

PHILIP YOUNG

ETDEBALI

Un viaje al corazón del pueblo Ngóbe

301.114
Yo86
e.1
UNACHI

Serie "NUESTRO MODO DE SER"
Colección "Mundo Ngóbe"

ón Cultural Ngóbe (ACUN) organismo orientado por cristianos, que trata de canalizar
zos e iniciativas, elaborar trabajos e impulsar obras que vayan orientadas a fortalecer
plo Ngóbe (Guaymí) y al reconocimiento efectivo de sus derechos dentro del contexto
ación panameña.

teria jurídica: Escritura 6886, tomo 216, cuento 2119.

ntro Misional
Ni Ngoberegwé
(507) 70-05 88

Félix, Chiriquí
pública de Panamá

Comarca Ngóbe-Buglé / Panamá 1993

BIBLIOTECA DR. ROBERTO JAEN Y JAEN
SECCION DE COMPUTO

Capturado el: 20 de mayo de 2002

Firmar: D. L. J.

M.F.N. 5663 INV. 4150

301.114 Young, Philip e.1

Yo86 Etdebalí : un viaje al corazón del
UNACHI pueblo Ngóbe.

EL ÚLTIMO FIRMANTE RESPONDE POR ESTE LIBRO

| FECHA DE ENTREGA | No. DE CÉDULA |
|--------------------|---------------|
| 31/10/02 A. 130111 | - |
| 14/11/03 Uspachos | 4-712-403 |
| 20/10/76 OberParry | 8-477-213 |

Universidad de Panamá
Centro Regional Universitario
de Chiriquí
BIBLIOTECA
Dr. Roberto Jaen y Jaen

Y PHILIP YOUNG

ETDEBALI

Un viaje al corazón del pueblo Ngóbe

Acción Cultural Ngóbe (ACUN)
Comarca Ngóbe-Buglé

Panamá, 1993

BIBLIOTECA
DR. ROBERTO JARN Y JARN

ción al cuidado de: Jorge Sarsanadas, sj

os: Héctor Endara.

ogramación: Milton R. Machuca-G.

mera Edición.

CUN, SAn Félix, Chiriquí
pública de Panamá, enero de 1993.

preso en Panamá por Impresora Pacífico, S.A.

rechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial
autorización.

sta publicación es posible por el apoyo económico de las
organizaciones solidarias MISEREOR (Alemania) y CEBEMO
Holanda).

301.114

9886

1

10000

26 JUL 1997

HEMEROTECA
CRU.CHI.

INDICE

| | |
|--|----|
| Presentación | 5 |
| Notas sobre la evidencia etnohistórica para la continuidad estructural en la sociedad Guaymí | 7 |
| Un modelo estructural del matrimonio Ngwabe | 39 |
| La expresión de armonía y discordia en un ritual Guaymí: el sentido simbólico de algunos aspectos de la balsería | 61 |

ETDEBALI

... Un viaje al corazón del pueblo ngóbe ...

ETDEBA (o edabá, como dice Philip Young) significa hermano (a) en lengua **ngóbere**. **ETDEBALI**, viene siendo una especie de hermandad ritual, de rivalidad, de amistad especial, “simboliza”, dice Young, “la hospitalidad que es costumbre en la sociedad Guaymí y la hostilidad que siempre queda reprimida bajo el nivel de las relaciones sociales”. Quien quiera conocer más en profundidad la sociedad Ngóbe o Guaymí, tiene que tener una experiencia cercana de lo que es el **etdebali** y la **familia ngóbe**.

Philip D. Young, antropólogo norteamericano, gran conocedor del pueblo ngóbe, ha escrito múltiples ensayos y artículos sobre diversos aspectos de la rica vida de este pueblo. En esta ocasión presentamos tres artículos que tratan, en forma científica y con gran base en la realidad, sobre lo que ha desaparecido y lo que permanece en la sociedad ngóbe, en particular sobre las alianzas matrimoniales y sobre un ritual muy malentendido por parte del resto de la sociedad panameña: la balsería.

Dice el autor que “numerosos rasgos de la organización social tradicional han mantenido su vigencia hasta el presente; por eso, los Guaymí, quizás más que ningún otro grupo, pueden tener la clave para un mejor entendimiento de la organización social de los pueblos nativos de la baja Centro América”. Los artículos que siguen a continuación son como un viaje al corazón del pueblo ngóbe. Nos van mostrando elementos fundamentales de la organización social y de las relaciones a lo interno de este pueblo, relegado y marginado durante siglos de los pocos o muchos beneficios de la sociedad panameña. Nos muestran la complejidad y la sencillez de sus

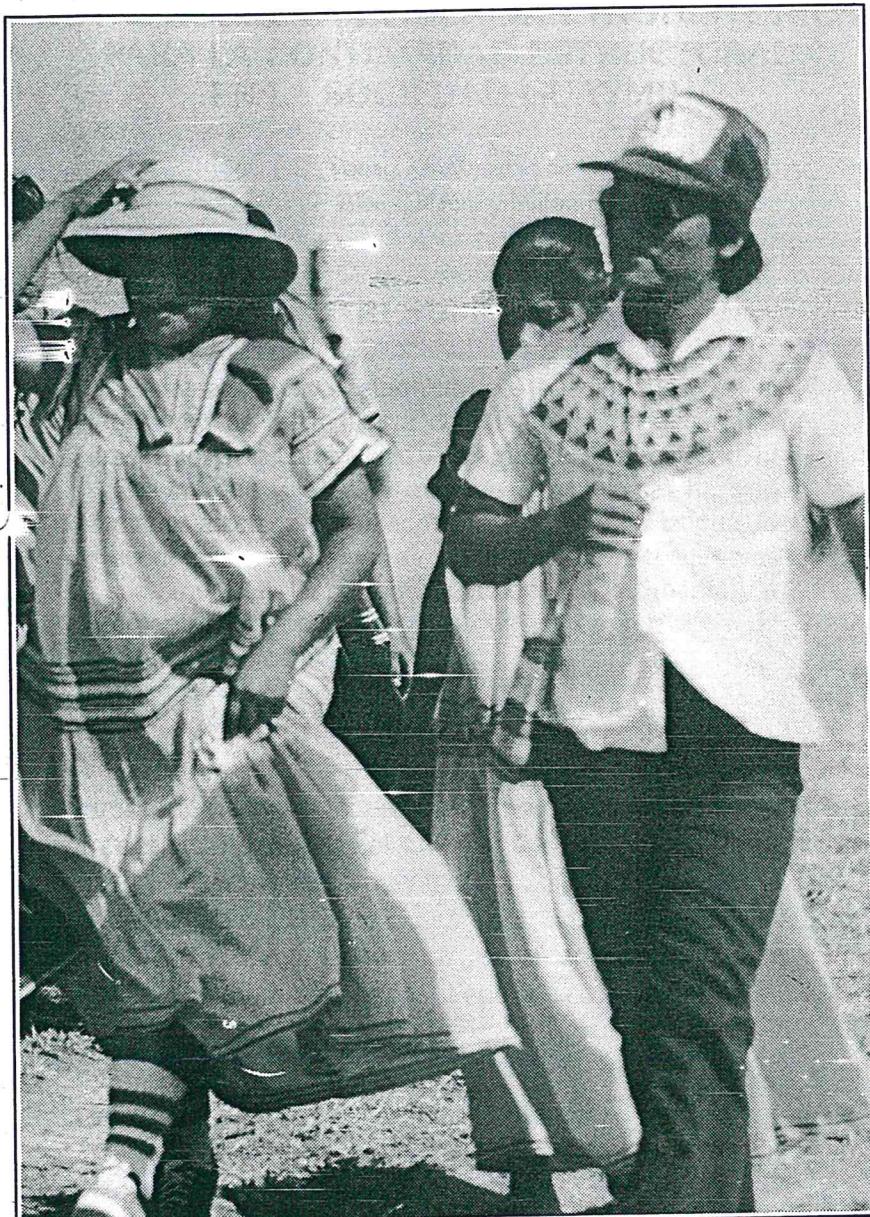
laciones internas, su capacidad de adaptación y su lucha por no dejarse aplastar por la sociedad envolvente.

Podremos estar o no de acuerdo con las afirmaciones de este antropólogo sobre el pueblo ngóbe, pero lo cierto es que sus escritos están basados en un contacto directo y cariñoso con este pueblo. Por eso, quienes desean conocer mejor la vida de este pueblo o trabajar junto con él, no pueden obviar la lectura de estos artículos.

La presente publicación es un esfuerzo más de ACCION CULTURAL NGOBE por divulgar respetuosamente el caminar difícil pero esperanzador de este pueblo al que nos debemos. Dentro de la Colección MUNDO NGOBE, lo publicamos en Serie NUESTRO MODO DE SER. Agradecemos al Dr. Wong su autorización para darlos a conocer en castellano, al igual que a los traductores por su esfuerzo.

Ngöbö reba munben,

Jorge Sarsanedas sj
Director de ACUN



**NOTAS SOBRE LA EVIDENCIA ETNOHISTORICA
PARA LA CONTINUIDAD ESTRUCTURAL
EN LA SOCIEDAD GUAYMI**

NOTAS SOBRE LA EVIDENCIA ETNOHISTORICA PARA LA CONTINUIDAD ESTRUCTURAL EN LA SOCIEDAD GUAYMI¹

Philip D. Young, Universidad de Oregón
Traducción de Alba L. Jaén y Milton R. Machuca

RESUMEN

Se revisan archivos etnohistóricos relacionados con el Guaymí² de la República de Panamá a fin de aclarar aspectos de la continuidad y el cambio en esa sociedad. El Guaymí que vive en las regiones montañosas ha sido menos afectado por el contacto europeo. La lengua, la economía, los patrones de poblamiento, las costumbres matrimoniales, los patrones de residencia post-marital y la organización política se consideran en términos de estabilidad o cambio relativo.

INTRODUCCION

Durante 1964-65, conduje una investigación de campo entre los Guaymí del Distrito de San Félix, Provincia de Chiriquí, República de Panamá³. Parte de este proyecto supuso la recolección de datos sobre la estructura social de los Guaymí. Al comparar las características contemporáneas de la estructura social encontré que en varios aspectos esa sociedad indígena mantiene una considerable continuidad estructural desde los tiempos de los primeros contactos hasta el presente.

1 Publicado en inglés en *Ethnohistory*, Volumen 17, Número 1-2, Invierno/Primavera 1970. Se publica en castellano con permiso expreso del autor.

2 Young utiliza aquí el término **Guaymí** para referirse a la etnia y **Ngawbere** al hablar de su idioma. A partir de nuestro trabajo al lado de este pueblo y de nuestros esfuerzos por aprender su idioma, hemos oido que a sí mismos se llaman **Ngóbe** y a su idioma, **Ngóbere**. Sin embargo, la referencia del nombre Guaymí en escritos del siglo XVII y más adelante, nos indica que este segundo nombre también tiene su validez. Quizás investigaciones posteriores aclaren el por qué la existencia de ambos nombres (nota del editor).

3 La investigación en la que este escrito se basa fue financiada por el National Institute of Mental Health a través de la beca predoctoral # 13,819 y la concesión para investigación MH-

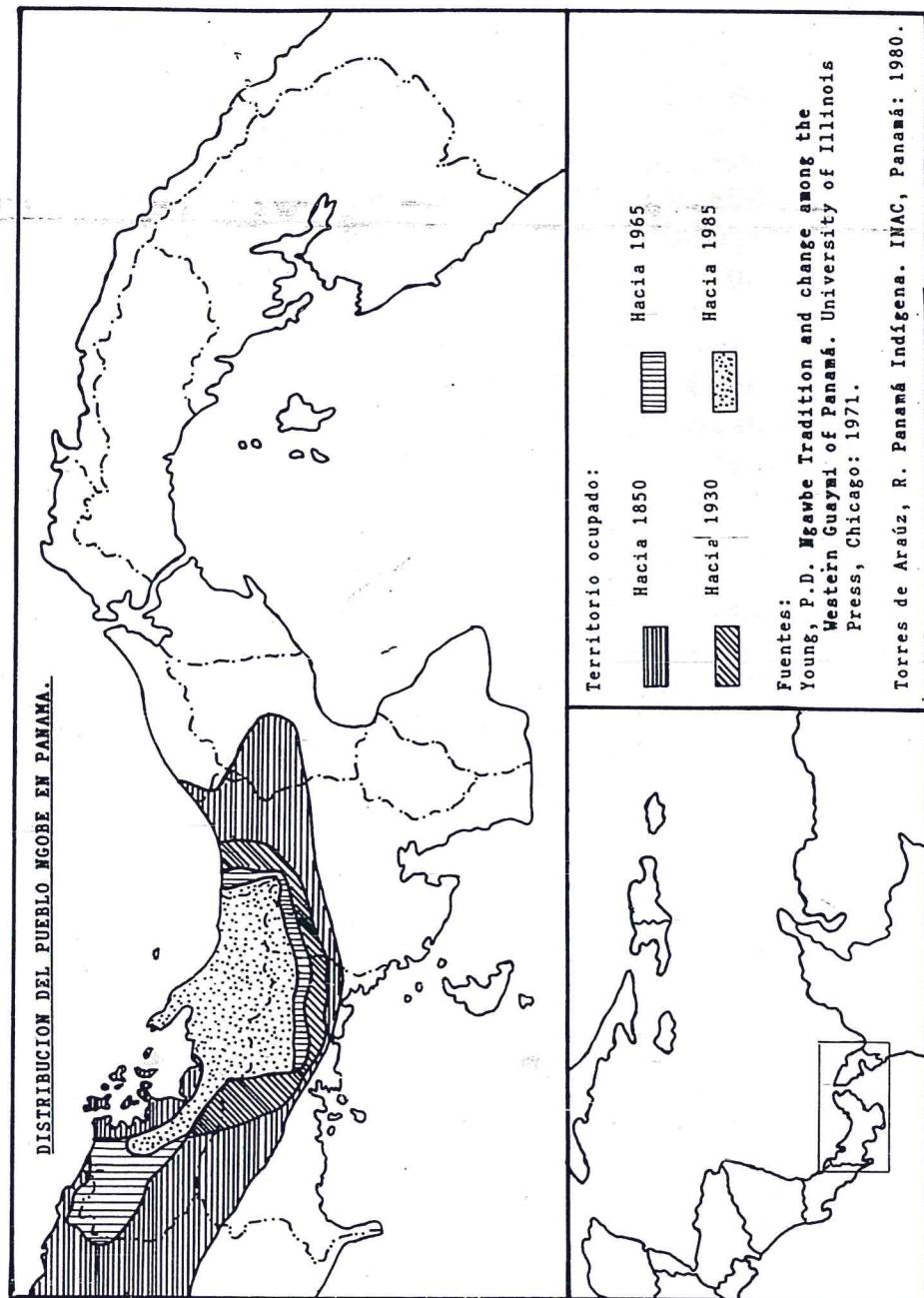
El propósito de este ensayo es revisar e interpretar afirmaciones en fuentes antiguas que den alguna luz sobre la naturaleza de la estructura social Guaymí en el pasado; asimismo, hasta qué grado la continuidad estructural se muestra a partir de estos datos históricos. Aunque creo que en el caso de la continuidad social estructural sería fortalecido por cualquier documentación histórica adicional que pudiera descubrirse algún día, el contenido de los relatos disponibles en la presente no está libre de ambigüedad.

Los Guaymí son un pueblo de habla Chibcha que en la actualidad ocupan montañas y colinas quebradas del oeste panameño. Antiguamente, su territorio era mayor en extensión (ver mapa). Actualmente ocupan un área de aproximadamente 2,500 millas cuadradas⁴, con una población de unos 36,000 habitantes⁵. De una forma u otra, ellos han sido expuestos a una cultura derivada de la tropea desde el primer contacto español a principios del siglo XVI. Durante 400 años, los Guaymí han estado sujetos, algunas veces sin quererlo, a una serie de factores capaces de provocar cambios culturales entre ellos. Suponiendo que el contacto fue intermitente durante la primera parte de este período, y a menudo indirecto con los grupos de la montaña del interior, se podría esperar que después de 400 años los actuales Guaymí mostraran poco en cuanto al contenido sociocultural que pudiera remontarse hasta los tiempos del primer contacto. Por supuesto, algunos cambios son muy evidentes. Ollas de hierro han substituido a las de barro, herramientas de acero a las de piedra, ropa de fábrica a la hecha en casa (en el caso de los hombres), etc. Sin embargo, como más adelante mostraré,

14-01. El financiamiento durante la redacción de la presente versión se recibió del Graduate College de la Universidad de Oregón, Eugene. Deseo agradecer al Dr. Donald W. Whrap del Departamento de Antropología de la Universidad de Illinois y al Dr. Joseph G. Jorgenson del departamento de Antropología de la Universidad de Oregón por sus comentarios y críticas a una primera versión de este escrito. Asumo la responsabilidad completa por cualquier error de hecho o interpretación que persista en la presente versión.

2,500 millas cuadradas x 1.609 = 4,023.4 km² (n. del t.). Actualmente los Ngóbe (Guaymí) invindican unos 10,000 km² de territorio a través de su propuesta de comarca (n. del e.).

Cifra aproximada, válida para el año 1970. Hoy día, en 1991, se calcula la población total Guaymí entre 60,000 y 70,000 (nota del autor). Sin embargo, según los datos de la Contraloría General, la población Ngóbe actual es de alrededor de 124,500 personas (n. del t.).



ichas características de la estructura social han permanecido estableas.

La falta de documentación hace imposible saber cómo era la sociedad Guaymí inmediatamente después de la conquista. Si las reducciones se basan en evidencia arqueológica y en alguna documentación histórica -los datos de las dos expediciones de Pinosa (1873, 1892)- desde las áreas costeras al sur y al este de montañas de Chiriquí, entonces se podría sugerir que en los tiempos proto-históricos hubo alguna distribución de la riqueza y stratificación social entre los Guaymí. Sin embargo, como Johnson (1948b) correctamente señaló, no hay pruebas de que la gente hacia este y el sur de las montañas de Chiriquí fueran Guaymí. Los datos arqueológicos directos del área de las montañas de Chiriquí al este del Volcán son prácticamente inexistentes.

Hay suficientes datos etnográficos sobre los Guaymí que datan aproximadamente de 100 años después del primer contacto español. Estos datos se puede inferir que muchas de las características de estructura social Guaymí que encontramos hoy eran similares a las comienzos del siglo XVII. Relatos posteriores se pueden interpretar para mostrar la continuidad en las características socio-estructurales desde el siglo XVII hasta el presente, aunque no carecen de ambigüedad.

Los materiales presentados aquí muestran la continuidad que parece existir en algunas características de la estructura social, así que algunos de los cambios que han ocurrido en la cultura y sociedad Guaymí desde el final del primer siglo de contacto español.

