

ANIMALES PARA COMER, ANIMALES PARA SANAR

Transformaciones en las concepciones y prácticas culturales sobre *Nabguana* entre los dule de Cangandi, Comarca Kuna Yala - Panamá

BIBIANA ETAYO BERMÚDEZ

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Antropología
Popayán

2011

ANIMALES PARA COMER, ANIMALES PARA SANAR

Transformaciones en las concepciones y prácticas culturales sobre *Nabguana* entre los dule de Cangandi, Comarca Kuna Yala - Panamá

BIBIANA ETAYO BERMÚDEZ

Director
Jairo Tocancipá Falla, PhD.

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Antropología
Popayán

2011

A Lucía

*Goe bunolo bibi ye
Bega gachigi namake goloeye
Bunolo bibi bani megenonikiye
Bani bunolo bibi gúeye
Goe bunolo bibi bannukugi megenoniki
Nana uile be binsaenai
Nana bega gachiginamakenai gúeye ee*

*Mi bebé chiquita,
te voy a cantar en la hamaca.
Mi niña, llegaste al mundo,
Eres mi niña pequeña.
Mi bebe chiquita, llegaste en mi regazo.
Mamá te tiene cariño.
Mamá te está meciendo en la hamaca.¹*

¹ Canción para una niña, cantada por Ermen Frida Tejada y recogida por Lindsey Newbold (2004) En http://www.ailla.utexas.org/search/resource.html?r_id=692

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es el resultado de un arduo esfuerzo que se pudo llevar a cabo gracias a la participación y colaboración de muchas personas, a quienes manifiesto un sincero agradecimiento y sentimiento de gratitud por su apoyo desinteresado.

A Suggu, Bansus, Simion, y demás dule quienes hacían parte en su momento del Congreso General Kuna (2007) y por los cuales fui invitada la primera vez a la Comarca de Kuna Yala.

A Víctor y su familia -mis acudientes-, quienes los llevo en mi corazón por su generosidad al abrir las puertas de su hogar durante la estadía en la comunidad.

A los *Saglas*, el *Argar* y demás dule de Cangandi, quienes creyeron en un principio que me comería la carne y les dejaría el hueso. A todos y cada uno de ellos, mis agradecimientos por confiar en mis pocas palabras y aceptar que permaneciera en la comunidad. Al Congreso General y de la Cultura Kuna, sin su comprensión y autorización no hubiera podido ni siquiera acercarme a la comunidad de *Gangandi*.

A Earth Train, organización por la cual me pude vincular a la comunidad Kuna.

A Patrick Simiskey, quien con su apoyo económico y a través de FRAP permitió mi estancia en la *Gangandi* y en la Ciudad de Panamá.

Agradezco igualmente a Jairo Tocancipá por su gran compromiso, interés y apoyo para la complementación de este trabajo.

Manifiesto mi gratitud al resto de personas; amigos, familiares y conocidos que intervinieron en la realización de la presente tesis, mis padres, mis hermanos y el resto de los dule y no dule quienes me brindaron su constante apoyo en Panamá y en Colombia. Jorge, Nischma, Luzmi, José, Mónica, Orgun, Cebaldo, a los integrantes y asistentes del taller Guilled.

Reconozco la gran ayuda por su interés y tiempo en los últimos días dedicados a la corrección de este texto, a Kike, Marcela, Elizabeth y especialmente a Bigdidili, "*nued an ai*".

Todos merecen mi agradecimiento especial.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	Desembocadura	2
UNO	Las corrientes: Aproximaciones teórico/ metodológicas desde la etnoecología	8
DOS	Etnografía entre los dule de <i>Gangandi</i> “...usted se comerá la carne y nosotros el hueso”	22
TRES	<i>Nabguana</i> : una geografía sagrada.	63
CUATRO	Animales para comer, animales para sanar	85
CINCO	“desaprendiendo los buenos consejos que da el buen padre...”	125
REFLEXIONES FINALES	El dato o la información en la etnografía	146
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS		152
ANEXOS		162
TÉRMINOS DULE		170

