero Calvo 1969:21; Araúz 1972:155-156). Se les permitió a los habitantes elegir alcaldes de entre sus propios dirigentes (De la guardia 1977:94-96). Aunque no hay referencia específica al Palenque en esta época, un documento de 1739 afirma que hombres de todos los poblados negros, incluyendo el Palenque, eran usados como milicianos mogollones para someter a los esclavos negros y a los grupos indígenas (Wassen 1940:106-107). Esta fue una práctica que continuó a través del siglo XVI (Vásquez de Espinosa 1924:286). Muy poco se sabe de la existencia de estos poblados después de la pacificación por los españoles. Sólo el documento anónimo de 1739 indica que el Palenque estaba aún ocupado (Wassen, 1940).

El palenque de Bayano.

Los mapas y documentos de los siglos XVI y XVIII surgieron que el reino de Bayano o Vallano, como fue llamado, pudo haberse extendido desde el Atlántico hasta el Pacífico, abarcando una serie de poblados. Fue llamado alternativamente un reino y un pueblo núcleo. Las referencias pudieron ser hechas a uno de los numerosos poblados pequeños dentro del reino o a su centro principal. Hay varios problemas en determinar sus límites o ubicación exactos. De acuerdo con Pedro de Aguado, el principal centro dentro del reino estaba situado a 25 leguas del mar (Mercado Sousa 1959:224) Guillot cree que estaba situado entre los ríos Bayano y Mamoni calculando una distancia de 42 kilómetros al sur de Nombre de Dios (1959:142). De la Guardia 1976:86 cita a Santa Isabel, Mandingo, La Saragoza o la Subera posibles ubicaciones al este y al sur de Nombre de Dios.

Los mapas del siglo XVI (Romoli 1976:298), en 1710 y 1761 (Kapp 1971: placas c, XII) muestran a Vallano cerca del Golfo de San Miguel, en el lado Pacífico del Istmo, lo cual indicaría un poblado tierra adentro cerca a la ubicación

sugerida por Aguado. La aldea indígena llamada Corina (Mercado Sousa 1959:23) que existía adyacente al Bayano o Coricua (Aguado 1915:111-112) se muestra en un mapa, situado desde 1802 en la costa Atlántica (Kapp 1971: placa XV), lo cual sugiere la dispersión de los poblados. Esto puede coincidir con las descripciones que hizo Drake de un palenque que encontró al cruzar el istmo en 1572; él entró a un poblado a 35 leguas de Nombre de Dios y a 45 leguas de Panamá, el cual estaba compuesto de 50 casas y bien fortificado con una muralla (Drake 1973:169).

Santiago del Príncipe.

Santiago del Príncipe no era un palenque, sino un poblado establecido en 1579 para los esclavos fugitivos perdonados. Los españoles creyeron que dejando libres a los negros fieles cerca de los esclavos fugitivos rebeldes, podrían evitar más ataques (Castillero Calvo 1969:21). Los habitantes de estos poblados, gobernados por los españoles, eran del área cercana Portobelo y posiblemente de tan lejos al este como de Nombre de Dios. Como se dijera antes, había varios poblados de cimarrones en 1553 ubicados no lejos de Nombre de Dios (Saco 1938:31).

El poblado estaba ubicado cerca del río Francisca, a media legua de Portobelo (Simón 1892:132; Vásquez de Espinosa 1942:286; Carles 1969:81; Castillero Calvo 1969:21). Los primeros mapas muestran varios ríos con este nombre en la costa norte de Portobelo. Uno lo sitúa cerca de Viento Frío (Kapp 1971: Placa XIV) sustentando la sugerencia de De la Guardia (1977:97). Otro muestra un río del mismo nombre -río Francisca- cerca de Mandíngua (Kapp 1971: Placa IX), pero esto está a más de media legua de Portobelo.