II

La mención más antigua sobre los Guaymí se encuentra en el relato de Fernando Colón sobre el cuarto viaje de su padre al Nuevo Mundo en 1502; durante ese viaje se hicieron varias escalas a lo largo de la sección de la costa caribeña del istmo que actualmente es la Provincia de Bocas del Toro. La información de Fernando Colón se presenta en Lothrop (1950), Sosa y Arce (1911) y Peralta (1883).

Citan documentos de la última mitad del siglo XVI que mencionan a los Guaymí. Fray Adrián de Ufldre (1682), un sacerdote flamenco que pasó largo tiempo entre los Guaymí entre 1622 y 1637, es la fuente disponible más valiosa para la etnografía de principios del siglo XVII. Fray Blas José Franco visitó a los Guaymí hacia el final del siglo XVIII y dejó un breve relato etnográfico, así como datos lingüísticos (listas de palabras). Este reporte fue publicado por A. L. Pinart (Franco 1882). Pinart indica que no hizo nada para alterar el manuscrito original que poseía. Pinart (1885)⁶ presenta un relato de su breve visita a los Guaymí del área del río Cricamola en 1883. Ephraim S. Alphonse, misionero metodista wesleyano, vivió entre los Guaymí de la Península de Valiente y del área del río Cricamola durante 21 años desde 1917. Su **Gramática y Diccionario Guaymí** (1956) provee algunas breves notas etnográficas que se han tomado para representar el primer cuarto del siglo XX (con reservas, porque en muchos aspectos sus datos no parecen ser muy confiables). Finalmente, está el relato de Johnson (1948a) sobre los Guaymí del sur, basado en un trabajo de campo hecho a principios de la década de los 30. La información contenida en todos estos relatos se compara con la que coleccióné entre los Guaymí del Distrito de San Félix, Provincia de Chiriquí, en 1964-65.

III

La colonización europea del Oeste de Panamá inicialmente fue muy leve y se ha mantenido así. Fue más fuerte en Veraguas y más moderada en Bocas del Toro, ocupando Chiriquí una posición intermedia. El oeste panameño pronto se convirtió en área agrícola y ganadera, ocupando los españoles las llanuras de la costa donde las condiciones naturales eran claramente superiores a las de los sectores montañosos para el éxito de estas actividades. Los intentos de penetración al escabroso interior y a las montañas fueron esporádicos y muy desafortunados. En consecuencia, el contacto

⁶ "Je n'ai pas cru devoir changer ni l'orthographie ne la phraséologie du texte, l'ouvrage [sic] étant écrit suivant le style ancien" (Pinart en Franco 1882: Preface).

entre los Guaymí habitantes de la montaña y los latinos parece haber sido de menor intensidad comparado con el de las áreas costeras⁷.

La población latina fue muy rural durante el período inicial de la colonización y ha permanecido así hasta el presente. La población indígena consistía en agricultores sedentarios practicantes del sistema de "roza" (Swidden)⁸ que habitaban en pequeños caseríos. Parecientemente, aun en las llanuras ellos carecieron de una estructura política jerarquizada que pudiera movilizarse para presentar una resistencia unificada contra la invasión latina⁹.

Los latinos se establecieron entre los indios de las llanuras, y aunque algunos indudablemente huyeron hacia áreas más inaccesibles, muchos se quedaron. Esto llevó, antes de 1900, a la desaparición de la cultura indígena propia de las llanuras costeras. Ambos, el colonio latino y el indio, eran agricultores y problemas y experiencias comunes gradualmente llevaron a la combinación de las dos culturas. La mezcla de elementos españoles e indígenas que se produjo en gran parte antes de 1900, está representada hoy por la cultura del campesino del occidente de Panamá. Sin embargo, en las montañas los indios permanecieron separados y esa integración no ha ocurrido.

Como resultado de la colonización española y de los intentos de incursión misionera, la población Guaymí del occidente panameño parecía haberse dividido. La cultura Guaymí de las llanuras de Chiriquí y Veraguas gradualmente se mezcló con la de los colonos latinos a través del inevitable contacto *in situ*. Los Guaymí de la montaña permanecieron aislados y relativamente poco afectados por este proceso debido a la falta de colonización, actividad misionera o otra forma de contacto directo y prolongado en su territorio.

⁷ Latino es el término castellano que los Guaymí utilizan al referirse a las gentes hispanoparlantes que viven en las áreas que rodean su territorio. En su propio idioma ellos llaman a los latinos *suliá* que, dicho sea de paso, también significa cucaracha.

⁸ Swidden: terreno para la agricultura producido por el corte y quema de la vegetación (n. del t.).

⁹ Aquí me refiero a Chiriquí y al oeste de Veraguas. En Coclé y en la Península de Azuero hay evidencia de una resistencia inicial que, bajo el liderazgo de jefes poderosos que controlaban la fidelidad de numerosos jefes menores, fue más efectiva durante un tiempo.

Excepto por relaciones económicas intermitentes, a pequeña escala, estos Guaymí, anteriores a 1900, parecen haber estado poco interesados en lo que la cultura latina tenía que ofrecer y continuaron en gran parte siguiendo sus modos tradicionales.

Para 1900, o un poco después, la latinización de la población indígena de las llanuras había tomado su curso y la aculturación *in situ* dejó de ser un mecanismo efectivo de cambio. Desde 1900, los Guaymí se han mezclado con los latinos, sobre todo económicamente; pero la latinización relativamente completa sólo ha ocurrido entre los pocos Guaymí que han emigrado de las montañas y se han establecido en los pueblos y aldeas latinas.

✓Más de 400 años han pasado desde los comienzos de la colonización española de regiones de lo que en ~~otro tiempo fue~~ territorio Guaymí. Ciertamente, muchos cambios son evidentes en algunos aspectos de la cultura Guaymí contemporánea, sobre todo en lo referente a la cultura material y a los cultivos. Pero el peso de la evidencia sugiere que las principales características de la estructura social han persistido entre los Guaymí que ocupan las áreas montañosas y que la reorientación estructural es sólo incipiente en la sociedad Guaymí actual.

IV

Los esfuerzos para convertir a los Guaymí al catolicismo, que fueron precedidos por intentos esporádicos de sometimiento militar, comenzaron con la entrada en las montañas de Veraguas de Pedro Gómez, miembro de la primera expedición de Espinosa en 1516 (Lothrop 1950:7b), y duraron cerca de 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 dicha conquista nunca lo fue. Los indios en las áreas más accesibles gradualmente llegaron a formar parte de la cultura campesina en desarrollo más que meros sujetos conquistados. Hasta la fecha pocos relatos han aparecido detallando la actividad misionera española entre los Guaymí. La primera constancia de proselitismo es la de Fray Agustín de Ceballos que llegó al territorio Guaymí en 1581 para

convertir a los indios y escribió un informe al Rey de España en 1610 describiendo las costumbres de ellos (Mendizábal de Cachafeiro y Zentner 1964:14)¹⁰. El siguiente documento es el de Fray Adrián de Ufeldre que trabajó entre los Guaymí de 1622 a 1637 (Ufeldre 1682). Sosa y Arce (1911:18) dicen que los misioneros dominicos estuvieron trabajando entre los Guaymí de Chiriquí en el siglo XVII; Jouanen (1948:19) indica que los jesuitas también estuvieron activos entre ellos a principios del mismo siglo. Los franciscanos curaron en la región Guaymí aproximadamente a mediados del siglo XVIII y nuevamente a finales del mismo y en la primera década del XIX (Sosa y Arce 1911), estableciendo muchos poblados e indios. Fui incapaz de localizar algún otro registro sobre la actividad misionera católica correspondiente a los siglos XIX o XX entre aquellos Guaymí que no habían sido reducidos a la vida de obisados antes del siglo XIX, como no fuera los esfuerzos de los franciscanos a inicios del mismo siglo.

El método español de cristianización de los indios fue la **eduucción**, por la cual una cantidad de indios era reunida en un gar para formar un poblado. Frecuentemente, esto iba acompañado de ayuda militar cuando los nativos se mostraban renuentes a acceder a los deseos de los amistosos frailes. Luego, eran instruidos en la doctrina cristiana. Muchos de los pequeños poblados que hoy existen en el occidente de Panamá fueron originalmente fundados de esta manera, tales como San Lorenzo, San Félix, Gualaca, Dolega y Tolé en Chiriquí y Las Palmas y Río de Jesús en Veraguas. Parece que la primera de estas poblaciones misioneras indígenas fue de San Lorenzo, Chiriquí, fundada en 1623 por Fray Pedro Gaspar Rodríguez Valderas (Requejo y Salcedo 1908), y las últimas fueron Dolega y Gualacá, fundadas por los Padres Franciscanos entre 1793 y 1803 (Sosa y Arce 1911:176). Otros de los primeros poblados misioneros, tales como el de San Lorenzo (no el actual San Lorenzo, Chiriquí) establecido por Fray Ufeldre y que tenía 200 casas de indios, han desaparecido sin rastro. Incluso sus antiguas ubicaciones son ahora desconocidas. Los actuales habitantes de estas antiguas poblaciones misioneras no tienen memoria de sus

antepasados indígenas, excepto los raros casos de residentes Guaymí que hace poco bajaron de las montañas.

En general, los intentos de cristianizar al Guaymí y de reducirlo a la vida en poblados tuvieron poco éxito. Jouanen (1948:20) observa que después de una serie de experiencias negativas bajo la dominación española, más de 9,000 Guaymí quemaron sus casas en los nuevos poblados misioneros y volvieron a su forma nativa de vida. Algunos Guaymí llegaron a cristianizarse y latinizarse; otros, después de una estadía aparentemente breve e infeliz en los poblados, huyeron de regreso hasta las más recónditas montañas de Veraguas y Chiriquí donde no ha habido intento activo de proselitismo desde fines de la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, parece que estos renegados llevaron con ellos algunos conocimientos del catolicismo que gradualmente combinaron con los elementos de las creencias religiosas nativas para formar una clase de cristiandad folklórica.

Varias sectas protestantes han estado operando, con poco éxito, en las márgenes del territorio Guaymí en Chiriquí y Veraguas durante el segundo cuarto de este siglo y un poco antes en Bocas del Toro. Todas las misiones protestantes, excepto una en Chichica, Distrito de Tolé, Provincia de Chiriquí, se han establecido en pueblos pequeños que bordean el territorio Guaymí y los intentos de conversión se han limitado a hablar con los indios que, por otros propósitos, visitan los poblados. Por supuesto, hay unos pocos Guaymí que se han hecho fervientes conversos de una u otra de las sectas protestantes, pero en realidad son muy pocos. La actitud de la mayoría de los Guaymí hacia las predicaciones de las sectas protestantes es negativa.

V

Los primeros relatos indican que los Guaymí fueron esencialmente agricultores, aunque la caza y la pesca también eran actividades importantes de subsistencia. Los productos se intercambiaban a través del sistema de trueque. Aunque el **cacao** era un artículo importante en las prácticas religiosas Guaymí, parece que nunca

¹⁰ No sé si este documento fue publicado alguna vez. Fui incapaz de localizarlo.

36 a ser un medio usual de intercambio como lo fue en otras partes de Centroamérica. Por lo menos ninguno de los relatos menciona la práctica entre los Guaymí.

La introducción de cultivos del Viejo Mundo, especialmente el arroz y las bananas, ha variado el énfasis de algunos de los cultivos tradicionales producidos por los Guaymí. Lo que no ocurrió, sin embargo, con el maíz. La introducción de animales domésticos y el asentamiento gradual de los recursos de caza han reducido la importancia de la cacería y la pesca como actividades de subsistencia en la mayoría de las áreas. A pesar de estos cambios, la agricultura subsistencia ha continuado como el pilar del sistema económico Guaymí desde tiempos de la conquista. Aunque este escrito sólo se opone documentar la estabilidad estructural de la sociedad Guaymí no intenta una explicación completa para ésta, se podría sugerir que esta estabilidad se debe probablemente en gran medida al hecho que todavía no han ocurrido cambios importantes en la estructura económica, particularmente en la base productiva.

Toda la evidencia muestra que el patrón de poblamiento en el área montañosa de Chiriquí ha sido siempre pequeños caseríos estando dispersos. En tanto que existen evidencias de que, en períodos prehistóricos, unos pocos pueblos y centros ceremoniales de tamaño medianamente grande estaban ubicados a lo largo del río bajo de los principales ríos en las Provincias de Coclé y Veraguas y en la Península de Azuero (Lothrop 1937, 1942, 1950; Ladd 1964), al presente no hay evidencia arqueológica o histórica que pueblos aborígenes hayan existido alguna vez en las montañas más allá de las llanuras costeras del occidente panameño. En efecto, al sondeo superficial en una parte del Distrito de San Félix, Chiriquí, realizada por el autor durante el desarrollo de las investigaciones etnográficas, muestra que los habitantes aborígenes de la zona vivían en forma muy dispersa igual a la que se observa en los actuales Guaymí. ¿Hay alguna evidencia de que el patrón de poblamiento traditivo en la región haya cambiado alguna vez, siquiera temporalmente, en tiempos históricos? A no ser por los poblados misioneros, la respuesta sería no.

Cristóbal Colón durante su cuarto viaje al Nuevo Mundo en

1502, navegó a lo largo de 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 hace las siguientes observaciones sobre el patrón de poblamiento de los Indios (Guaymí):

... y porque lo llamé [Veraguas] un pueblo o aldea, debe observarse que en aquellas partes sus casas no están muy juntas, sino que ellos viven como en Vizcaya a cierta distancia unos de otros.

... el teniente notó que el campo era muy montañoso y boscoso y que no había pueblo regulares, sino una casa aquí y otra a una gran distancia ... (Lothrop 1950:6).

Es evidente que para la época del primer contacto con los españoles, los Guaymí, por lo menos los que habitaban la laderas norteñas de la cordillera, vivían según un patrón de asentamiento muy disperso. Basándose en las afinidades culturales y lingüísticas entre los pueblos de las laderas norteña y sureña de la cordillera puede inferirse que también este era el caso para los grupos Guaymí que vivían en las laderas sureñas de las llanuras costeras del Pacífico.

Al comienzo del siglo XVII encontramos otra vez el mismo patrón de poblamiento disperso referido por Fray Adrián de Ufldre¹¹.

No tenían estos [indios] pueblos fundados, porque vivían como alarbés [árabes], divididos en parentelas, y cada familia en un rancho de palmica grande, ... Distaban unos

11 No hay ninguna duda de que Fray Adrián trabajó entre los Guaymí de las laderas norteñas, y no en el área del río Tabasará de Veraguas como sugiere Lothrop (1937). El área precisa de sus actividades más intensas es desconocida. Mendizábal de Cachafeiro y Zentner (1964:38) sugieren que la **Provincia del Guaymí** a la que Fray Adrián se refiere era el Valle de Miranda. El mismo Fray Adrián dice: **Dista pues la Providencia del Guaymí, veinticuatro, o veintiséis leguas de la Ciudad de Nuestra Señora de los Remedios, Gobernación de Veraguas, aguas vertientes al Mar del Norte, en frente del Escudo de Veraguas** (1682:2). Por tanto, la mejor conjectura de la ubicación de Fray Adrián es el área Río Cricarnola-Valle de Miranda. Indudablemente Fray Adrián también estaba familiarizado con los Guaymí de las laderas sureñas, puesto que viajó hacia el norte desde Remedios. Dicho sea de paso, las referencias en la literatura sobre Fray Adrián de Santo Tomás y Fray Adrián de Ufldre se refieren al mismo sacerdote.

ranchos de otros media legua, o un cuarto más o menos... (Ufeldre 1682:13a).

En otra cita sobre poblamientos Fray Adrián comenta:

...vivían tan apartados que el que menos distaba de otro era un cuarto de legua, ... (1682:21).

Fray Blas José Franco indica que al final del siglo XVIII los Guaymí continuaron viviendo en una forma dispersa sin poblados (Franco 1882:12). Pinart visitó a los Guaymí del río Cricamola y del río de Miranda (Bocas del Toro) en 1883 y viajó a través del territorio Guaymí en la provincia de Chiriquí a su regreso desde el río Cricamola a David. Su declaración sobre los patrones de poblamiento coincide con los previamente citados para los períodos tempranos (Inart 1885:442). En la década de los 30, Johnson (1948:234) contró que los Guaymí de las laderas sureñas se establecían de manera muy dispersa sin aldeas. En 1964-65, encontré el mismo patrón de poblamiento disperso -pequeños caseríos consistentes en promedio de dos a seis casas ocupadas por personas emparentadas.

La primera mención de los patrones de residencia Guaymí la hace Colón, quien dice que en la casa de Quibio (al que se refiere como un "cacique") había unas 30 personas incluyendo a sus esposas e hijos y "otros hombres de notar" (Lothrop 1950:6). Si sumamos, y yo demuestro más tarde que esto es válido, que algunos de estos "hombres de notar" eran los hermanos de Quibio, mientras que otros eran los hijos casados, entonces se puede inferir que al momento del contacto español la virilocalidad estaba presente como un patrón de residencia post-marital.

Fray Adrián dice que a principios del siglo XVII un hombre vivía con su esposa de más edad y pasó al menos una parte del año en la casa paterna de sus otras esposas, hasta determinado momento en que trajo a todas sus esposas a vivir a su propia casa.

El que tenía cuatro o seis mujeres hacia vida con la más vieja y las demás estaban en casas de sus padres, por las cuales repartía el tiempo de año, viviendo algunos meses

en cada una, sirviendo a los padres y parientes de su mujer, y ella si tenía edad para ellos a su marido. Y en todas estas estaciones le acompañaba la mujer más vieja, la cual en concurrencia de las demás era la que más mandaba, sin que entre ellas hubiese envidia ni celos, sino mucha paz y concordia aun cuando vivían juntas el tiempo, que con licencia de los padres y hermanos, llevaba el marido a mujeres a su propia casa (Ufeldre 1682:9-10).

Desafortunadamente, Fray Adrián no especifica si la casa del hombre estaba ubicada en tierras de sus padres biológicos o en las de los padres de su primera esposa. Sin embargo, es interesante notar que la descripción del residencia de un hombre durante una parte del año con las esposas que todavía vivían en sus hogares natales corresponde al período de servicio del novio encontrado entre los actuales Guaymí y posiblemente a la práctica presente de residencia bilocal¹². Suponiendo que la correspondencia de esta característica de residencia entre el siglo XVII y la época contemporánea implica también correspondencia de otras características de los patrones de residencia, podemos inferir que por lo menos hay una alta posibilidad que la residencia postmarital en el siglo XVII se basara en el ideal virilocal.