FOTOGRAFÍAS

1	<i>Miria Ubgigandub</i> después del incendio.	25
2	Desembocadura del río <i>Gangandi</i> y <i>Mandinga</i>	30
3	<i>Dulemasi</i> en <i>Miria Ubgigandup</i>	40
4	Mujer cosiendo <i>mola</i> .	41
5	Inundación en <i>Gangandi</i>	49
6	Hombre y mujer <i>dule</i>	52
7	Fabricando un cayuco	58
8	Gira sobre territorio, sesión del Congreso en <i>Nalunega</i> 2008	61
9	<i>Nuchus</i> y <i>sianar</i>	81
10	Cruz con <i>ibar</i>	93
11	Mandíbulas de animales	100
12	Niños con venado	106
13	Preparando una comedera	109
14	Hombres con puerco de monte.	112
15	Jamir con <i>sigli</i>	114
16	Víctor atrapando mariscos	116
17	Escuela de <i>Gardi Mulatupu</i>	133
18	Mujer <i>dule</i>	137
19	Celebración en la casa de la chicha (<i>Inna Nega</i>)	140

ILUSTRACIONES

1	<i>Nega</i> (Casa)	44
2	Idea de la construcción del mundo de acuerdo con Rubén Pérez Kantule	73
3	Picto-escritura de la Canción “ <i>Bisep Igal</i> ”	94

DIBUJOS

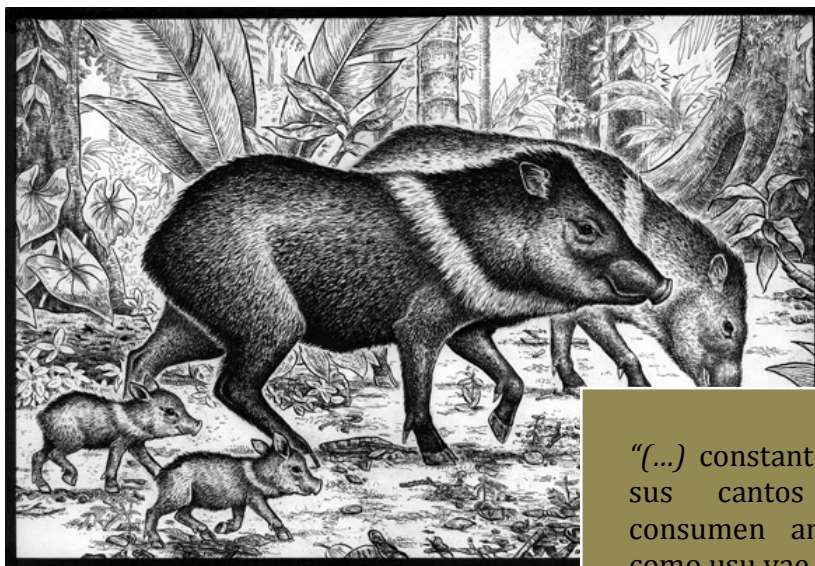
1	Casas en <i>Gangandi</i>	33
2	En casa del Congreso de <i>Gangandi</i>	35
3	Esquema de la vivienda y la distribución dentro de ella	42
4	Entierro típico	56
5	Jair cazando iguanas	103
6	Limpiando sardinas	115
7	Loro de la familia Díaz	117