Los primeros mapas ubicaron sólo rasgos geográficos tales como ríos, bahías y unos pocos poblados. Puede ser que estos dejaron de existir después de 1600 con la dispersión de

los habitantes a otros lugares. Su ausencia en los mapas es digna de notarse por dos razones: el pueblo de Palenque aparece en mapas de los siglos XVII y XIX, sin embargo, Santiago del príncipe no aparece en ninguno; y en la historia oral no se hace mención de Santiago del Príncipe, mientras que el Palenque es predominante en la tradición oral.

Santiago del Príncipe no fue nunca un poblado grande. Carles (1969:81) afirma que lo habitaban 152 personas, mientras que De la Guardia (1977:95) menciona que había menos habitantes allí que en el Palenque de Bayano. Los moradores elegían a sus oficiales gobernantes, pero eran controlados por un capitán español. Los hombres eran usados como milicianos contra los fugitivos. Parte del pacto del tratado fue el establecimiento de un sacerdote en el pueblo para convertir a los residentes al catolicismo (De la Guardia 1977:94).

El palenque.

Varias fuentes igualan a Santiago del Príncipe con el Palenque (Romero 1956:67; Rivera 1965:48; Carles 1969:81). Sin embargo, los primeros mapas muestran al Palenque más al este aún que Viento Frío, el cual está situado a más de media legua de Portobelo. Un documento de 1739 sitúa el poblado donde termina la provincia de Portobelo y comienza la del Darién, indicado con el nombre de Playon (Wassen 1940:140). Aparece en varios mapas desde 1775 (Kapp 1971: Placa XIV), 1785 (Webster 1970: Placa XX) y 1802 (Kapp 1971: Placa XV), situado al Palenque en la Zona de las tierras altas, de tres a cuatro Kilómetros tierra adentro de la costa, cerca del río San Juan de Dios.

Contrario a Santiago del Príncipe, el Palenque pudo haber tenido gobierno propio; aunque los registros indican que los hombres eran llamados como milicia, no se hace mención de residentes españoles. Los reconocimientos arqueológicos de la región en 1978, ubican el sitio del

Palenque detrás del actual poblado de Palenque. Colecciones superficiales sugieren una fecha colonial temprana con cerámicas que indican la ocupación indígena y negra (Drolet, 1980). Para 1739 los habitantes no estaban en abierta oposición a los españoles, pero eran usados como aliados en la lucha contra los levantamientos de los indios en el Darién (Wassen 1940: 106-107).

La continua existencia del Palenque hasta mediados del siglo XIX está respaldada por la historia oral del área, datos arqueológicos (Drolet, 1980) y datos de los censos (Susto, 1960). Fue el centro para la expansión de los negros en la zona que eventualmente condujo al establecimiento de los poblados actuales de la Costa Arriba.

Los poblados negros y el contacto con otros grupos étnicos.

Durante el período de los cimarrones y los palenques, los negros estaban en contacto con otros grupos étnicos. Se ha mencionado que el Palenque y probablemente Santiago del Príncipe estaban habitados por esclavos negros e indios fugitivos. En el caso de Bayano, estos poblados estaban contiguos y se daban matrimonios entre los dos grupos (Aguado 1915:111).

Descripciones de la cultura material de estos palenques y poblados indican que el contacto y los negocios fueron importantes en suplir a los cimarrones con los implementos necesarios para sus actividades de subsistencia, tales como los materiales para la construcción de casas, arcos, flechas para la cacería y machetes (Aguado 1915:101; Drake 1973:167-168). Las similitudes en las tecnologías de cacería, pesca en el río y trabajos en madera entre los negros, indios kunas y chocoes, sugieren una continua comunicación a través de este primer período (Araúz, 1976). Los rifles, cañones y alimentos eran hurtados de las caravanas de carga que cruzaban el Istmo en el Camino Real o robados de poblados y plantaciones habitados por europeos.



Poblado de negros costeños de la "Costa Abajo" de Colón. **Foto: Francisco Herrera.**