Al final del siglo XVIII, Fray Franco indica que los Guaymí con más de una esposa tenían una casa aparte para cada una y sus hijos (Franco 1882:11). Estas casas de co-esposas aparentemente estaban cercanas una de la otra formando un pequeño caserío. Esto corresponde a un estadio en el ciclo de desarrollo del grupo doméstico encontrado entre los Guaymí actuales que se caracteriza por el hogar materno. Este tipo de hogar está constituido por una mujer, su hijo casado, su esposa e hijos. Esto resulta de la disolución de un hogar polígnico en un estadio tardío del ciclo de desarrollo cuando la mayoría de los hijos de un poliginista han alcanzado la

12 Utilizo el término **bilocal** para referirme al tipo de residencia que ocurre al principio del ciclo de desarrollo del grupo doméstico Guaymí cuando un hombre está cultivando la tierra que pertenece a sus propios parientes así como aquél en que su esposa ha usufructuado derechos y mantiene residencia en ambos lugares durante una parte del año.

adultez y se han casado. Generalmente el hombre permanece en su propia casa con su primera esposa y sus hijos pequeños. Usualmente, los hijos casados construyen sus casas en el mismo caserío y sus madres viven con ellos.

Pinart no hace mención de las prácticas de residencia post-marital de los Guaymí a finales del siglo XIX. Alphonse, cuya vida entre los Guaymí comenzó en 1917, indica un patrón que debería amarse uxorilocal. "El hombre ofrece sus servicios a perpetuidad a los padres de la muchacha. Se muda a la casa de ellos y es su sirviente" (1956:121).

Mis observaciones en 1964-65 sugieren una interpretación diferente. Los datos, también, muestran que la residencia uxorilocal ocurre. Pero la afirmación de Alphonse implica que el servicio del varón al suegro en condición de uxorilocalidad 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 solamente un pequeño porcentaje de todos los casos.

Johnson afirma, "entre los Guaymí sureños un hombre o la familia que él representa puede poseer varios sitios de vivienda, aunque solamente usen uno. Cada lugar se reconoce como una parcela separada de tierra y generalmente se hereda por línea masculina" (1948a:234). En algunos aspectos esta afirmación es exacta. Por ejemplo, los sitios de vivienda siempre están localizados en tierras poseídas por parientes y pueden ser usadas por cualquier miembro del grupo de familiares. Los derechos de uso se retienen sólo mientras que el lugar esté realmente ocupado. Además, los lugares no se marcan como dominios especiales dentro de las tierras del grupo de emparentados. Las consideraciones ecológicas determinan la ubicación de asentamientos. Finalmente, los lugares de vivienda no son heredados por individuos sino que permanecen como una parte de la tierra poseída colectivamente por el grupo de familiares. Sin embargo, a pesar de estos errores uno puede inferir del relato de Johnson que en los años 30 el patrón de residencia Guaymí era virilocal.

Nuestras fuentes, exceptuando a Alphonse, no indican ningún dato claro sobre los ideales Guaymí de residencia post-marital o sobre el posible abanico de alternativas en la práctica. Sin embargo, mi impresión es que los Guaymí han tenido alguna forma de norma de residencia unilocal incluso hasta principios del siglo XVII. Se sugiere que las variaciones de patrones de residencia post-nupcial que se han atribuido a los Guaymí constituyen más un tipo ubicuo de alternativas que cambios en las prácticas de residencia a lo largo del tiempo. Todavía más, se sugiere que las variaciones en los hechos presentados por las diferentes fuentes, posiblemente representan la observación de diferentes períodos en el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos Guaymí puesto que estas variaciones corresponden precisamente a los períodos en el ciclo de desarrollo contemporáneo de los grupos domésticos Guaymí.

No es posible asegurar la antigüedad de los actuales patrones de residencia postmarital, pero se sugiere que los patrones actuales son probablemente similares a los mencionados en las fuentes documentales. Las leyendas populares Guaymí que mencionan la residencia idealizan la virilocalidad. Yo no encontré leyendas populares que idealizaran otra forma de residencia. Si realmente uno quiere conceder una parte de la verdad histórica a la tradición histórica, es posible sugerir que la virilocalidad es un antiguo ideal entre los Guaymí si bien las pocas fuentes históricas disponibles no aclaran esto.

Nuestras fuentes indican la presencia, desde el primer contacto hasta tiempos actuales, de algunas costumbres vinculadas con el matrimonio tales como el compromiso infantil de las mujeres, el levirato, el sororato, la poliginia tanto sororal como no sororal, y la evitación de los parientes políticos y las obligaciones con parientes afines.

Colón (Lothrop 1950:6) menciona la práctica de la poliginia. Fray Adrián, tanto en la cita que sigue como en muchos otros sitios, habla de la poliginia, el compromiso infantil, la edad usual para el matrimonio, el servicio obligatorio del novio¹³, el levirato, el sororato y el incesto.

Recuerdo que en cierta ocasión mandé a un alcalde muy ladino, y muy cristiano,... que prendiese a un indio, teniendo noticia, que se había casado con dos mujeres siendo ya cristiano,... (Ufeldre 1682:8).

...el día que nacía una niña, nacía en los padres el cuidado de buscarle el marido el más poderoso y rico, que le podían hallar; y aquel lo era más, que más mujeres tenía, y así por maravilla era mozo, porque el de veinticuatro, o treinta años no tenía ordinariamente mujer, el más viejo tenía más mujeres, y así era preferido, el matrimonio se hacía por concierto de los padres de la niña, a quienes el desposado en señal de consentimiento ponía la mano en alguna parte del cuerpo y aquella noche por algún breve rato la tenía en sus brazos. ¹³ arrimada al pecho, y con esto quedaba contraído el matrimonio, corriendo desde entonces por cuenta del desposado el regalo de la niña, y la obediencia de su suegro, a cuyo servicio quedaba obligado (Ufeldre 1682:9).

Muerto el marido por ley inviolable el hermano del marido heredaba las mujeres, y si no lo tenía el pariente más cercano, ley observada del pueblo hebreo, si moría la mujer sin dejar hijos ningunos, el marido se casaba con la hermana de la difunta, quitándosela al marido que la tenía. si estaba casada como ésta fuese de menor edad, que la difunta, porque si era mayor no se podía casar con ella, si ya no es que fuese soltera. No había más impedimentos de este matrimonio sino el de cognación [parentesco] y éste solamente impedía en primer, y segundo grado de consanguinidad, que el padre no se podía casar con la hija, ni el hijo con la madre, ni los hermanos, ni primos hermanos entre sí, los demás grados eran lícitos entre ellos, sin atender a los afinidad. Y yo vi a un indio casado en un mismo tiempo con la madre e hija en su legitimidad (Ufeldre 1682:10).

13 Servicio del yerno al suegro (**bride service** en el original) : servicio que rinde el novio a la familia de la novia como pago de parte del "precio" de ella (n. del t.).

Por "primer grado de consanguinidad" Fray Adrián quería decir la relación entre los padres y el niño; y por "segundo grado de consanguinidad" la relación entre los hermanos. No da información sobre el sistema de parentesco ni indica que entiende por esto. Si los Guaymí ¹⁴ entonces calculaban el parentesco del mismo modo que lo hacen actualmente, todos los primos se clasificarían junto a los hermanos y, teóricamente al menos, no podrían haber sido elegido como cónyuges.

Fray Franco suministra información sobre la poliginia, el contrato matrimonial, el levirato y el divorcio a finales del siglo dieciocho en los siguientes pasaje:

La poligamia (sic) es general entre los indios, ya que cada uno [hombre] tiene dos o tres o más esposas; y si se le encuentra sólo con una, será porque es poco dedicado al trabajo, de tal modo que no puede cumplir con el mantenimiento de otras.

Cuando muere un marido que tuviera tres o cuatro esposas, estas son entregadas al hermano o al pariente masculino más cercano y es una herencia que nadie puede pelear de tal modo que desde el día en que las recibe le sirven como a su propio marido. Por lo general el matrimonio dura tanto como el hombre quiera y para contraerlo basta con el mutuo consentimiento y está confirmado tan pronto como los jóvenes puedan trabajar. Algunos están acostumbrados a abandonar a sus mujeres, aunque estén embarazadas, tan pronto como se enojen con ellas o se pongan viejas, tomando otras su lugar (Franco 1882: 11).

En su visita a los Guaymí en 1883, Pinart hace notar que una muchacha es casadera tan pronto como llega a la pubertad, que no hay ceremonia especial de casamiento, que no hay servicio del novio, que las mujeres son bien tratadas, el adulterio es raro y que la poliginia existe, pero no es muy común (1885: 444-445).

Alphonse (1956: 120-121) dice lo siguiente acerca de las

Costumbres matrimoniales de los Guaymí a principios de siglo veinte:

No hay ceremonia matrimonial establecida. Las mujeres se cambian (a) por ganado, (b) por cerdos o por una cantidad equivalente a tantas cabezas de ganado o cerdos. Esta dote se paga a los padres o a los hermanos de la mujer. (c) El hombre cambia sus servicios a perpetuidad a los padres de la muchacha. Se muda de su casa a la de ellos y se vuelve su sirviente. Si es un tipo listo terminará con dos o tres hermanas como esposas.

Las hijas se intercambian por los hijos. Este intercambio, sin embargo, es arreglado por los padres. "Tu hijo toma a mi hija y automáticamente mi hijo toma la tuya a cambio". Esta costumbre se llama "kunkiene".

Cuando un hombre pretende casarse con una muchacha, el primer signo de su intención es que deliberadamente evitará dar la cara a su posible suegro o suegra a cualesquiera de los parientes de su esposa; esto también se aplica los hermanos de él. Cuando se toma una muchacha, al esposo no se le permite encarar a los suegros. Las caras de ellos son un tabú de por vida para él y los hermanos de él.

Los hombres son polígamos. Entre más esposas tienen mayor es su influencia y prosperidad. Generalmente toman hermanas. Las mujeres estimulan la poligamia. Entre más esposas adquiere un esposo menos trabajo tiene la mujer. La primera esposa es dueña de todos los hijos.

Johnson (1948a) menciona la práctica de la poliginia y la frecuente, si bien ilegal, incidencia del divorcio señalando que cuando una mujer deja a un hombre, su nuevo cónyuge debe reembolsar al antiguo marido. Johnson también dice que el matrimonio para la primera esposa es usualmente formal (aunque no suministra detalles indicando cuál es la naturaleza de estos aspectos formales) y que se pueden conseguir esposas adicionales ya sea por

matrimonio (formal) o por compra. En vista de las afirmaciones de Johnson y Alphonse respecto a la compra de esposas debe notarse aquí que mis informantes negaron enfáticamente que fuera posible comprar mujeres como esposas ahora o en el pasado (dentro de los límites de su memoria -y algunos contaban con 50 años). Ya que los padres de algunos de mis informantes venían del distrito de Tolé, lugar en el que Johnson trabajó, me inclino a cuestionar la existencia de compra de esposas entre los Guaymí. Ninguna de las antiguas fuentes históricas menciona esta práctica. Sin embargo, muchos latinos creen que la práctica existe. Ciertamente es un posible desarrollo a partir del influjo del ganado y los cerdos a través del contacto con los latinos; pero de ninguna manera significa un resultado necesario o predecible y aparentemente esto no sucedió en el caso de los Guaymí.

Una considerable continuidad en las costumbres de los Guaymí con respecto al matrimonio está indicada por el hecho de que el matrimonio por arreglo de los padres, el compromiso infantil de las niñas, la poliginia sororal y no sororal, el sororato, un período de servicio del novio, el evitar a los parientes políticos y las obligaciones con los parientes afines son características presentes en la organización social Guaymí contemporánea.

Hoy día el intercambio de hermanas es la forma ideal de matrimonio y su práctica es frecuente. Sólo Alphonse menciona específicamente esta costumbre. De nuevo, si nos referimos a la tradición oral, la práctica del intercambio simétrico de mujeres para formar alianzas entre dos parentelas está idealizado en la mitología Guaymí y por tanto es posible que sea de considerable antigüedad. Ninguna leyenda popular actual tiene motivos que idealicen alguna otra forma de alianza.

Todos los documentos disponibles son vagos con respecto a los detalles de la organización política de los grupos Guaymí al momento de la conquista y en décadas posteriores. Johnson (1948a) y Lothrop (1950) se apoyan fuertemente en los relatos de las dos expediciones militares de Gaspar de Espinosa (1873, 1892), a partir de las cuales infieren que, al momento del contacto, los Guaymí tenían cacicazgos bajo el mando de jefes que eran aconsejados por un grupo y que bajo

rtas circunstancias, notablemente para propósitos bélicos, algunos cacicazgos podrían ser consolidados temporalmente bajo el mando de un sujeto particularmente poderoso. Los relatos de las expediciones Espinosa son, en su mayor parte, descripciones de la organización sociopolítica indígena encontrada en el siglo XVI en las llanuras de la provincia de Coclé y del oriente de Veraguas y en la península de Diquero.

El desarrollo de grandes poblados en estas regiones costeras fue probablemente estimulado por la presencia de abundantes recursos marítimos frente a la costa del Pacífico panameño. Estos recursos eran todavía relativamente abundantes a pesar de muchos años de comercio comercial. Ciertamente eran mucho más abundantes antes del contacto europeo. En años buenos la riqueza combinada de tierra y mar pudo haber sido suficiente para mantener el pueblo central de cacicazgo y las aldeas satélites que lo rodeaban; pero en años malos, por ejemplo cuando los recursos marítimos eran escasos, probablemente había una mayor dependencia de la agricultura. Si los recursos resultaban ocasionalmente inadecuados para mantener la población que dependía de los pueblos, los intentos de adueñarse de los recursos de otros cacicazgos a través de la guerra y la conquista podrían haber sido una cosa común. Métodos avanzados de agricultura que condujeran a un uso más intensivo de la tierra podrían haber aliviado la presión sobre los recursos basada por un incremento en la población dependiente. Sin embargo, parece que métodos tecnológicamente más avanzados que la simple agricultura de "roza", no se desarrollaron en el área. La guerra entre regiones políticas podría, por tanto, haberse desarrollado como consecuencia de la presión del incremento de población allí donde la producción se veía limitada por la tecnología existente. De cualquier modo, los relatos de las expediciones de Espinosa indican que los cacicazgos del área de la Península de Diquero, Coclé y la Bahía de Parita ciertamente no desconocían la guerra cuando los españoles llegaron al escenario.

Como señala Johnson (1948b), no hay prueba que estos pueblos costeños fueran grupos Guaymí. Y lo fueran o no, la evidencia no es suficiente al grado que pudiera indicar la posible duración y alcance del control político que los cacicazgos costeños podrían

haber ejercido sobre los grupos montañeses Guaymí al norte y al oeste. En tanto es razonable asumir que existían relaciones comerciales y quizás otros contactos y alianzas, al menos temporalmente, entre los Guaymí de la montaña y los habitantes de las llanuras costeras, parece menos probable que los pueblos de la montaña gozaran del mismo alto nivel de organización política encontrado entre los pueblos costeños.

Surgen dos hipótesis: primera, los Guaymí de la montaña eran, en general, políticamente independientes de los cacicazgos costeños; y, segunda, que aquellos Guaymí representaban un enorme substrato campesino parcialmente integrado de los cacicazgos señalados. La solución a este problema deberá esperar evidencia posterior. No obstante, parece poco probable que los Guaymí estuvieran organizados en una especie de estado feudal, como Johnson sugiere (1948a:246). Incluso si esto fuera cierto para una parte de la zona costera del Pacífico, es poco probable que los pueblos que habitaban en las montañas chiricanas estuvieran efectivamente integrados a este sistema. Porque para el área montañosa lo quebrado del terreno, el patrón disperso de asentamiento, la ausencia de pueblos o villas aun de naturaleza incidental y la relativa simplicidad de muchos aspectos culturales, estarían en oposición al alto nivel de integración política representada por un estado feudal.

El relato de Colón sólo menciona jefes y otros hombres importantes pero no aporta ningún detalle sobre la organización. Las afirmaciones de Colón se podrían fácilmente referir al ejercicio de la autoridad jurídica por parte de uno de mayor edad sobre el grupo de parentesco como el ejercicio de la autoridad política sobre un grupo mayor no basado en el parentesco.

Fray Ufeldre (1682:24) explica que a principios del siglo XVII los Guaymí estaban organizados en pequeños cacicazgos y hace una lista de siete jefes: Borosi, Yebeque, Monugo, Menena, Baga, Medi y Negri. Aparentemente esto se refiere únicamente a los cacicazgos del área del Valle de Miranda y Río Cricamola. Ufeldre (1682:24) también señala que cada jefe tenía un asistente, llamado **Cabra**, que era el segundo en jefe y su teniente en tiempo de guerra y que los **caciques** sólo lo eran de nombre en tiempos de paz, pero eran

bedecidos en tiempos de guerra (1682:23). Posteriormente afirma que no había funcionarios para castigar a los que actuaban mal. Aquellos que eran agraviados tenían que arreglárselas por su cuenta.

El relato de Fray Franco (1882:10) indica que al finales del siglo XVIII los cacicazgos se habían desintegrado:

Entre ellos no reconocen ninguna forma de policía o gobierno. Si bien en sus reuniones están acostumbrados a seguir las opiniones de los mayores o los jefes; pero ésta no es una obediencia tan ciega que se repriman en hacer lo que les plazca en contra de la opinión del jefe, especialmente si la reunión ha sido convocada para considerar dejar las montañas y vivir en sumisión en los pueblos misioneros [pueblos reducidos] que son tan repugnantes [para ellos] o para algún otro asunto que no es muy agradable para ellos; y en un caso como ese están tan deseosos de coincidir con el primero que exprese aprobación de una propuesta negativa, aunque sea el más joven.

Puesto que otra evidencia sugiere que el sistema de cacicazgo funcionaba principalmente como un recurso en tiempo de guerra, odría ser que Franco estuviera describiendo la organización política Guaymí en tiempos de paz. Para la época en que Franco escribió, la guerra había cesado (a excepción de ataques ocasionales de los liskito).

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

Como resultado del deseo español de poner a los Guaymí bajo la protección de su sistema legal, el sistema nativo de pequeños cacicazgos fue forzosamente suplantado por el nombramiento de

gobernadores nativos. No se sabe exactamente cuándo comenzó esto, aunque parece que fue antes del final del siglo XIX. La unidad política sobre la que los gobernadores mandaban no parece haber cambiado mucho de la que estaba bajo el sistema de cacicazgo. Pero en tanto los caciques tenían sólo autoridad nominal en tiempo de paz y podían ejercer control efectivo sobre sus sujetos sólo en tiempo de guerra, los gobernadores fueron investidos por el gobierno nacional como autoridad civil. Este sistema de gobernadores lo recuerdan mis informantes y consideran que es el sistema tradicional Guaymí, como opuesto al actual sistema de corregidores, aunque ni ellos ni los informantes latinos pudieron suministrar detalles precisos sobre la operación del sistema de gobernador.

Hay poca información disponible sobre la estratificación social intra e inter-grupal entre los Guaymí al 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 dependiendo de las fortunas de la guerra. No hay evidencia que estas pequeñas unidades sociopolíticas estuvieran organizadas jerárquicamente en sentido absoluto o duradero. En consecuencia, parece que la estratificación intergrupal estaba ausente entre los grupos Guaymí.