MAPA

1	Cangandi en mapas de unidades ambientales del Golfo de Kuna Yala (Panamá)	1
----------	---	----------

ANEXOS

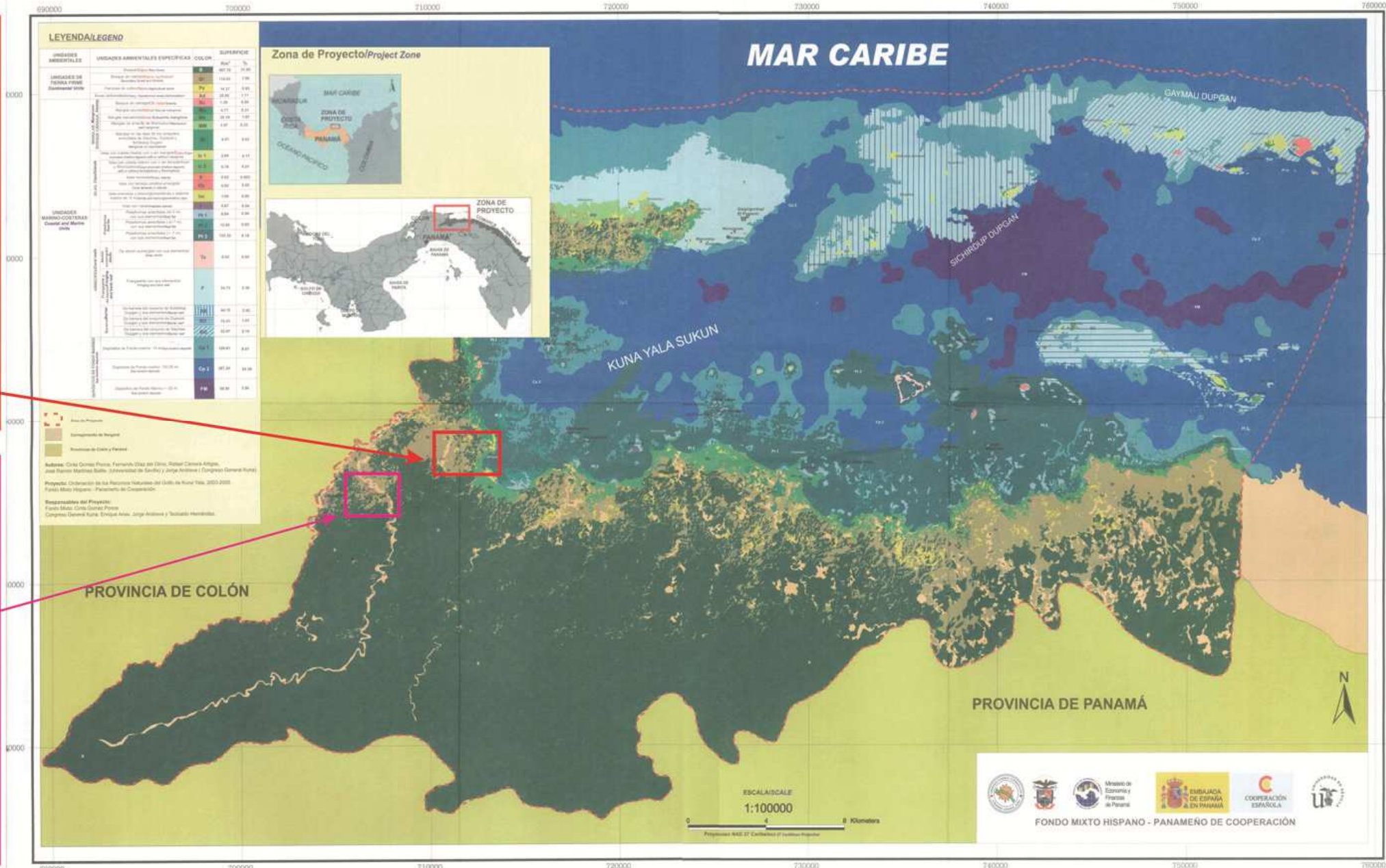
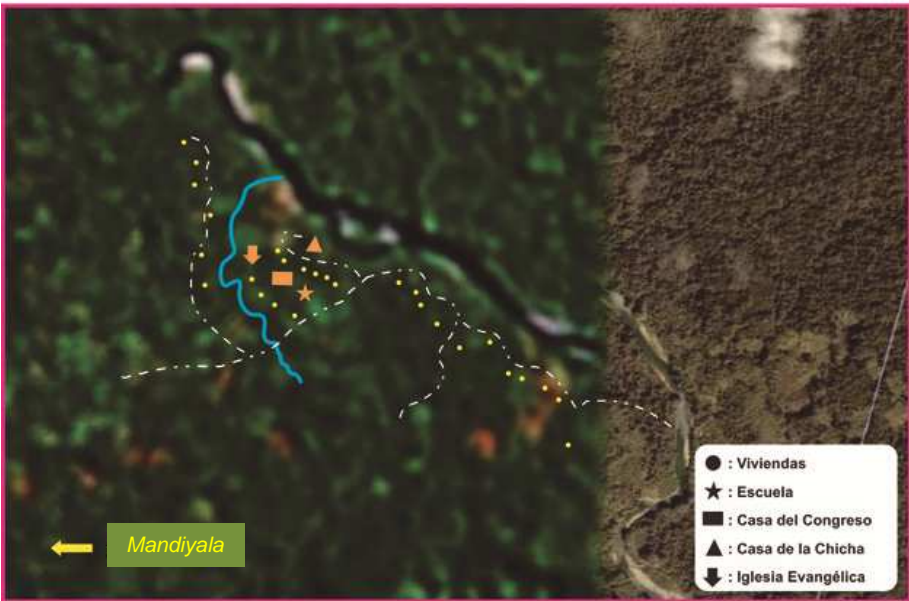
1	Carta aceptación congreso General Kuna	163
2	Carta aceptación comunidad de Cangandi	164
3	Huesos de animales usados en instrumentos musicales	165
4	Animales tabú	166
5	Usos medicinales de mamíferos y aves	167
6	Animales importantes en la medicina	169