Lothrop (1950), basándose de nuevo en los relatos de las expediciones de Espinosa, sugiere que la estratificación intergrupal era tripartita, consistiendo en nobles, comuneros (¿pueblo?) y esclavos, estos últimos prisioneros de guerra. Fray Ufeldre (1682:10) menciona la presencia de esclavos entre los Guaymí residentes en las montañas a principios del siglo XVII y en otro sitio habla de los jefes y sus tenientes. A partir de esto se puede inferir que los Guaymí montañeses estaban organizados, al igual que los pobladores costeños del sur y del este, en un sistema de tres clases: nobles-comuneros-esclavos. Sin embargo, no se pueden hacer más inferencias específicas sobre el sistema de clases. No sabemos si la pertenencia era adscrita o lograda. Sabemos que los esclavos eran prisioneros de guerra, pero no sabemos si los hijos de esclavos lo eran también. La pertenencia a la clase noble bien podría haber sido hereditaria y podría al menos en teoría haber pasado de padre a hijo; pero no sabemos si había mecanismos por los cuales los comuneros pudieran

hacerse nobles. No sabemos si los así llamados tenientes eran extraídos de la clase noble o del pueblo, y en este caso, si podían pasar a formar parte de la clase noble por servicios meritorios.

Relatos posteriores al siglo XVII no mencionan un sistema de clases o la presencia de esclavos. Actualmente no hay un sistema de clases bien definido entre los Guaymí. Ciertos hombres son considerados importantes a causa de su conocimiento y de su utilería para manejar situaciones difíciles. Estos hombres no necesariamente son corregidores. Su posición e importancia es más que todo ganada y sólo puede considerarse hereditaria en el sentido que si un hijo posee las habilidades de su padre probablemente tendrá éxito en la posición de su padre de respeto e importancia en la sociedad.

Entre paréntesis, es interesante notar que la única palabra para "esclavo" en el idioma nativo Guaymí, Ngawbere, es actualmente un derivado del castellano (**klabure** = **esclavo**). De esto podría inferirse que los esclavos en el moderno sentido del término nunca fueron reconocidos como una clase distinta en la sociedad Guaymí.

VI

Los siguientes puntos resumen las observaciones precedentes sobre la continuidad y el cambio entre los Guaymí.

(1) Como resultado de las misiones y de la colonización española tuvo lugar una separación de la población Guaymí. En las llanuras de Veraguas y Chiriquí la gradual mezcla cultural y biológica de los indios y los europeos produjo la actual población campesina del occidente panameño. Los habitantes de la montaña permanecieron relativamente aislados debido a la falta de colonización, misiones u otras formas de contacto directo prolongado. Entre los Guaymí que ocupan las áreas montañosas han persistido las principales características de la estructura social tradicional.

(2) Hoy día muchos Guaymí hablan tanto el castellano como el Ngawbere o Murire, pero la mayoría todavía son analfabetos. El

continuo aumento de la incidencia del bilingüismo y de la alfabetización es una indicación de una creciente influencia de la cultura latina. El nuevo deseo por una educación formal, si se logra, se considera como un factor que con toda probabilidad contribuirá a cambios futuros en la estructura de la sociedad Guaymí.

(3) Varios cambios han sucedido en la economía Guaymí desde la época de los primeros contactos, pero el sustento continúa basándose en una agricultura de "roza" a un nivel de subsistencia. La estabilidad en la base productiva quizás sea la que ha contribuido a la estabilidad estructural en la sociedad Guaymí.

(4) Todos los relatos muestran claramente que de la época de los primeros contactos al presente, el patrón de poblamiento Guaymí en las montañas chiricanas ha mantenido como pequeños caseríos ampliamente dispersos. Se desconoce la relación precisa entre los habitantes de los grandes poblados costeños al sur y al este y los residentes de los pequeños caseríos montañosos. Hasta que la pala del arqueólogo no descubra evidencia contraria, se puede afirmar que en la zona montañosa no hay ningún pueblo o villa aborigen.

(5) La evidencia documental sobre las prácticas de residencia post-marital es ambigua y no específica y no puede interpretarse con ningún grado de certeza. Si se quiere dar cierto peso a la suposición de que la tradición oral puede suministrar una representación razonablemente exacta de antiguos ideales de comportamiento social, podría sugerirse que el ideal actual de virilocalidad post-marital es un antiguo ideal entre los Guaymí. Si bien me inclino a favor de esta hipótesis, creo que los relatos de arriba ponen de manifiesto que al presente no se pueden apoyar en la evidencia documental.

(6) Una considerable continuidad en las costumbres Guaymí relacionadas con el matrimonio se indica por el hecho que las primitivas fuentes mencionan el matrimonio por arreglo parental, el compromiso infantil de las niñas, la poliginia sororal y no sororal, el sororato, un período de servicio del novio, el esquivar a los parientes políticos y obligaciones con parientes afines; y todas estas características están presentes en la sociedad Guaymí contemporánea.

as fuentes primitivas no hacen mención de la admitida práctica de matrimonio por intercambio de hermanas. Nuevamente, si nos basamos en la tradición oral como medida de la antigüedad de los deales sociales, podríamos sugerir que esta costumbre podría tener sólo unos pocos siglos entre los Guaymí.

(7) Hay poco detalle específico disponible sobre la organización política y la estratificación social Guaymí en la época de los primeros contactos. Aparentemente los Guaymí estaban organizados en una serie de pequeños cacicazgos bajo circunstancias normales. En época de guerra algunos de estos cacicazgos podrían haber sido temporalmente consolidados bajo un líder particularmente poderoso, posiblemente un tipo de **primus inter pares**; pero ninguno de los documentos ni, para este caso, la mitología Guaymí da indicación alguna que tales alianzas temporales en algún momento se hayan vuelto lo suficientemente permanentes como para desarrollar un sistema político jerárquico rigidamente estructurado. Cualquiera que haya sido la forma indígena de organización política entre los Guaymí, aparentemente se desintegró poco después del contacto español. Los Guaymí actuales no tienen recuerdo de los detalles de un sistema antiguo, si bien las historias incluyen todavía referencias a los jefes.

Es posible que para la época del contacto español la sociedad Guaymí constara de un sistema tripartito de clases formado por nobles, pueblo y esclavos, pero no hay detalles disponibles. Entre los Guaymí actuales no existe una estratificación social de esta naturaleza.

REFERENCIAS

- Alphonse, Ephraim S.
1956 Guaymí grammar and dictionary, with some ethnological notes [Diccionario y Gramática Guaymí con algunas notas etnológicas], en *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, no. 162. Washington, United States Government Printing Office.
- Espinosa, Gaspar de
1873 Relación e proceso quel Licenciado Gaspar Despinosa, Alcalde Mayor, hizo en el viaje... desde esta Ciudad de Panamá a las provincias de París e Nata, e a las otros provincias comarcanas, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento conquista y organización de las antiguas posesiones españoles de América y Oceanía sacados de los archivos del reino y muy especialmente de Indias*, Vol. 20, pp. 5-119. Madrid, Imprenta del Hospicio.
- 1982 Relación hecha por Gaspar de Espinosa, Alcalde Mayor de Castilla de Oro, dada á Pedrarias de Avila, Lugar-Teniente General de aquella Provincias, de todo lo que sucedió en la entrada que hizo en ella de orden de Pedrarias, en *Documentos inéditos de Colombia*, Vol. 2, pp. 453-487. Compilado por Antonio B. Cuervo. Bogotá, Casa Editorial de J. J. Pérez.
- Franco, Blas José
1882 Noticias de los indios del departamento de Veragua, y vocabularios de las lenguas Guaymí, Norteño, Sabanero y Dorasque, en *Colección de lingüística y etnografía americanas*, Vol. 4. San Francisco, A. L. Pinart.
- Johnson, Frederick
1948a Caribbean lowland tribes: the Talamanca division [Tribus caribeñas de tierras bajas: la división Talamanca], en *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, no. 143, Vol. 4, pp. 231-252. Washington, United States Government Printing Office.
- 1948b Central American Cultures: an introduction [Culturas Centroamericanas: una introducción], en *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, no. 143, Vol. 4, pp. 253-272. Washington, United States Government Printing Office.

the Bureau of American Ethnology, no. 143, Vol. 4, pp. 43-70. Washington, United States Government Printing Office.

Jouanen sj, José,

1948 El Colegio de Panamá (Jesuitas), en *Lotería*, no. 85, pp. 17-24. Panamá, Lotería Nacional de Beneficencia.

Ladd, John

1964 Archeological investigations in the Parita and Santa María zones of Panama [Investigaciones arqueológicas en las áreas de Parita y Santa María en Panamá], en *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, no. 193. Washington, United States Government Printing Office.

othrop, Samuel K.

1937 Coclé, an archaeological study of central Panamá, Part I [Coclé, un estudio arqueológico del centro de Panamá, Parte I], en *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Vol. 7. Cambridge, The Museum.

1942 Coclé, an archaeological study of central Panamá, Part II [Coclé, un estudio arqueológico del centro de Panamá, Parte II], en *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Vol. 8. Cambridge, The Museum.

1950 Archaeology of southern Veraguas, Panamá [Arqueología del este de Veraguas, Panamá], en *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, Vol. 9, no. 3. Cambridge, The Museum.

Iendizábal de Cachafeiro, Nuvia y Aracelli Zentner

1964 "El mundo mágico-religioso del Indio Guaymí." Tesis inédita [?], Panamá Ciudad, Universidad de Panamá, Facultad de Filosofía, Letras y Educación.

eralta, Manuel M. de

1883 *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*. Madrid, M. Murillo.

Pinart, Alphonse L.

1885 Chiriquí, Bocas del Toro, Valle Miranda, en *Bulletin de la Société de Géographie*, series 7, Vol. 6, pp. 433-453. París.

Requejo y Salcedo, Juan

1908 Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá, en *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, Vol. 8. Madrid, V. Suárez.

Sosa, Juan B. y Enrique J. Arce

1911 *Compendio de historia de Panamá*. Panamá, Morales y Rodríguez.

Ufeldre, Fray Adrián de

1682 Conquista de la provincia del Guaymí..., en *Tesoros verdaderos de las Yndias...*, Vol. 3, libro 1, capítulos 1-11. Por Juan Meléndez. Roma, N.A. Tinassio.



**UN MODELO ESTRUCTURAL DEL
MATRIMONIO NGWABE**

UN MODELO ESTRUCTURAL DEL MATRIMONIO NGWABE^{1,2}

Philip Young, Universidad de Oregón
Traducción de Alba L. Jaén y Milton R. Machuca

Los Ngwabe o Guaymí del occidente de Panamá han sido objeto de pocos estudios antropológicos recientes (Johnson 1942a, 1948b; Wassen 1952; Araúz 1961). Las descripciones sobre su organización social que encontramos en el **Handbook of South American Indians** (Johnson 1948b: 245-246), están casi totalmente desprovistas de detalles, confundiendo al lector, y además tienen errores con respecto a algunos ~~elementos particulares~~ importantes. Por ejemplo, ellos no tienen un sistema de descendencia matrilineal, ni hay evidencia de que alguna vez lo hubiese. En este breve escrito no es mi intención rectificar todas estas equivocaciones. Mi propósito aquí es examinar solamente un aspecto de la organización social de los Ngwabe: el sistema de alianzas matrimoniales y más especialmente desarrollar un modelo estructural de las alianzas matrimoniales de los Ngwabe basado en los ideales expresados respecto al matrimonio y otros aspectos relevantes de su sistema social. Incluyo breves comentarios sobre el parentesco de los Ngwabe, el matrimonio y la residencia, que pueden o no tener que ver directamente con el desarrollo del modelo, pero que proveerán al lector con una base empírica más amplia.

1 Publicado en inglés en **Ethnology**, Volumen IX, Nº 1, enero de 1970, pp. 85-95. Se publica en castellano con permiso expreso del autor.

2 El trabajo de campo se realizó entre los Ngawbe durante 1964 y 1965. El Instituto Nacional de Salud Mental fue la institución que generosamente financió mi beca predoctoral Nº 13819 y la subvención de la investigación MH-8314-01, por lo cual les estoy muy agradecido. Un trabajo preliminar en este escrito fue hecho en una investigación de verano con una concesión otorgada por la Oficina de Investigación científica y erudita de la Universidad de Oregón en 1967. Deseo agradecer a Fred McEvoy, Leroy Johnson, jr., Robert Tonkinson, Malcolm McFee y Lynn Robins por sus comentarios a un borrador de este escrito. También los absuelvo de cualquier responsabilidad de lo que sea dicho en esta versión, especialmente porque no he seguido todas sus sugerencias.

Los Ngwabe son un pueblo que habla Chibcha, que con sus parentes cercanos los Muri, habitan hoy porciones montañosas de las tres provincias más occidentales de la República de Panamá. El censo panameño de 1960 registró aproximadamente 36,000 Guaymí³. En la actualidad, probablemente ascienden a 45,000⁴; la población está creciendo casi en la misma proporción que la de Panamá y la de América Latina en general -cerca de un 3% anual.

Es probable que la organización social tradicional de los Ngwabe adaptase pronto, aunque mal, a la invasión de las condiciones económicas modernas. Cabe esperar entonces una rápida comodación. En realidad durante el trabajo de campo en 1964-65, ~~se~~ hizo evidente que una reorientación estructural significativa era inminente. La presencia de un culto religioso nativista que en cuatro ~~se~~ pasado de ser un movimiento predominantemente religioso a una preocupación política, da prueba de esto. No obstante, por la variedad de razones, numerosos rasgos de su organización social tradicional⁵ han mantenido su vigencia hasta el presente (Young 1970). Así, los Guaymí, quizás más que ningún otro grupo, pueden tener la clave para un mejor entendimiento de la organización social de los pueblos nativos de la baja Centro América⁶.

El término Guaymí es comúnmente usado en la literatura para referirse a los Ngawbe y los Muri. Los dos grupos parecen estar relacionados íntimamente, aunque hablan lenguas chibchas que son mutuamente ininteligibles. Podrían representar una convergencia de tradiciones históricas diferentes. En este escrito usé el término guaymí cuando me refería a los Ngawbe y a los Muri colectivamente. Para Wassen (1952) Ngawbe corresponde a los Guaymí del Este. La división de los Guaymí hecha por Johnson (1948a, 1948b) en grupos norteños y sureños no está en este momento respaldada por evidencias lingüísticas, culturales o históricas.

Dicha estimación corresponde al año 1970. En la actualidad, según el censo de población echo en 1990, el pueblo Ngóbe asciende a 124,500 personas (nota del editor).

"Tradicional" se refiere a aquello que los Ngawbe ven como "suyo", como opuesto a lo que ellos ven que pertenece al mundo exterior. Usando los datos disponibles (Ufeldre 1682; Franco 1882; Pinart 1885), se puede establecer empíricamente que gran parte de lo que ellos consideran propio son características de su cultura desde comienzos del siglo XVII.

6 En realidad lo que en este escrito presento como también en otra parte (Young 1968), difiere en muchos aspectos de la mayoría de lo que se ha dicho sobre los grupos de la baja Centroamérica. Esta diferencia amerita una revisión de las evidencias sobre, por ejemplo, los Bribri, los Cabecar, los Boruca, todos aparentemente relacionados de manera íntima con el Guaymí.

COMENTARIOS GENERALES SOBRE LA RESIDENCIA, EL PARENTESCO Y EL MATRIMONIO.

Los Ngwabe viven en pequeños caseríos dispersos, a intervalos irregulares de un cuarto a media milla o más. No tienen poblados grandes o aldeas siquiera de naturaleza temporal. Su patrón de asentamiento, tanto como numerosos aspectos de su organización social, representa una adaptación viable al ambiente ecológico de las montañas de Chiriquí por parte de agricultores que usan el método de **roza y quema**.

El ideal de los Ngwabe de residencia postmarital es la virilocalidad⁷. Todo hombre debe llevar a su esposa a vivir con él en las tierras de los parentes masculinos. La resultante es un núcleo de hombres relacionados patrilinealmente que residen juntos en un caserío con sus esposas y sus hijos. (Los Ngwabe sin embargo, no reconocen formalmente ninguna manera de contar la descendencia unilineal). Las circunstancias de la vida diaria frecuentemente llevan a las desviaciones del ideal, pero la residencia virilocal continúa siendo ampliamente más común que ninguna otra. Una muestra de 247 casos de residencia postmarital femenina fue distribuida como sigue: 51% virilocal, 15% uxorilocal, 26% bilocal, 2% neolocal y 6% de otro tipo.

Algunas de las ecuaciones de la terminología de parentesco de los Ngwabe clasifican a los parentes masculinos más en relación con el ideal de virilocalidad que en términos de residencia real. Otros corresponden a las reglas de matrimonio. Claramente un hombre se refiere a sus diferentes parentes masculinos en términos de dónde ellos deberían estar viviendo, no dónde ellos están viviendo.

7 Los términos que uso para describir la residencia postmarital son definidos de la manera siguiente: **virilocal**, residencia en las tierras de los parentes del esposo; **uxorilocal**, residencia en las tierras de los parentes de la esposa; **bilocal**, residencia alternativa, y generalmente durante el mismo año, en las tierras de los parentes del esposo y de los parentes de la esposa; **neolocal**, residencia en tierras que no pertenecen a los parentes de ninguno de los dos esposos. En un análisis de la muestra de la residencia por generación se sugiere que la mayoría de los casos de residencia bilocal se convierten en residencia virilocal al cabo de los años.

Los Ngwabe ven su red completa de relaciones sociales dentro de una estructura de lazos de parentesco, incluyendo a aquellos con los afines. Un análisis detallado del sistema terminológico de parentesco está más allá del alcance de este escrito, pero algunos comentarios generales están dentro de lo abarcable. El sistema Ngwabe es cognátko (relación por la sangre) y funciona en términos de lo que Sahlins (1968) ha llamado una “**lógica de expansión**”. Comenzando por el tope y considerando sólo los consanguíneos, cada la gente en la generación de segunda ascendencia y generaciones de ascendencia más alta son distinguidos sólo sobre la base del sexo. Los términos pueden ser comentados como “abuelo” (**roa**) y “abuela” (**milie**). La terminología de la generación de la primera descendencia es de tipo combinado bifurcado, caracterizado por la cuación $F = FB \neq MB$ (**run** y **gru**, respectivamente)⁸ y $M = MZ \neq FZ$ (**neie** y **millie**, respectivamente). La terminología de los primos awaianos se caracteriza por la generación del ego y en teoría es aplicable al grado **n** de los primos. Los términos pueden ser explicados como “hermanos del mismo sexo” (**edaba**) y “hermanos del sexo opuesto” (**ngwae**).

El grado de extensión varía en la práctica con el conocimiento genealógico, el que a su vez es gobernado, hasta cierto punto, por actores de residencia y por la intensidad de la interacción social. Todos los primos primeros son siempre referidos como **edaba** y **ngwae**, primos segundos paralelos (FFBchch y MMZchch) son suavemente incluidos, primos cruzados segundos son a menudo excluidos y todos los primos terceros son generalmente excluidos. Ninguno referido como **ngwae** es elegible para el matrimonio.

En la primera generación de descendencia, los hijos de **edaba** son **ngobo** (masculinos) y **ngawngaw** (femeninos). En la generación de descendencia segunda la única distinción es el sexo: los masculinos quienes pueden ser hijos de **nuraw** o **ngawngaw** o **ngobo** son **raw** y los femeninos (otra vez, los hijos de **nuraw** o **ngawngaw** o **ngobo**) son **bun**. Un rasgo interesante del sistema, el cual tiene implicaciones en términos de alianza matrimonial, es que los

biznietos (miembros de la generación de tercera descendencia) son clasificados con los hermanos. Los biznietos, sin embargo no se refieren a sus bisabuelos con el término de hermanos sino que usan el de abuelos). La lógica de expansión se aplica a la categorización de los afines también. Todo **edaba** de la esposa de un hombre y de las esposas de los hermanos de él, son sus “esposas potenciales” (**yawraw**). De manera similar, los hermanos del esposo de una mujer y los hermanos del esposo de sus hermanas son su **yawraw**. **Yawraw** son la única clase de afines que un Ngawbe puede elegir para casarse: ninguna persona formalmente reconocida como consanguínea es elegible para el matrimonio.

Los Ngawbe conciben el matrimonio no como una simple unión de un hombre y una mujer, sino como la base de una alianza entre grupos de parientes. La forma preferida de matrimonio es un intercambio directo (simétrico) de mujeres entre dos grupos de parientes, aunque son comunes los matrimonios sin intercambio. Idealmente, los hombres intercambian “hermanas” (**ngwae**) o las “hijas de la hermana” (**nuraw**). El término **uduaw**, “pago”, es usado para referir a una mujer recibida en intercambio por una mujer. El mismo término es usado en el contexto de un intercambio de bienes de cualquier clase.

Las costumbres relacionadas con el matrimonio en la sociedad Ngawbe incluyen el matrimonio por arreglo parental, la poliginia sororal y no sororal, el compromiso matrimonial infantil de las mujeres, el sororato, el levirato, un período obligatorio de servicio del yerno al suegro, el esquivar a los parientes políticos y las obligaciones con parientes afines. Fuentes de documentación disponibles indican la continuidad de estas prácticas desde los comienzos del siglo XVII (Ufeldre 1682; Franco 1882; Pinart 1885; Johnson 1948b; Alphonse 1956; Young 1968). En los primeros relatos no hay mención de matrimonios por intercambio de hermanas, pero la tradición oral sugiere su antigüedad.

La poliginia sororal puede ser vista como robustecedora de las alianzas existentes, mientras que la variedad no sororal permite la formación de nuevas alianzas. En una muestra de 121 hombres casados, 60% tenían una historia de poliginia, 38% practicaban la

⁸ Para una mejor comprensión de los términos utilizados en este artículo, consultar el glosario en las páginas 59 y 60 (n. del t.).

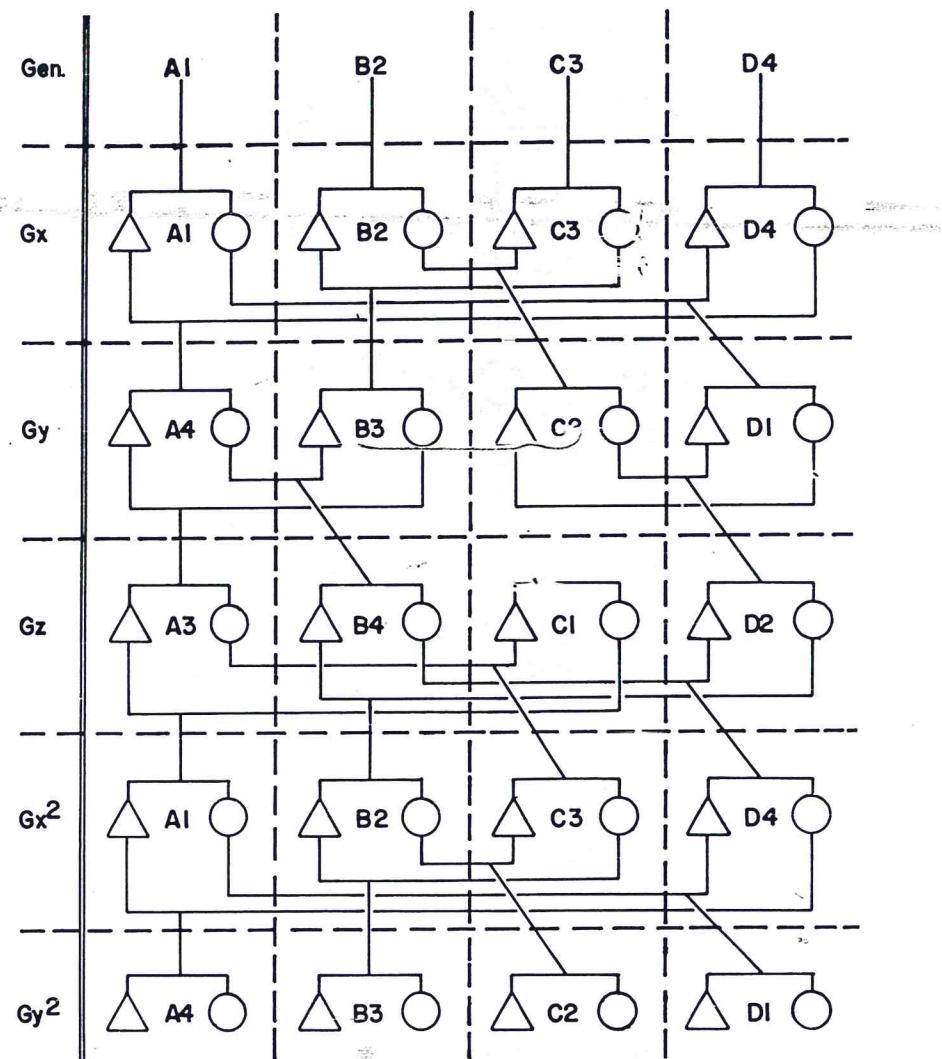
poligimia al momento de la encuesta y el 60% de estos últimos ejercía la poliginia sororal. Algunos hombres dicen que es mejor para la armonía del hogar casarse con hermanas; otros dicen que no. La realidad es que el número es más o menos igual entre los que lo hacen y los que no lo hacen.

En años recientes, funcionarios políticos Ngawbe (**corregidores**) han intentado desalentar la práctica del compromiso matrimonial infantil. Ellos dicen que una niña comprometida en matrimonio, al alcanzar la edad casadera a menudo huye con un hombre de su propia elección. Esto frecuentemente resulta en litigios en apariencia interminables, ya que el esposo estuvo manteniendo a la muchacha desde el momento del compromiso matrimonial. De todos modos, la práctica continua, aunque no se sabe hasta qué punto.

No hay información disponible sobre la frecuencia real del sororato, pero se dice que es común. Todos los Ngawbe con quienes discutí el asunto estuvieron de acuerdo en que es la obligación de los afines del hombre proveerle con otra mujer si su esposa muere sin darle hijos. La mujer entregada es a menudo una hermana más joven que la fallecida, aunque una hermana mayor podría ser entregada si aún no está casada. Una hermana menor, en teoría podría ser apartada del lado de su propio esposo, pero sólo en el caso que ésta no tuviese hijos todavía. Si la esposa de un hombre lo abandona y sus parientes masculinos no pueden inducirla a volver, una de sus hermanas más jóvenes es a veces entregada como sustituta, aunque otras formas de compensación son posibles.

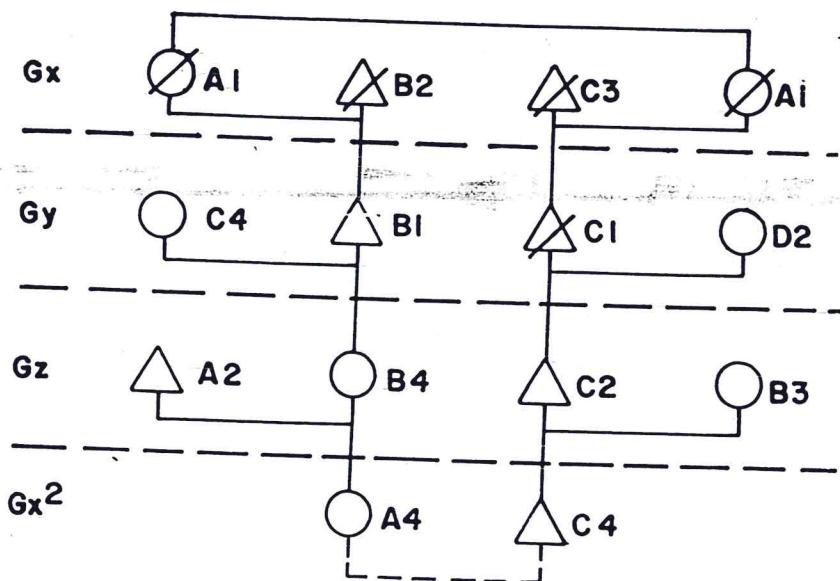
Los Ngawbe consideran el matrimonio levirático como una práctica tradicional y las primeras fuentes de documentación fundamentan su existencia en el pasado. Hoy parece, sin embargo, que ha desaparecido por completo. Sólo un caso fue registrado durante el trabajo de campo. Aunque el matrimonio por intercambio simétrico es el ideal, los Ngawbe afirman que en la práctica está desapareciendo. De una muestra de 254 matrimonios, 107 o sea el 42% fueron intercambios. En un análisis de la muestra por generación, los resultados fueron ambiguos, no apareció una referencia clara de decadencia en el matrimonio por intercambio en años recientes.

Figura 1 : Modelo de alianza simétrica entre los Ngawbe.



Esta figura muestra los rasgos del intercambio de hermanas, la ecualización terminológica FFF y de hermanos desde el punto de vista masculino y el ideal de residencia virilocal. Las mayúsculas indican patrifiliación y los números, matrifiliación.

Figura 2 : Un ejemplo empírico del re-establecimiento de la alianza marital luego de dos generaciones.



Cada grupo de parientes en una generación dada tiene lazos de matrimonio, de intercambio y de no intercambio, con grupos de parientes de otros caseríos. Los lazos de afinidad dentro de un caserío son raros porque los residentes (con exclusión de los que están casados) son normalmente miembros de un mismo grupo de parientes. Los lazos de matrimonio de cualquiera de los dos tipos sirven como importantes puntos de apoyo económico y político.

UN MODELO ESTRUCTURAL DEL MATRIMONIO NGAWBE

Ya que el matrimonio ideal siempre incluye el intercambio directo de mujeres entre dos grupos de parientes, podemos hablar del sistema de matrimonio Ngawbe como de alianzas simétricas. Los términos de los hermanos Ngawbe (**edaba** y **ngwae**) se repiten en forma cíclica cada tercera generación; las personas separadas unas de otras por dos generaciones interpuestas y que se reconocen como relacionadas consanguíneamente, son hermanos terminológicos. Esto es desde el punto de vista masculino. Desde el punto de vista femenino hay una repetición de términos en

generaciones alternadas, en algunas instancias. Por ejemplo, una mujer se refiere a los hijos de su hermano como nietos (Young 1969).

Lo que supone este rasgo estructural para el sistema de alianzas de matrimonio parece claro. Las alianzas pueden ser restablecidas entre los grupos porque los hermanos pueden tomar esposas del mismo grupo. Tal sistema puede ser perpetuado con cuatro grupos de parientes como número mínimo, cada grupo compuesto por miembros masculinos y femeninos (ver figura 1).

Cuando se elaboró la primera vez el modelo estructural de matrimonio de los Ngawbe mostrado en la figura 1, estuvo parcialmente basado en una deducción tomada del criterio de pertenencia para las categorías de parentesco de **edaba** y **ngwae** que aparecen arriba. Un ejemplo mítico fue descubierto en materiales genealógicos, en el que el matrimonio de un hombre y una mujer, en particular en la generación Gx^2 , se dijo que era lícito. Este caso, ilustrado en la figura 2, apoya, aunque no de manera perfecta, la hipótesis de que las alianzas pueden ser restablecidas después de dos generaciones interpuestas. En la figura 2, las personas y su relación genealógica son reales. Las letras y los números mostrando filiación paterna y materna han sido añadidos de conformidad con el sistema de alianzas mostrado en la figura 1. El ejemplo sería perfecto si el descendiente de la Gy del hombre B2 y la mujer A1 (de Gx) hubiera sido una mujer, porque esto hubiera resultado en que la mujer clasificada A4 en Gx^2 fuese A1 en vez de A4. Sin embargo, no existían ejemplos de genealogías perfectas.

En la figura 1, cada uno de los cuatro grupos originales de parientes de los cuales el Gx se desarrolló, han sido clasificados de acuerdo a la filiación paterna y materna con el fin de ilustrar el principio de filiación simétrica, que aparece como la base para determinar la elegibilidad o no elegibilidad de los presuntos esposos⁹.

⁹ Buchler y Selby (1968:69) sostienen que "la filiación en todas las sociedades es, por definición, bilateral..." Por otra parte, en la página 92, ellos hablan de "filiación asimétrica", lo cual confunde la primera afirmación. Sólo señalo aquí que en los sistemas cognáticos, tal como el de los Ngawbe, la filiación asume una importancia tal, que ésta aparentemente no presenta descendencia unilineal en ninguna parte.

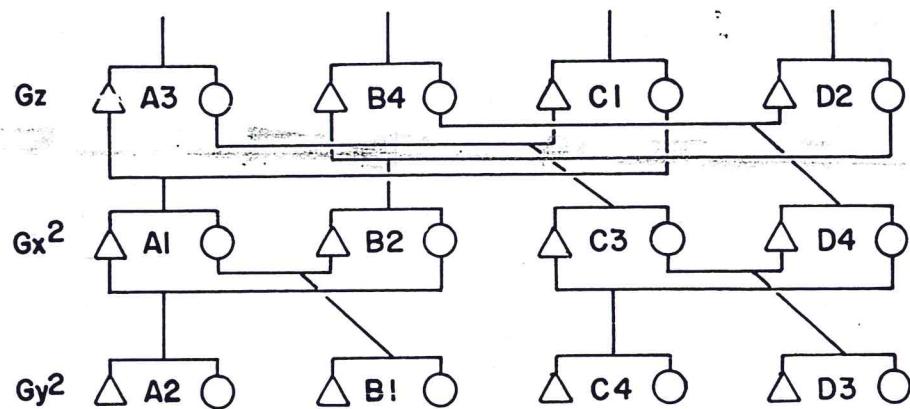
La filiación paterna es indicada por las letras mayúsculas y la filiación materna por los números arábigos. La filiación simétrica establece, en efecto, cuatro "patriclases" y cuatro "matriclases" como un juego mínimo dentro del cual el sistema de alianza matrimonial puede continuar funcionando. Tales "patriclases" y "matriclases" no son llamadas unidades en la sociedad Ngawbe. La figura 1 presenta una conceptualización ideal de un sistema. Cada grupo de parientes Ngawbe, en realidad, puede tener alianzas matrimoniales con varios grupos de parientes en una generación dada (Young 1968: 330-343).

Si cada combinación diferente de "matriclases" y "patriclases" es clasificada como una sección, en la forma en que los análisis de los sistemas australianos han sido presentados (ver Radcliffe-Brown 1930, 1951; Levi-Strauss 1949; ~~Joselin de Josselin de Jong 1952~~, entonces son posibles 16 secciones diferentes. Sólo 12 secciones diferentes son mostradas en la figura 1 (principalmente A1, B2, C3, D4, A4, B3, C2, D1; y A3, B4, C1, D2). Esta reducción facilita la ilustración de la permisibilidad del matrimonio entre, por ejemplo, miembros de A1 y D4, tres generaciones después que matrimonios anteriores han ocurrido entre estas dos secciones. Realmente, no hay por qué, en Gx^2 , los miembros de A1 no se puedan casar con miembros de B2. Si tales matrimonios tienen lugar, y ellos pueden, entonces todas las 16 secciones teóricamente posibles pudieran ser explicadas. La figura 3 lo ilustra.

La figura 1 representa solamente el matrimonio de los primos cruzados, segundos, patrilineales (FFZDD). Parece haber por lo menos una preferencia teórica para este tipo de matrimonio. Esto sirve como ejemplo para restablecer las alianzas originales entre los grupos A1 y D4 cuando estos grupos son otra vez constituidos en Gx^2 . El restablecimiento de las alianzas entre A1 y D4 pudiera tener como resultado la reunificación de los derechos y propiedades heredables, los cuales se habían dispersado en las dos generaciones interpuestas.

La figura 3 ilustra el hecho de que el matrimonio puede ocurrir en Gx^2 entre las secciones A1 y B2 ya que los miembros de B2 no comparten una filiación con los padres de los miembros de A1

Figura 3 : Actualización de las secciones A2, B1, C4 y D3



(quienes son A3 y C1) y viceversa. Dada esta secuencia de matrimonio en Gx , Gy y Gz , el matrimonio en Gx^2 entre A1 y B2 es de primos cruzados, segundos, matrilineales (MMBDD). Así, mientras que las consideraciones teóricas indican que el matrimonio FFZDD es la forma preferida, el matrimonio MMBDD es también lícito dentro del sistema. En ambos casos (los matrimonios FFZDD y MMBDD), los lazos consanguíneos no son tenidos en cuenta o reconocidos por los Ngawbe. Si los lazos fueran reconocidos, las mujeres serían clasificadas como **ngwae** por los hombres y viceversa, en cuyo caso no estarían en la categoría permitida para el matrimonio.