“(…) constantemente a través de sus cantos mitológicos, se consumen animales en la fiesta, como usu yae [Ñeque]; por eso los kunas, aunque crían otros animales, comen exclusivamente la carne de agutí, pecarí, tapir, etc. para que así se cumpla los relatos mitológicos en los cuales se expresa que solamente serán consumidos dichos animales” (Prestán en Ventocilla 1992:220)

Dibujo 1. Peccaries (*Tayassu tajacu*)
Fuente. Christopher Montero en <http://jaguarmojado.startlogic.com/>
consultado el 2 de julio de 2009

Cangandi en mapa de unidades ambientales del Golfo de Kuna Yala (Panamá)



Mapa 1. *Gangandi* en mapa de unidades ambientales del Golfo de Kuna Yala (Panamá)
 Fuente: Mapa editado con imágenes de google earth sobre mapa central tomado de Proyecto de ordenación de los recursos naturales del Golfo de Kuna Yala 2003-2005. CGK, Ministerio de Economía y finanzas de Panamá, AECI y Universidad de Sevilla.

Desembocadura

INTRODUCCIÓN

Pasamos del Pacífico al Caribe en tan poco tiempo. Es difícil adaptar el ojo ciudadano a la gran cantidad de verdes que pueden aparecer en una sola mirada. Este territorio, exótico para algunos y cotidiano para otros, es el lugar donde viven los indígenas *dule*² (Kunas) de Panamá, su autonomía y soberanía es reconocida bajo el nombre de Comarca indígena de Kuna Yala y distinguida también como la Comarca de San Blas, que fue creada por la Ley del 16 de septiembre de 1938 y declarada como Reserva por la Ley 20 del 31 de enero de 1957 (Congreso General Kuna, 2001: 16).

En 1996 el gobierno Panameño reconoce que al territorio de Kuna Yala le corresponde la porción continental e insular incluyendo todas las islas, islotes, cayos y arrecifes del territorio nacional, que se extiende a lo largo de la costa del Mar Caribe, en el archipiélago de San Blas. A la Comarca de Kuna Yala le pertenecen un conjunto aproximado de trescientos islotes y una franja estrecha de tierra de unos 200 km. En este territorio están organizadas 49 comunidades indígenas; dos de las cuales están

² Martínez, Mónica (2007:10) sugiere que la palabra "kuna" no es de uso frecuente: "Este término hace referencia a una superficie plana o al nivel de la tierra poblada por lo humanos. La noción "kuna" parece estar más ligada a la conquista y a la dominación exterior que a un aspecto constitutivo de la identidad local (...) Se sirven de la palabra Tule [dule] para hablar de ellos mismos y diferenciarse de los no indígenas (los *wagas*)". Dule para ellos entonces significa persona.

ubicadas en el continente –*Gangandi* y *Mandiyala*- y las demás están situadas en las islas y cerca de la franja costera.

Entre las comunidades del continente se encuentra *Gangandi*, localizada en la llanura de Mandinga, a 20 km al Norte de las estribaciones de la cordillera de San Blas y aproximadamente a 8 Km de la costa del Mar Caribe. El poblado de *Gangandi* se encuentra “situado a la orilla del río del mismo nombre, afluente del río Mandinga. Los indios pronuncian este nombre acentuando la segunda sílaba, es decir, la segunda a. Según *Iguatinguipilele* [un habitante] *Gangandi* son unas matas silvestres y rastreras que crecen a veces en las orillas de los ríos” (Reverte, 2001: 58).