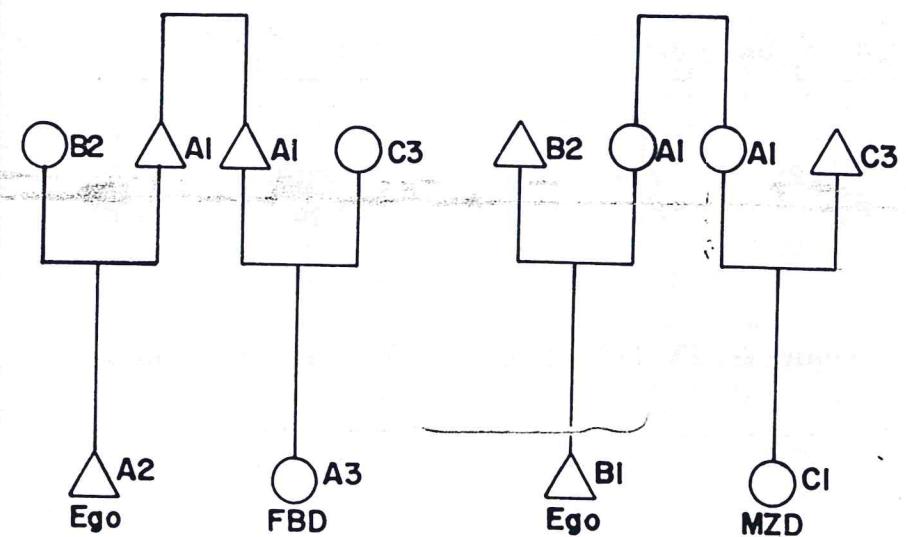
Las nociones Ngawbe de descendencia son un tanto vagas y ciertamente no establecen una base rígida sobre la cual clasificar a las mujeres como aptas o no para el matrimonio. Los Ngawbe no se preocupan de trazar líneas de descendencia muchas generaciones hacia atrás hasta llegar a un ancestro común o pareja de ancestros, como hacen muchas sociedades con sistemas de descendencia unilineal. Las genealogías Ngawbe se caracterizan por un margen horizontalmente extenso pero verticalmente son superficiales, usualmente no incluyen más de 5 generaciones (y la memoria tiende

a mostrar una generación segunda ascendente, escasamente poblada). No se observa predominio en el recuerdo de parientes maternos como opuestos a parientes paternos. En algunas genealogías donde existen diferencias con respecto a conocimiento genealógico de parientes maternos y paternos, tal conocimiento diferencial podría estar mostrando la constitución de una función de residencia más que una demostración de tendencias unilineales. Para decirlo de manera simple, una persona que reside con los parientes masculinos de su padre, es probable que tenga mayor conocimiento genealógico de parientes paternos que de parientes maternos, especialmente si los últimos residen en un área distante y sus visitas al área no han sido frecuentes. Lo contrario también es cierto.

Teniendo en mente todas las limitaciones arriba mencionadas me gustaría manifestar algunas expresiones específicas de agrupamiento social significativas entre los Ngawbe. Faron (1962) distingue entre los grupos de emparentados y los grupos cognáticos dentro de los **Chocó**. Esta distinción tiene utilidad en una descripción de la sociedad Ngawbe, pero creo que además es necesario distinguir el "grupo de parientes primarios". Cada Ngawbe continúa, hasta el día que muere, identificándose con el lugar donde nació. El grupo de parientes primarios consiste entonces en todas las personas vivientes que nacieron en un caserío dado, las que están relacionadas consanguíneamente. Los grupos de parientes primarios no son egocéntricos. Se puede decir que entre los grupos de parientes primarios es donde las alianzas matrimoniales tienen lugar, aunque es importante notar que cualquier alianza dada no es de igual significación para todos los miembros del grupo de parientes primarios. En general, una alianza es de mayor significado para aquellos miembros que han continuado residiendo juntos.

El grupo de emparentados es egocéntrico y coincide con el grupo de incesto. Está basado en un conocimiento preciso de los lazos genealógicos a través del padre y de la madre en la misma forma. El grupo de emparentados incluye solamente parientes no aptos para el matrimonio e individuos del mismo sexo del Ego, que estén colocados en la misma relación cercana a éste como personas no aptas para casarse. Un miembro del mismo grupo de

Figura 4 : primos paralelos - matrimonio prohibido



emparentados que uno, puede ser siempre referido por un término específico de parentesco.

El grupo cognátko incluye todos los parientes conocidos de un individuo, aunque su relación genealógica precisa con el Ego no pueda ser especificada. A menudo un Ngawbe se refiere a otra persona como **hawmrawgaw**, "pariente", cuando está consciente del parentesco con la persona pero no puede especificar la naturaleza de la relación.

Para ilustrar lo que precede, vamos a considerar el caso de una FFZDD. Si ella nace (y crece), digamos, en el caserío de **Mamandúbidi**, será miembro del grupo primario de parientes del caserío. Sin embargo, es altamente improbable que Ego, la persona de quien ella es FFZDD, sea también un residente de ese caserío por causa del ideal virilocal. Si, prescindiendo del lugar de nacimiento y de la residencia, Ego supiera sus lazos genealógicos precisos con ella, ella sería para él su **ngwae**, un miembro de su grupo de emparentados y por lo tanto no sería elegible para el matrimonio. Bajo circunstancias normales, los Ngawbe no recuerdan el enlace

Figura 5 : Primos cruzados - matrimonio prohibido

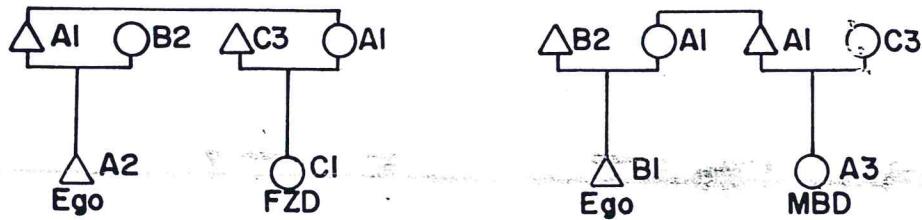


Figura 6 : FFZDD y MMBDD - matrimonio permitido

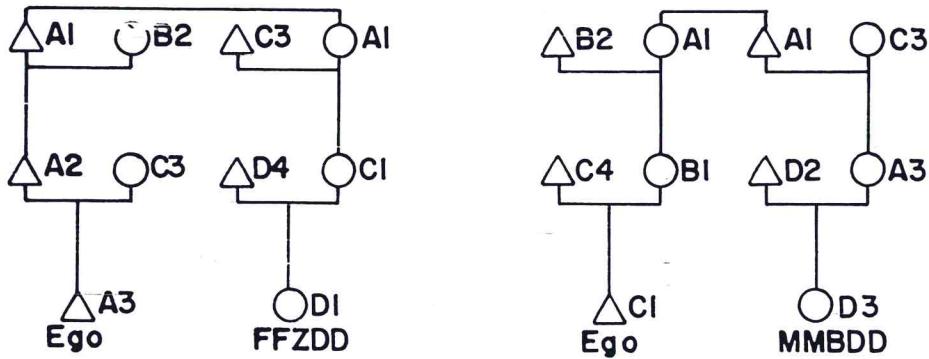
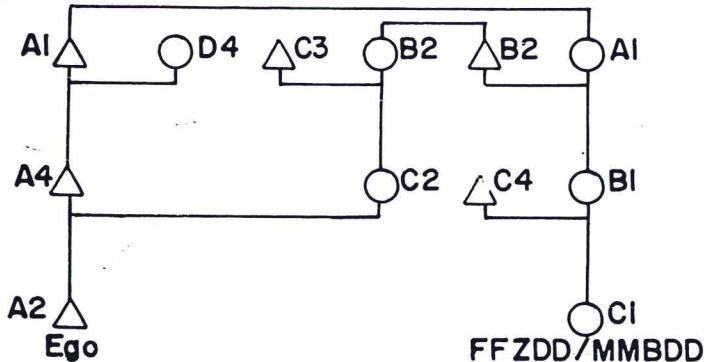


Figura 7 : FFZDD = MMBDD - matrimonio prohibido



genealógico con una FFZDD y no pueden designar a ésta como tal. Ella podría ser reconocida como una **hawmrawgaw** y de ese modo como miembro del grupo cognáctico de Ego, pero esto no serviría como impedimento para el matrimonio, porque lo que determina, al nivel de individuo, si alguien es una pareja potencial para el matrimonio, es la membresía en el grupo de emparentados y no en el grupo cognáctico de uno. En algunos casos ella ni siquiera sería reconocida como pariente de Ego.

La noción de filiación simétrica sobre la cual está basada la pertenencia del grupo de emparentados, trabaja de la manera siguiente al establecer la elegibilidad para el matrimonio: un individuo, masculino o femenino, recibe filiación paterna de su padre y filiación materna de su madre (sea hombre o mujer). Un hombre transmite solamente su patrifiliación a sus hijos y una mujer comunica únicamente su matrifiliación. Debido a que las personas que comparten la patria o matrifiliación no pueden contraer matrimonio, podemos afirmar que las reglas para casarse son como sigue: **si dos individuos comparten la filiación paterna o la materna, no pueden casarse**. Esta norma, sin embargo, es inadecuada porque no da cuenta de todos los hechos. En tanto que la regla elimina efectivamente la posibilidad del matrimonio para una FBD y una MZD (ver figura 4), ésta no excluye el matrimonio para una FZD o una MBD, que son también prohibitivos en la sociedad Ngawbe. No obstante, como se aprecia en la figura 5, ni FZD ni MBD comparten filiación alguna con Ego. La disposición siguiente excluye efectivamente estas posibilidades y al mismo tiempo permite el matrimonio para una FFZDD o una MMBDD (ver figura 6), que, como ha sido notado, son matrimonios permisibles: **Si una mujer comparte filiación con cualquiera de los padres de un hombre, ella no podrá casarse con él y, a la inversa, si un hombre comparte filiación con cualquiera de los padres de una mujer, él no puede casarse con ella**. Esta regla concreta efectivamente los límites ideales del grupo de incesto.

Un resultado de esta noción de filiación simétrica es que las mujeres emparentadas con un hombre, colateralmente por lazos generacionales ascendientes no son consideradas como miembros de su grupo de emparentados a menos que la colateralidad sea

simétrica; estos es, a menos, por ejemplo, que una mujer sea ambos, MMBDD y FFZDD. Así, tal matrimonio es permitido con una mujer MMBDD o FFZDD, pero no con una mujer que sea ambas (ver figura 7). La colateralidad simétrica por dos generaciones ascendentes tiene como resultado la inclusión de tal mujer (es decir, MMBDD/FFZDD) en el grupo de emparentados de un hombre y por lo tanto no la hace elegible como pareja para el matrimonio. Mientras que la colateralidad asimétrica tiene el efecto opuesto. La noción de filiación simétrica tiene el efecto tanto de expandir de forma restrictiva la membresía al grupo de emparentados como limitar selectivamente la elección de la pareja matrimonial.

BIBLIOGRAFIA

Alphonse, E.S.

1956. Guaymi Grammar and Dictionary With Some Ethnological Notes [Diccionario y Gramática Guaymí con algunas notas etnológicas], *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 162: 118-125.

Araúz, R. Torres de.

1961. La ceremonia de la pubertad femenina en dos culturas indígenas panameñas. *Tareas I* : ii, 63-71.

Buchler, I.R. y H.A. Selby.

1968. *Kinship and Social Organization* [Parentesco y Organización Social]. New York.

Fortes, M.

1959. Descent, Filiation, and Affinity [Descendencia, Afiliación y Afinidad], *Man* 59 : 193-197.

Franco, B.J.

1882. *Noticias de los indios del departamento de Veraguas y vocabulario de las lenguas guaymi, norteño, sabanero y dorasque*. Colección de Lingüística y Etnografía Americanas, ed. A.L. Pinart 4: 7-20. San Francisco.

Johnson, F.

- 1948a. Central American Cultures : An Introduction [Culturas Centroamericanas: Una Introducción]. *Bulletins of the Bureau of American Ethnology* 143: iv, 43-70.

- 1948b. Caribbean Lowland Tribes : The Talamanca Division [Tribus Caribeñas de Tierras Bajas: La División Talamanca]. *Bulletins of the Bureau of American Ethnology* 143: iv, 231-252.

Josselin de Jong, J.P.B. de.

1952. *Lévi-Strauss's Theory of Kinship and Marriage* [La Teoría de Lévi-Strauss sobre Parentesco y Matrimonio]. Leiden.

Lévi-Strauss, C.

1949. *Les structures élémentaires de la parenté* [Las Estructuras Elementales de Parentesco]. Paris.

Murdock, G.P.

1949. *Social Structure* [Estructura Social]. New York.

1960. Social Structure in Southeast Asia [Estructura Social en el Sureste Asiático]. *Viking Fund Publications in Anthropology* 29: 1-182.

Panamá, República de.

1964. *Censos Nacionales de 1960*, Vol 9 : Población Indígena.

Pinart, A.L.

1885. Chiriquí. *Bulletin de la Société de Géographie*, ser. 7, 16: 433-453. Paris.

Radcliffe-Brown, A.R.

1930. The Social Organization of the Australian Tribes [La Organización Social de las Tribus Australianas]. *Oceania* 1: 34-63.

1951. Murngin Social Organization [La Organización Social Murngin]. *American Anthropologist* 53: 37-56.

Sahlins, M.
1968. *Tribesmen [Tribus]*. New York.

Ufeldre, A. de.
1682. Conquista de la Provincia del Guaymí... *Tesoros Verdaderos de las Indias* 3: cap. 1. Roma.

Wassen, S.H.
1952. *Some Remarks on the Divisions of the Guaymí Indians [Algunas Notas sobre las Divisiones de los Indios Guaymí]*. *Selected Papers of the Twenty-ninth International Congress of Americanists*, ed. S. Tax, pp. 271-280. Universidad de Chicago.

Young, P.D.
1968. *The Ngawbe : An Analysis of the Economy and Social Structure of the Western Guaymí of Panama [Los Ngawbe: Un Análisis de la Estructura Socio-económica del Guaymí Occidental de Panamá]*. Disertación doctoral inédita, Universidad de Illinois.
1969. *A formal Analysis of Ngawbe Kinship [Un Análisis Formal del Parentesco Ngawbe]*. Manuscrito inédito.
1970. Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society [Notas sobre la Evidencia Etnohistórica para la Continuidad Estructural en la Sociedad Guaymí]. *Ethnohistory* 17 (en prensa).

GLOSARIO

Colaterales: Aquellos parientes no lineales en la generación de Ego en ambos lados de la familia fuera de algún límite definido culturalmente. (Pariente que no es por línea recta).

Descendencia matrilineal: Principio por el que los lazos de parentesco lineal son trazados exclusivamente a través de las mujeres, es decir que una niña o niño es descendiente de su madre, de la madre de su madre y así sucesivamente.

Descendencia patrilineal: Principio por el que los lazos de parentesco lineal son trazados por el lado masculino, esto es, un niño o niña es descendiente de su padre, del padre de su padre y así sucesivamente.

Grupo cognátko: Una forma de descentencia por la que un individuo puede escoger afiliación ya sea con el grupo de parientes del padre o con el grupo de parientes de la madre. Los parientes cognáticos son todos los parientes de todas las generaciones en ambos lados de la familia hasta límites definidos culturalmente.

Grupo de emparentados: Red egocéntrica de parientes ligados genealógicamente a Ego en una forma culturalmente específica. Cada una de las redes es diferente para cada Ego, con la excepción de los hermanos.

Levirato: Práctica por la que se espera que un hombre se case con la esposa de su hermano muerto (si son varias, se casa con todas ellas).

Poliginia no sororal: la forma más común de matrimonio múltiple que le permite a un hombre tener más de una esposa al mismo tiempo.

Poliginia sororal: Matrimonio que implica que dos o más hermanas sean esposas del mismo hombre al mismo tiempo.

Primos cruzados: Los hijos de los hermanos de sexo opuesto de los padres. La relación de primos cruzados involucra un cruce de femenino a masculino en los parientes conectados, por ejemplo, el hijo de una hermana del padre, o el hijo de un hermano de la madre.

Primos paralelos: Primos ligados por parientes de la generación ascendente (a menudo paternos o maternos), de la misma generación y sexo. Por ejemplo, los hijos de la hermana de la madre o del hermano del padre.

Sororato: La práctica por la cual se espera que las mujeres se casen con el esposo de su hermana muerta.

Terminología de parentesco hawaiana: Sistema bilateral simple por el cual el grupo de emparentados se divide por términos que dicen el sexo y la generación de los parientes relacionados con Ego, la persona que está hablando. Dentro de éstas distinciones los términos son clasificatorios: dos términos al nivel de la generación de ABUELOS, que incluyen además los hermanos de éstos. Al nivel de los PADRES hay otra vez dos palabras para masculino y para femenino. En la propia generación de Ego, los hermanos y primos se clasifican juntos con una palabra para los masculinos y otra para los femeninos. Los hijos y los nietos son tratados en la misma forma.

ABUELOS: (GF=GFB GM=GMZ).

PADRES: (F, FB, MB, FZH y así sucesivamente).

MADRES: (M, MZ, FZ, FBM, MBW y así sucesivamente).

EGO: (hermanos y primos).

HIJOS: (Hijos y sobrinos, hijas y sobrinas).

NIETOS: (Nietos y nietas).

Significado de los símbolos usados:

Sexo masculino: Δ

Sexo femenino: \circ

Matrimonio: \sqcup

Línea de descendencia:

EGO (la persona que habla): Δ, \bullet

Hermano (brother):



Padre (father):



Madre (mother):



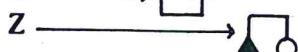
Esposa (wife):



Esposo (husband):



Hermana (sister):



Hermano del padre



(father brother):

Hermano de la madre



(mother brother):

Esposo de la hermana del padre



(father sister husband):

Esposo de la hermana de la madre



(mother sister husband)



LA EXPRESIÓN DE ARMONIA Y DISCORDIA
EN UN RITUAL GUAYMI: EL SENTIDO SIMBÓLICO
DE ALGUNOS ASPECTOS DE LA BALSERÍA

LA EXPRESION DE ARMONIA Y DISCORDIA EN UN RITUAL GUAYMI: EL SENTIDO SIMBOLICO DE ALGUNOS ASPECTOS DE LA BALSERIA¹

Philip Young

Traducción de Francis K. Wallace, sj y Jorge Sarsanedas, sj.

Los Guaymí chibcha-hablantes son actualmente más de 40,000 personas². Habitán una área de aproximadamente 2,500 millas cuadradas³ en las partes montañosas de las provincias más occidentales de la República de Panamá: Veraguas, Chiriquí y Bocas del Toro. Anteriormente este territorio era más amplio (Ver Young 1971, pp. 8-10). Habitán en pequeños caseríos dispersos, practican una agricultura de subsistencia usando técnicas de roza y quema. Crían poco ganado y otros animales domésticos y complementan su alimentación cazando y pescando ocasionalmente. Han contactado y se han visto influenciados por la cultura latina desde la conquista en el siglo XVI. A partir de la década de los treinta la frecuencia e intensidad de ese contacto con el mundo exterior se aceleró, causando un cambio cultural más rápido que en los siglos anteriores. Hoy bastantes Guaymí encuentran un complemento a su subsistencia trabajando como asalariados en haciendas ganaderas y en plantaciones bananeras y cafetaleras⁴.

El **krun** (en castellano, balsería) o juego de palos (balsa) de los Guaymí ha fascinado tanto a los estudiosos como a los profanos

1 Publicado en inglés en *Frontier Adaptations in Lower Central America*. Helms, M. W. y Loveland, F. O. (Eds.). Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia: 1976. Se publica en castellano con permiso expreso del autor.

2 La cifra que cita el autor es del censo de 1970, que sabemos fue mal hecho por varias razones. Según el último Censo Nacional de 1990, la población Guaymí-Ngóbe asciende a 124,500 (nota del editor).

3 Esta extensión equivale a 4,025 km cuadrados, aunque los Ngóbe actuales reivindican un territorio de unos 10,000 km² en su propuesta de comarca. (nota del editor).