Las condiciones ambientales de esta llanura permitieron que muchas de las gentes que vivían en las islas y lugares aledaños recurrieran a este sitio para cultivar, cazar y pescar. El gran potencial agrícola y el acceso a tierras planas posibilitaron que en 1915 el gobierno Panameño otorgara una concesión para establecer la instalación de una compañía bananera y luego una base militar norteamericana durante la II Guerra Mundial. Este tipo de acontecimientos modificaron el ecosistema de la llanura, creando una presión humana sobre la fauna y flora del lugar (Ventocilla, 1992). En la actualidad en la llanura se pueden evidenciar los cambios y transformaciones que ha dejado el proceso de poblamiento.

Para llegar a la comunidad de *Gangandi* se pueden tomar varios caminos, usualmente se llega por carretera hasta el muelle del sector de *Gardi* o en estaciones secas hasta el río *Gardi Dummad* y desde allí se aborda un cayuco³ con motor hasta la isla de *Gardi Sugdup*, desde este lugar es posible embarcarse por cuatro o cinco horas subiendo el río *Gangandi* hasta la comunidad. Una de las formas más rápidas y que para algunos

³ Bote de madera. Entre los dule existen diferentes tipos de embarcaciones, esto depende del lugar donde las utilizan; existen las de río, las de mar, algunas más livianas para pescar. No todas las embarcaciones tienen motor, las personas que tienen posibilidades de adquirir uno pueden beneficiarse por su alquiler y por el servicio que le presta.

resulta un poco más económica es alquilar un motor para llegar hasta la Bahía de *Moliyaa*, un lugar cerca de la desembocadura del río *Gangandi* y desde este punto caminar por una hora y media pasando por el antiguo aeropuerto de la base militar.

Durante mi voluntariado en la ONG Earth Train⁴ en el 2007, pude realizar una caminata desde la reserva natural de dicha organización en el Valle del río Mamoní, hasta un punto donde tomamos un kayak para descender por el río *Gangandi* hasta llegar a la comunidad. Durante este viaje me di cuenta que muchos indígenas de las comunidades de *Gangandi* y *Mandiyala*, recorrían por varias horas este camino para salir desde sus comunidades hacia diferentes destinos, como Darién, Chepo y Ciudad de Panamá –por nombrar algunos. Desde ese momento comencé a interesarme por las particularidades de la comunidad, porque a diferencia de las demás, es una de las pocas comunidades que decide retomar el territorio continental para habitarlo.

Poco tiempo después, visité al Secretario del Congreso General Kuna en Ciudad de Panamá, a través de él y de un pequeño grupo del Congreso, pude participar de varias sesiones de los Congresos⁵ en diferentes comunidades de las islas. Con la asistencia a estas reuniones y con los permisos del Congreso General Kuna pude acercarme a la comunidad de *Gangandi*, en la que permanecí durante cuatro significativos meses en los cuales tuve que tener mucha paciencia y perseverancia. Muchos dule han considerado a *Gangandi* como “tradicional”, y esto se debe a la idea de permanecer aislada del resto de las comunidades y de no contar con los servicios básicos de salud, energía y agua potable. Sin embargo, el patrón de poblamiento indica que *Gangandi* es

⁴ Earth Train es una organización no gubernamental estadounidense, con sedes en San Francisco y en la República de Panamá, cuya misión es apoyar y estimular el liderazgo en las nuevas generaciones con un enfoque en la renovación ambiental y cultural. <http://www.earthtrain.org>.

⁵ Los Congresos son reuniones o sesiones semestrales que organiza el Congreso General de la Cultura Kuna para discutir acerca de los problemas o situaciones que aquejan a las comunidades y a la Comarca en general. De la misma manera, cada año se realiza el Congreso Binacional entre los dule de Panamá y Colombia.

una comunidad realmente joven –oficialmente desde 1950- en busca de redefinir y reconfigurar sus lazos de identidad con este nuevo territorio (Ventocilla 1992).