4 Para un tratamiento detallado de la organización económica y política de los Guaymí del oeste de Panamá, ver Young 1971.

durante muchos años. A pesar de eso, en la literatura no se encuentra ninguna descripción satisfactoria de dicho juego ni una clara interpretación del significado del **krun** dentro del contexto de la sociedad Guaymí. Este capítulo intenta remediar en parte esa situación dando una descripción ideal de la secuencia de eventos asociados al **krun** y ofreciendo una interpretación de algunos aspectos del juego como ritual.

La documentación más antigua que conocemos está escrita por Fray Adrián de Ufldre (1682) quien vivió con los Guaymí en el lado caribeño del istmo entre 1622 y 1637. En muchos aspectos el relato de Fray Adrián tiene más detalles, y en mi opinión es más exacto que relatos posteriores. Aunque Fray Adrián revela su desdén por “las costumbres bestiales de los salvajes”, su descripción está más de acuerdo, en muchos puntos, con las descripciones actuales del **krun**. Por supuesto, actualmente no hay forma de determinar cuánto han cambiado los hechos o el significado que para los Guaymí ha tenido el **krun** en los últimos tres siglos de su desarrollo. Fray Antonio de la Rocha (1682), que sucedió a Fray Adrián en el oeste panameño en 1637 cuando éste tuvo que abandonar la región, nos da una descripción de un juego de palos entre los Doraces y los Zuries, dos grupos extintos relacionados con los Guaymí. Este juego parece similar al **krun** Guaymí.

Hay otras descripciones. En orden cronológico, está primeramente la de Fray Blas de José Franco (1882), que visitó a los Guaymí a finales del siglo XVIII; A. L. Pinart (1885), que visitó la región del río Cricamola en Bocas del Toro en 1883 y parece que su narración partió de la descripción que Franco hizo; Ephraim Alphonse (1956), un misionero metodista wesleyano que vivió con los Guaymí de la península Valiente durante veinte años en este siglo aunque nunca trató de hacer un estudio sistemático del **krun** ni de otros aspectos de la cultura Guaymí; Peggy Poor (1956), una aventurera-periodista que observó una parte de un juego de **krun** cerca del río Cricamola y escribió un artículo *You Bet Your Wife* (*Apuestas tu esposa*), que apareció en la revista *Natural History*. Esta periodista contribuyó a aumentar el malentendido generalizado sobre lo que es el **krun**. Finalmente, unos comentarios sobre el **krun** por Frederick Johnson (1948), que quizás pueden calificarse

como una interpretación que pretende ser una descripción.

Un análisis, aun parcial, del sentido simbólico de algunos aspectos del **krun** Guaymí debería superar inconvenientes. Entre los más importantes encontramos: 1) el juego actualmente casi nunca se practica⁵; 2) la mayoría de los estudiosos del área, incluso yo, nunca hemos sido testigos de una balsería; 3) los ensayos publicados son incompletos y de escasa credibilidad como descripciones y como interpretaciones; 4) estos ensayos virtualmente carecen de discusión sobre el significado simbólico, exegético, operativo o posicional⁶. Tuve que confiar en relatos que a partir de recuerdos me dieron los informantes y en sus parcos comentarios sobre el significado exegético. Por ello, este capítulo es etnografía rescatada, de tipo muy especial. A pesar de lo cual, creo que vale la pena producir y ~~escribir esta descripción~~ y análisis del **krun**, realizando un comentario interpretativo.

Es poco probable que se encuentren otras descripciones o comentarios de testigos oculares. Con el rápido crecimiento y desarrollo después de 1961 de la religión reformativa y nativista **Mama Chi** (Ver Young 1971 : 212-224) y de su doctrina que prohíbe el **krun** y la **chichería** (fiesta ritual con abundancia de bebida), el primero se dejó de jugar y todavía no se ha recuperado, por lo menos no se encuentra con la frecuencia del tiempo pasado. A pesar de eso, en 1972 recibí un reporte que en el área cerca de Peña Blanca, en el Distrito de Tolé, se jugó **krun** en una pequeña comunidad. No pude comprobar dicha información, pero no tengo razones para dudar del hombre (un Guaymí) que me lo comunicó.

5 Cuando P. Young escribió este artículo probablemente la balsería estaba en decadencia, sin embargo, desde 1978 en adelante ha ido en aumento el número de sus celebraciones hasta llegar a unas diez o veinte cada verano, en el área que conocemos del oriente chiricano (nota del editor).

6 Turner (1967: 50-51) define los tres niveles de significado así : el significado exegético equivale a la interpretación de los indígenas; el sentido operativo es lo que el pueblo hace con los símbolos rituales, como opuesto a lo que ellos dicen sobre esos símbolos; el significado posicional supone “la relación del símbolo con otros símbolos dentro de una totalidad, la “Gestalt”, cuyos elementos reciben su significación del sistema como un todo”.

Con la decadencia del movimiento **Mama Chi** y la recuperación esporádica de las **chicherías**, los recuerdos de algunos amigos íntimos míos entre los Guaymí, se refrescaron y pudieron suministrarme nuevos datos acerca del **krun** que no había podido encontrar en los años 1964-65 o en el año 1970. Durante la **chichería**, el **edabáli** o la relación de rivales rituales (que voy a describir posteriormente) tiene una importancia central. El **edabáli** también es una característica prominente del **krun**. Parte de este material nuevo será suplemento de mi ensayo de 1971 (Ver Young 1971 : 204-212); también corrijo errores de descripciones anteriores en la presentación de las etapas del acontecimiento.

INTERPRETACIONES ANTERIORES

Las interpretaciones anteriores de qué elementos son importantes en el **krun** son básicamente de dos tipos. Una presenta los opuestos como eje central; la otra es una hipótesis de un rito agropecuario. Las dos surgen sin fundamento real (los Guaymí niegan explícitamente la validez de ambas), porque no ofrecen ningún análisis del significado simbólico del rito. En este escrito tan breve, no voy a realizar una crítica detallada de aquellas explicaciones. Aunque un pequeño comentario parece necesario.

La primera de esas explicaciones, que está considerablemente arraigada en Panamá, se encuentra en Johnson (1948: 251) y también es enfatizada por Peggy Poor (1956). Ellos opinan que la razón principal del **krun** sería jugar a las esposas y algunas veces las propiedades (Johnson 1948), según el éxito de la balsería. Dicha versión parece ser el resultado de rumores o de observaciones no muy científicas y merece poca fiabilidad como descripción, y mucho menos como explicaciones, análisis o interpretaciones. Mis informantes siempre desmintieron tales presentaciones. Al respecto uno de mis amigos Guaymí comentó: "Hay algunas personas que mantienen que nosotros hacemos partidos para jugar a mujeres o tierras, pero eso es un cuento, nada más. Jugamos por jugar, eso es todo". Otros muchos Guaymí del distrito de San Félix (provincia de Chiriquí) también defendieron que las esposas no se juegan según el éxito de la balsería. Aunque también es verdad que de vez en cuando unas mujeres salen del lugar con hombres con los cuales no

llegaron. Ello se debía a sus preferencias, no al **krun**. Este dato me hace sospechar que las narraciones sobre el juego de las esposas en balserías de la región del río Cricamola de Bocas del Toro representan interpretaciones equivocadas de los hechos reales.

La segunda interpretación, más seria que la anterior al estar formulada por estudiosos, explica el **krun** como un rito estrechamente ligado al mundo agropecuario de los indígenas. Esto puede comprenderse como un intento superficial de explicar los hechos en términos de razón social. Hay dos variantes de dicha formulación: una lo relaciona íntimamente con la cosecha del fruto de la palma de pifá (*Guilielma gasipaes*). La misma se apoya aparentemente en el hecho, narrado por primera vez por Fray Adrián de Ufldre (1682), de que el **krun** ocurrió, por lo menos en territorio Guaymí, en el tiempo de cosecha de la palma de pifá. Ello es reforzado por informaciones de ritos similares, hallados entre entre grupos indígenas en la parte norte de Sudamérica. En mi ensayo anterior sobre el **krun** (Ver Young 1971 : 204-212) argumenté que la coincidencia del rito con un evento del ciclo agropecuario no sirve como prueba concluyente como para afirmar que éste es un rito agrícola. Explico esto haciendo una referencia específica a la relación entre el **krun** y la cosecha de palma de pifá.

En el área de los Guaymí, la palma de pifá no tiene la misma importancia como fuente de comida y chicha⁷ en la región del Pacífico que en la región del Caribe. Mientras que el **krun** aparentemente tuvo lugar en el tiempo de la cosecha del pifá en la región caribeña, éste es el tiempo más seco a lo largo del año, en una zona que no tiene una estación totalmente seca. El **krun** también se dio en tiempo seco en la región del Pacífico, usualmente después de tumbar los árboles en las parcelas que van a ser quemadas antes de sembrarlas. Creo que la época en que se celebra el **krun** podría estar más relacionada con las condiciones del tiempo que con la cosecha del pifá. Entender eso no es muy difícil porque, de otra forma, el ritual se efectuaría en un lodozal. Es probable que hubiese otra razón para tenerlo en tiempo de la cosecha del pifá, en

7 Chicha es una bebida fermentada que se puede preparar a partir de una amplia variedad de frutas granos o tubérculos. La chicha de maíz es la más común entre los Guaymí.

la región caribeña del norte : el rito del **krun** necesita mucha chicha y la fruta del pifá era una fuente importante de la materia prima de chicha. En la región del Caribe el maíz, otra fuente de materia prima de chicha, es menos abundante que en las regiones meridionales del Pacífico.

La segunda variante de la creencia de que el **krun** es un rito agrícola tiene su origen en una cita de Johnson (1948: 250) “el **krun** tiene conexión con la agricultura, especialmente con la siembra de los productos, pero no hay una documentación clara y detallada todavía”. En mi opinión no habrá nunca tal documentación porque la premisa es falsa. Muchos Guaymí, en diferentes ocasiones, me dijeron que el **krun** no es un rito ni de la siembra ni de la cosecha y que no tiene conexión significativa alguna con las etapas del ciclo agropecuario (es decir que para ellos no tiene nada que ver con tales significados). El hecho de que los mismos tengan otro rito diferente de celebración y al que reconocen como rito agrícola da mucha credibilidad a sus pronunciamientos acerca del **krun**.

Si la importancia del **krun** no se encuentra en que sea un rito agrícola ni en la oportunidad de apostar las esposas u otros bienes ¿cuál será el significado auténtico? A ello voy a tratar de responder después de presentar una descripción condensada de tipo ideal de los eventos y etapas del mismo.

UNA DESCRIPCIÓN IDEAL

No conozco ninguna descripción de las etapas reales de los acontecimientos que son parte del **krun**, porque con el surgimiento y desarrollo del movimiento “Mama chi” desapareció la oportunidad de observarlo a gran escala. Cuando yo hice mi primer estudio etnográfico entre los Guaymí, me encontré muy limitado y las informaciones que recogí venían de la memoria y la imaginación de mis informantes y de su manera de interpretar las cosas. De sus recuerdos sobre el **krun**, las descripciones sin duda deficientes en detalles exactos y en muchos casos erróneas también, no eran descripciones ideales, aunque tampoco esas eran las intenciones de mis informantes. En mi libro (Young 1971: 207-209) presenté una descripción de este estilo. Aquí no voy a contar ninguna. Lo que voy

a presentar es una secuencia formal, ideal, una declaración que los Guaymí consideran es el procedimiento del rito completo. Sobre los elementos formales de ello asentaré mi interpretación simbólica del **krun**.

LOS ARREGLOS PRELIMINARES

Los arreglos preliminares incluyen la invitación de parte de un hombre de un caserío y la aceptación por parte de otro hombre de otra aldea. Los Guaymí dicen que el anfitrión y el huésped deben ser de lugares bastante distantes, aunque la magnitud de la distancia no tiene mucha exactitud, probablemente porque ella tiene mucho más que ver con la relación social que con la geografía. Lo cual significa que el éxito del evento depende del hecho que tanto el anfitrión como el huésped tengan un grupo de participantes y seguidores muy numeroso, de quienes la mayoría serán parientes (los Guaymí definen la parentela consanguíneamente más que linealmente), y ello será más probable cuando el traslape de las relaciones de parentesco se minimice por razón de la distancia geográfica. Los dos hombres, el anfitrión y su huésped principal, tienen que confiar en el apoyo de la gente de su área -familiares, vecinos, amigos- antes de formalizar el arreglo. El aceptar la invitación hace que el anfitrión y el huésped sean **edabáli** (relación de rivales rituales). De esta relación vamos a hablar más tarde. Muchos partidarios de los hombres principales también tendrán relación de **edabáli** con miembros del otro grupo. Estas relaciones se darán durante el **krun**. Los Guaymí traducen la palabra **edabáli** como contrario, oponente, rival. Ello dice algo sobre cómo perciben dicha relación. Voy a emplear los términos “anfitrión” y “huésped” para indicar los dos papeles en la relación **edabáli**⁸.

Al saber que la invitación ha sido aceptada, el anfitrión y su grupo empiezan los preparativos, incluyendo el corte de palos de balsa (las balsas), que se ponen a secar durante varias semanas. Más tarde, todavía unas cuantas semanas antes del evento, el patrocinador (**kububu**) manda a dos emisarios para informar a los contrarios

8 Los Guaymí utilizan el término **edabáli** en un sentido más general para referirse a cualquier miembro del equipo contrario durante el **krun**.

rituales sobre la fecha y el lugar del **krun**. Estos emisarios llevan cuerdas anudadas (**ki igwa**) para contar los días. Viajando tocan caracoles, periódicamente, y así su llegada y el motivo de su misión son bien publicitadas. Los emisarios son agasajados con un ofrecimiento continuo de chicha que deben aceptar hasta emborracharse. Al día siguiente reciben comida para el camino de regreso. El huésped principal, entonces, repite el proceso mandando dos emisarios al patrocinador. Estos llevan la aceptación de los arreglos. Dicha noticia nunca se manda con los emisarios ajenos porque las formalidades del rito son más importantes que la eficiencia. Otros procesos adicionales pueden seguirse si, por alguna razón, hay cambios con respecto a la fecha o el lugar.

Cuando se acerca el día del **krun**, el anfitrión y su grupo preparan grandes cantidades de chicha y de comida y el huésped con su grupo se prepara para el viaje a la otra aldea. El **krun** como tal, es descrito por los Guaymí como un evento de cuatro días, tal como lo explico en los apartados siguientes.

EL TIEMPO DE ESPERA

Calculando los días necesarios de viaje para llegar al lugar señalado en el día elegido, los huéspedes agasajados van caminando en medio del sonido de caracoles y de otros instrumentos. Cuando les falta menos de un día para llegar al lugar designado, los invitados se encuentran con los emisarios del anfitrión, que llevan mucha chicha y comida. Ello garantiza que el huésped no tenga sed ni hambre. Cuando está cerca el **edabáli**, el patrocinador mismo sale a su encuentro con más chicha y avisa a su contrario ritual que él y su grupo detenerse donde están (siempre es un sitio muy cercano al campo donde tendrá lugar el **krun**). Esa tarde y esa noche son llamadas **ni kede bida**, el tiempo de espera.

EL TIEMPO DE VELA

En la madrugada siguiente empieza el primer día completo del **krun**. Este se llama **nw)de n)ere**, tiempo de vela. El patrocinador conduce de la mano a su **edabáli** al sitio elegido para él en un extremo de la cancha, extremo opuesto al del anfitrión y su grupo.

Otros hombres del grupo del anfitrión habrán concretado relaciones de **edabáli** con miembros del grupo de invitados y ellos también buscan a sus contrarios rituales y los conducen al sitio elegido, dándoles **chicha**⁹. Posteriormente, cada anfitrión lleva a su **edabáli** a su propio campo donde le dan chicha sin cesar y un poco de comida hasta que, como debería ser, el huésped caiga totalmente embriagado. Los anfitriones tienen que beber con su **edabáli**. Los familiares de ambos lados también participan. Consecuentemente la mayoría de los hombres (y muchas mujeres) se emborrachan ritualmente en el curso de las actividades. La bebida ritual continúa a lo largo de la noche con gran número de canciones y bailes en los cuales participan hombres y mujeres.

Se suceden peleas y se intercambian insultos. Estos suelen terminar en recores. Pero aun aquí encontramos rasgos rituales. Dos hombres pelean cara a cara hasta que uno cae al suelo, casi sin sentido. Su antagonista entonces le ayuda a ponerse en pie y lo acompaña ofreciéndole de nuevo chicha. Los **edabáli** nunca se confrontan físicamente. En el tiempo de la vela, los palos de balsa (que también se llaman **krun**) son guardados por hombres elegidos por el anfitrión principal para que no sean usados en las peleas.

EL TIEMPO DEL PARTIDO

El tercer día, **krun n)ere**, es el tiempo de jugar. Todos comienzan los preparativos antes de la madrugada. Pintan sus caras. Se visten con ropa mejor, más fina y diseñada. Los hombres se adornan con las **chakiras** (collares de cuentas), con penachos y pieles de animales, rellenas¹⁰. Para ese momento, muchos invitados habrán ya hallado competidores para la balsería.

Cada hombre tiene un nombre especial que emplea en el **krun**. Nunca se le conoce por su propio nombre durante el evento. Incluso

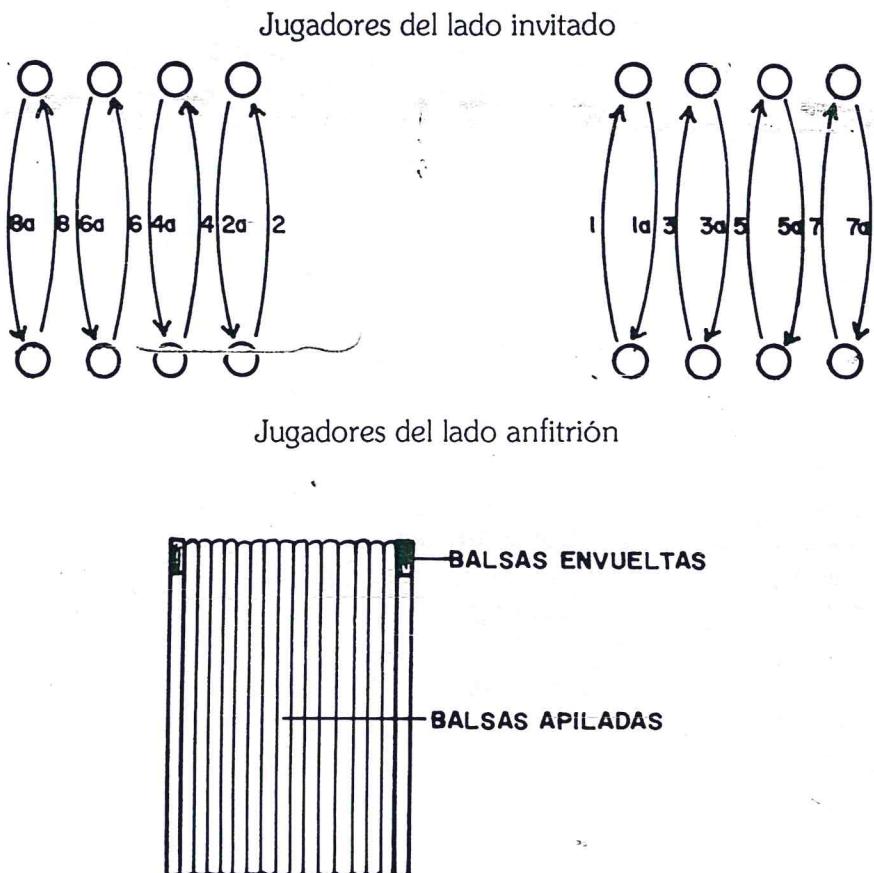
9 La composición de los campamentos en cada lado se rige por el ideal de virilocalidad (Young 1971 : 132).

10 Si se ha de creer a relatos antiguos, se supone que estas pieles rellenas que los hombres llevan a sus espaldas durante el **krun** pueden comunicar el poder (y las características?) del animal al que las usa.

ese nombre especial no debe decirse directamente. Cuando su **edabáli** le ofrezca chicha y le pregunte su nombre, él dice que debe preguntar a sus hermanos. La persona responde por el nombre señalado por los opositores dentro del tiempo del **krun**, aunque varios miembros del otro grupo lo conocen por el nombre de pila.

Ocho hombres de cada grupo, elegidos por el anfitrión y su **edabáli**, en razón de su habilidad y de su valor, empiezan el partido. Los ocho corren por el **llano**, un área nivelada, de mucho césped, mientras con mucha bulla anuncian su presencia y toman posición, dando la espalda a sus **edabáli**. Los anfitriones se ponen en una línea, cuatro en cada lado de la mesa en donde se encuentran las balsas. Dos balsas con sus extremos envueltos en hojas, se toman de la mesa por los dos hombres más cercanos a ésta y a una señal del anfitrión las lanzan a sus oponentes, quienes a su vez las lanzan también. Los palos deben pegar a los rivales solamente en la pantorrilla. Pegarle en otras partes del cuerpo se considera una trampa, causa de indignación o enojo. Entonces lanzan las balsas los otros pares de rivales hasta que cada uno de los ocho de cada equipo las haya lanzado (ver figura 1). Esta secuencia se repite cuatro veces. Luego todos beben chicha por unos momentos. La secuencia de cuatro lanzamientos por cada rival se repite. Después de eso el lanzamiento queda libre para todos los que quieran participar. El anfitrión principal y su **edabáli** (según información recibida en 1972) nunca lanzan palos el uno hacia el otro, aunque pueden participar de los lanzamientos con otros rivales. Idealmente, nadie participa lanzando palos contra su rival ritual (**edabáli**). El **edabáli** identifica los hijos y hermanos de la otra población porque idealmente no deben lanzar palos a familiares cercanos de sus oponentes rituales. Los lanzamientos continúan todo el día hasta las seis de la tarde cuando el anfitrión principal manda que recojan todos los palos y así el juego se da por oficialmente terminado. Al atardecer los invitados con su familia y parientes, reciben otra vez chicha y comida de sus **edabáli**. Entonces regresan a su campamento para dormir y esperar la madrugada.

Figura 1. El comienzo formal de lanzamiento de balsas. La secuencia de lanzamiento que se muestra aquí se repite cuatro veces seguida por un receso para toma de chicha y luego se repite otras cuatro veces.



EL TIEMPO DE SALIDA

En la madrugada del cuarto día, conocido como **krun hondrin nere**, tiempo de salida, el anfitrión principal otra vez conduce a su **edabáli** por la mano a su campo y una vez más le ofrece chicha reservada para la salida. Así hacen los otros anfitriones con sus respectivos **edabáli**. Toda la chicha, exceptuando una pequeña cantidad, se consume en esta etapa.

Después, el anfitrión principal y sus compañeros conducen a los huéspedes al límite del campamento de huéspedes y les dan una buena cantidad de comida, cocinada y no cocinada (carne, arroz, frijoles, bananos verdes, etc), que les sostengan a ellos y a sus parientes en el camino a casa. Una parte pequeña de la comida cocinada será devuelta al anfitrión por el huésped. Los que reciben estos generosos regalos deben compartir con los compañeros menos afortunados, es decir con aquellos que no encontraron **edabáli**. Se consumen las sobras de la chicha y los huéspedes parten.

Esta es la versión idealizada que me contaron hombres que habían participado en un **krun** anteriormente.

EL SIGNIFICADO DEL KRUN

Varias aspectos del **krun** simbolizan rasgos y modelos de comportamiento y emoción de la sociedad Guaymí. El rito generalmente enseña a la vez la relación ideal de armonía y las discordias inevitables que se encuentran en la vida Guaymí. Pero además de este nivel amplio de representación simbólica es posible examinar también el significado simbólico del **krun** como rito.

Turner (1967: 19) define el rito como: "comportamiento formal establecido para ocasiones que no son de la rutina tecnológica, y que dicen referencia a creencias en seres o poderes místicos". El **krun** Guaymí, en cuanto yo puedo identificarlo, no dice referencia a creencias en seres místicos, pero sí hallamos referencias a creencias de poderes místicos si el "poder místico" lo interpretamos libremente. Así, el **krun** puede considerarse rito según la definición de Turner. De otra manera se conforma de acuerdo a la definición más amplia de Firth (1951: 222) según la cual el rito es "un tipo de actividad modelada u orientada para controlar las acciones humanas, principalmente de calidad simbólica con referencia no empírica, y que además es una norma sancionada por la sociedad".

Es posible que en los tiempos precolombinos, el **krun** sirviese para dar un tiempo de tregua, en un contexto ritual, respetado por los dos grupos, para que las facciones pudiesen acercarse a

comerciar o a otras cosas. En la narración que hizo Fray Adrián en el siglo XVII, mencionó una feria que ocurrió en tiempo de balsería, en la cual la gente cambiaba mercancías y bienes. Hay que apuntar que Fray Adrián también afirma que la balsería tuvo lugar durante dos días en vez de uno ("dos días duraba está confusión"), lo cual es aparentemente erróneo. Aunque una comparación entre el **krun** y los banquetes rituales de los grupos Yanomamö del norte de Sudamérica hace ver razonable la hipótesis de tregua-comercio, sin embargo, falta una evidencia histórica que demuestre esto en firme. El **krun** en los tiempos más recientes no ha tenido esta razón dado que los Guaymí hace muchos años que no entran en guerras entre sí ni con otros. También debe tenerse presente que aunque la descripción moderna coincide en muchos detalles con la descripción de Fray Adrián, el significado y la razón del rito pueden haber cambiado considerablemente.

—Después de un breve estudio del significado del número cuatro, voy a comentar un poco el uso del nombre alternativo en la relación de **edabáli**, la chicha y las donaciones de comida para ilustrar la mezcla de armonía y discordia que se encuentran en el rito del **krun**.

EL NUMERO CUATRO

Los sucesos del **krun** ocurren durante dos días enteros de actividad, pero los Guaymí describen ello como un evento de cuatro días. Ocho hombres de cada grupo (anfitriones e invitados) se agrupan en subgrupos, cuatro a la derecha, cuatro a la izquierda de la mesa en donde se ponen los palos y cada cual lanza un palo cuatro veces; a esto le sigue un descanso y luego una repetición de los cuatro lanzamientos por cada participante. Idealmente, los grupos rivales tendrían **krun** cuatro veces antes de pedir otros rivales. La cifra cuatro se encuentra también en otras áreas de la vida y pensamiento Guaymí¹¹. Para ellos la cifra representa lo correcto, lo apropiado, un modo perfecto de observancia social; esta cifra tiene importancia en su descripción de lo que debe ocurrir en el **krun**. El significado simbólico del "cuatro" deja claro que es usado

11 De hecho, el cuatro es el número sagrado en un buen número de cosmogonias amerindias. Es símbolo de la totalidad (nota del editor).

retóricamente para indicar el proceso correcto y debido en el rito del **krun** más allá de lo que ocurra en un **krun** particular.

EL NOMBRE ALTERNATIVO

La explicación que dan los Guaymí del uso de nombres especiales en el **krun** es sencilla: su uso debe ocultar la identidad en el rito. En la explicación está implícita la idea de que en el juego el hombre no es él mismo; sino que tiene una identidad diferente y distinta, un **alter-ego**. Así, las consecuencias de su interacción con otros quedan reducidas a la realización del rito. En cuanto al conflicto cara a cara o al combate en la balsería, el cambio de nombres debe indicar que las heridas físicas o psicológicas, la vergüenza, el ridículo, no pueden ser vengadas legalmente fuera del contexto ritual del **krun**. El mecanismo del nombre alternativo presenta la posibilidad de que los antagonismos que se originen en el **krun** no se conviertan en una enemistad prolongada. Sin embargo, no se prohíbe que tal animadversión pueda ser vengada ritualmente por un hombre en su alter-ego combatiendo con otro alter-ego en la balsería o en una pelea. En efecto, eso sucede frecuentemente. El uso de nombres alternativos por **edabáli** evita la reciprocidad de chicha y comida hasta que la identidad alternativa se asuma dentro del contexto ritual.

EDABÁLI

El lanzamiento de balsas dentro del **krun** puede verse como una manifestación de agresión bien controlada en un contexto estructurado ritualmente, que significan una expresión simbólica de discordia. La relación de **edabáli** no se describe fácilmente porque tiene las caras de Jano¹². Cualquier interpretación de la relación de **edabáli** ha de reconocer que a un nivel sociológico general de significado, ambas, armonía y discordia, están representadas simbólicamente en comportamientos que son parte integral de esta relación.

Después de constituirse la relación de **edabáli**, ésta debe perdurar toda la vida. Cada individuo puede tener varios y por lo mismo cada mujer puede tener varios también; cuando los hombres entran en esa relación, sus esposas se encuentran en la misma relación la una a la otra. En una chichería los **edabáli** tienen padrinos y éstos también han de ser **edabáli**. Mis informantes no mencionaron ésto en su descripción de la balsería, pero yo supongo que ésto es verdad.

El hecho que los **edabáli** nunca se lanzan palos el uno a otro no indica ausencia de rivalidad. Expresiones como "compañero de bebidas" o "socio del banquete", describen el nivel de relación manifiesta y de interacción entre los **edabáli**; debido a esto me parece significativo que los Guaymí traduzcan **edabáli** al español como "contrario" (oponente, antagonista, competidor, rival). Eso deja claro que para los Guaymí la relación incluye rivalidad mostrada en un contexto ritual. Un hombre ofrece chicha a su **edabáli**, pero él también tiene que tomar. Los Guaymí dicen que el hombre está tratando de noquear a su rival con la bebida y evitar noquearse a sí mismo. Los **edabáli** pelean cuando han tomado chicha. Durante el ritual de tomar chicha, los parientes de un rival pueden y deben apoyarse tomando parte de la chicha ofrecida. La actividad significa a la vez la agresión y la solidaridad esperada de parientes en tiempo de discordia. Pero implica más aún.

Dar bebida y comida constituye la base de las relaciones amistosas en la sociedad Guaymí. Como parte de una relación reciproca, ésto es justo y produce armonía. Pero en la relación de **edabáli**, una donación exagerada hace que la reciprocidad sea difícil, a veces imposible y así alcanza proporciones de un hecho simbólico antisocial de agresión. Dicha donación desproporcionada se permite sólo en un contexto ritual y allí está controlada estructuralmente por las normas del rito. Con lo cual la acción reciproca de **edabáli** simboliza la hospitalidad que es costumbre en la sociedad Guaymí y la hostilidad que siempre queda reprimida bajo el nivel de las relaciones sociales.

12 Jano, rey del Lacio (Italia) que tuvo el don de ver hacia el porvenir y hacia el pasado; se le representa con dos caras contrapuestas (n. del t.).

CHICHA

Dicen los Guaymí que no trabajan eficazmente sin chicha, porque la chicha les da fuerza. Se convierte en un símbolo de poder. En tiempo del **krun**, cada hombre recibe una sobredosis de esta fuerza. En la vida diaria, la bebida sirve como expresión de genuina hospitalidad. En el **krun**, la chicha se toma en un contexto de rivalidad ritual en un doble sentido : siendo símbolo de hospitalidad es también símbolo de agresión.

LOS DONES DE LA COMIDA

Cuando los anfitriones les dan a sus **edabáli** comida para el camino a casa, los huéspedes devuelven una cantidad pequeña. Los Guaymí dicen que ésto es tradicional, que es obligatorio. Ellos creen que así se garantiza que siempre habrá comida en la casa del anfitrión y que si el **edabáli** fuera allá podría comer otra vez. Dicen que el anfitrión no tiene que aceptar la devolución. Es el gesto lo que importa. Así, el intercambio de dones simboliza que la relación de **edabáli** va a perdurar y también la reciprocidad que le es inherente.

La norma general de compartir en tiempo de **krun** (y en tiempo de chichería) refleja también lo que sucede en las relaciones sociales cotidianas. Dentro del contexto ritual, sin embargo, hay un desplazamiento de las normas comunes al nivel del significado simbólico. Esto se prueba con el hecho de que los **edabáli** no reparten ni piden comida el uno del otro como la reparten o piden de sus parientes. Tampoco reparten bebida o comida en un contexto ritual aquellos que no son edabáli.

CONCLUSIONES

Gluckman distingue cuatro tipos de rito: "1) Acción mágica, relacionada con el uso de sustancias que actúan por poderes místicos...; 2) Acción religiosa, el culto a los antepasados que actúa de esta manera; 3) Rito sustantivo o constitutivo, que manifiesta o modifica las relaciones sociales por ideas místicas. De ésto son ejemplos los ritos de pasaje; 4) El rito fáctico, que incrementó la producción o la fuerza o que purificó, protegió o aumentó el

bienestar del grupo" (1962: 23). Dentro de este sistema el **krun** Guaymí sería un rito constitutivo.

Como evento ritual, el **krun** simboliza de muchas maneras, en forma patente o sutil, la omnipresencia de la armonía y la discordia de la vida diaria de los Guaymí. Al principio, pensé considerar el mismo como símbolo primariamente de agresión pero un estudio más cuidadoso de los detalles de las actividades del rito me hizo ver que tiene que entenderse de ambas formas, como representativo de amistad y hostilidad. La agresión simbólica se hace más explícita en el lanzamiento de palos y en las peleas. El simbolismo equívoco de armonía y discordia se ve más reflejado en la relación de **edabáli**. El **krun** también es ocasión de reconocer públicamente al anfitrión principal como el hombre más importante del área (Young 1971: 211) y en este sentido sirve como rito de pasaje. En cuanto a la sociedad general, es expresión de relación social más que de alteración de la misma.

En este breve capítulo no traté de investigar la relación entre el **krun** de los Guaymí y los banquetes rituales que se encuentran en los indígenas de Sudamérica. Basta decir que **krun** es parte del patrón ritual que se observa en el norte de Sudamérica y que se parece a los ritos de agresión de dicha zona en los rasgos siguientes: golpes físicos entre rivales, insultos verbales, regalos de chicha y comida rituales y la posibilidad de mayores cosas. Existe evidencia de que siempre existía la posibilidad en el **krun** de peleas de tipo semi-ritual y que podían convertirse en matanzas y vendettas. En esto vemos semejanzas con las fiestas de duelo de grupos sudamericanos descritas por Chagnon (1968) y mencionadas anteriormente por Pinart (1887) y Termer (1919). Pero los Guaymí trataron de evitar tales derivaciones (que existían en la época de postconquista) refrenando a cualquiera que deseara convertir la celebración en algo más que una simple pelea de puños. También se puede sugerir que el uso de nombres alternativos sirvió para evitar que las hostilidades creciesen más allá de los límites rituales del **krun**.

Gluckman (1962: 41) afirma que "un hombre no es en un momento amigo y en el otro enemigo, sino que siempre es ambas

cosas". Esa manera de describirlo es muy aceptable para expresar el tema central que parece impregnar el simbolismo del rito Guaymí del **krun**.

RECONOCIMIENTOS

La investigación en que se ha basado este trabajo recibió el apoyo del National Institute of Mental Health y de la Universidad de Oregon, por lo cual estoy agradecido. También quiero expresar mi gratitud a John Bort, Doñ Messerschmidt, Richard Smith, Chuck Smythe, Ted Stern and Henry Wassen quienes hicieron comentarios a la versión anterior de este ensayo. Asumo toda la responsabilidad por los errores de hechos y de interpretaciones que queden en la presentación actual.

REFERENCIAS

- Alphonse, Ephraim S.,
1956 *Guaymí Grammar and Dictionary with Some Ethnological Notes*. [Diccionario y Gramática Guaymí con algunas notas etnológicas] Bureau of American Ethnology, Bulletin No. 162. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Chagnon, Napoleón A.,
1968. *Yanomamö: The Fierce People*. [Yanomamö: el pueblo feroz] New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Firth, Raymond.
1951. *Elements of Social Organization*. [Elementos de organización social] Boston: Beacon Press.
- Franco, Fray Blas José,
1882. *Noticias de los indios del departamento de Veraguas y vocabulario de las lenguas guaymí, norteño, sabanero y dorasque*. Colección de lingüística y etnografía americanas, Vol. 4. San Francisco: A. L. Pinart.
- Gluckman, Max,
1962. *Les rites de passage*. [Los ritos de paso] In M. Gluckman, ed. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Johnson, Frederic¹⁵,
1948. Caribbean lowland tribes: the Talamanca division. [Tribus caribeñas de tierras bajas: la división Talamanca] In J. H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, Vol. 4. Bureau of American Ethnology, Bulletin No. 143. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- Pinart, A. L.,
1885. Chiriquí, Bocas del Toro, Valle Miranda. *Bulletin de la Société de Géographie*, Ser. 7. Vol. 16: 433-453.
1887. Les Indiens de l'etat de Panamá. [Los indios del Estado de Panamá] *Revue d'ethnographie*, 6 (1): 33-56; 6 (2): 117-132.
- Poor, Peggy,
1956. You bet your wife. [Apuestas tu esposa] *Natural History*, 65: 308-313.
- Rocha, Fray Antonio de la,
1682. Del Padre Fray Antonio de la Rocha y de la conversión de los indios de la Provincia de San Salvador de Austria de los Doraces y Zuries en el Reino de Panamá, hecha por su grande celo. *Tesoros verdaderos de las Indias*, Vol. 3. Rome: N. A. Tinassio.
- Termer, Franz,
1919. Ein Beitrag sur religiösen und kulturellen Leben der Guaimi-indianer im 16. Jahrhundert. *Korrespondenz-Blatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 50: 9-12, 52-55.
- Turner, Victor,
1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. [El bosque de símbolos: aspectos del ritual Ndembu] Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Ufeldre, Fray Adrián de,
1682. Conquista de la Provincia del Guaymí... En *Tesoros verdaderos de las Indias*, Vol. 3 Rome: N.A. Tunassio.