Esta experiencia motivó el desarrollo de la presente investigación que indaga sobre las concepciones y prácticas sobre los animales, y algunas de sus transformaciones. A través del primer acercamiento y con la permanencia en la comunidad, pude observar cómo el entorno de los dule está íntimamente ligado a su cosmovisión, que la fauna y flora están presentes en sus sistemas de representaciones, en sus sueños y son parte integral de su universo. Para lograr una aproximación a estos aspectos de la tradición y algunos de sus cambios entre los dule, propongo cinco capítulos. En el primero de ellos, *Las corrientes*, se inicia con una aproximación teórico-metodológica, presentando un panorama amplio de la investigación, que permite contextualizar el trabajo de campo y posterior análisis.

En el segundo capítulo, se intenta recrear el proceso de acercamiento a la sociedad y cultura dule y las condiciones en las que se dio el trabajo de campo. Después de describir esta primera experiencia se procede a relatar los hechos etnográficos más relevantes que hicieron el día a día de mi permanencia en la comunidad. El lector podrá encontrar temas relacionados con la estructura social y cultural de la comunidad, sin embargo se presta una especial atención a la realización de las actividades diarias -desde la mañana, hasta la hora antes de dormir- que hicieron posible comprender cómo viven y cómo se relacionan los dule con la tierra (*Nabguana*) y con los seres que viven en ella.

En el capítulo tercero, se analizan las concepciones sobre *Nabguana*, ya que a través de la experiencia con ella, los dule han construido ideas, las han apropiado, configurado, transformado y sobre ellas ha sido posible la transmisión de la cultura. El lenguaje especializado o metafórico -cantado por *Neles* (chamanes)-, ha convertido a la tierra en un lugar donde convergen otros mundos, no tan humanos y terrestres.

Nabguana es concebida como un lugar terrestre, pero también es un espacio cultural y espiritual. La creación de la tierra y algunos mitos son un referente esencial para el entendimiento de la relación que los dule establecen con su entorno y de las transformaciones o reapropiaciones que manejan en sus conversaciones y discursos.

El cuarto capítulo, describe la utilización de los animales en la dieta, en la medicina, en la música y sus relaciones a través de los tabú y prácticas tradicionales. Además de abordar este tipo relaciones entre los dule y los animales, es necesario un acercamiento a las concepciones sobre los *ibtulegan* (los hombres-animales que habitaron primero *Nabguana*), ya que para ellos, los animales fueron en un tiempo seres humanos y en la actualidad siguen compartiendo ciertas características que los hacen similares. A través de los datos recogidos por diferentes fuentes secundarias, es posible darse cuenta de las transformaciones sobre las prácticas tradicionales con los animales y aquellas que ni siquiera *Gangandi* ha podido experimentar hoy en día por falta de *Neles*.

El quinto capítulo, es un análisis sobre los factores que influyeron en el cambio y las transformaciones en las concepciones y prácticas culturales sobre la tierra entre los dule de *Gangandi*. Para lograrlo, es necesario reconocer que los efectos de las nuevas técnicas de caza y pesca en el sistema de representaciones y los cambios ejercidos en el entorno, son de alguna forma el resultado de un proceso de adaptación y no es entendido como una “pérdida” de referentes y prácticas sobre *Nabguana*. En la actualidad, este tipo de nuevos referentes permiten resistir las circunstancias de la influencia cultural y natural que define los moldes de la preservación de la identidad dule.

Finalmente, se presentan unas reflexiones finales con el fin de definir un espacio que permita desarrollar futuras investigaciones. La primera parte, está dedicada a la reflexión sobre las condiciones del trabajo de campo, tratando de exponer los

problemas metodológicos que surgieron dentro del contexto de la monografía para pregrado; entre tanto, pude apreciar que dentro de la etnografía existen algunas dificultades metodológicas que no son posibles de superar hasta que el estudiante o antropólogo no se encuentre en campo. En la segunda parte, presento algunas consideraciones finales sobre la relación entre los dule y *Nabguana*, que a pesar de la presión social y cultural de otros entornos dominantes presentes en la comunidad de *Gangandi*, existen diversas estrategias en el manejo tradicional sobre la tierra (que incluye animales, plantas, minerales, seres espirituales, fuerzas y energías), pero que se hace indispensable generar de manera participativa, un importante y necesario “plan del manejo” sobre los diferentes ecosistemas, que pueda asegurar las expectativas de vida de los dule y que sea acorde con la relación ecosistémica que tienen con su medio.

Las corrientes

UNO

Aproximaciones teórico/metodológicas desde la etnoecología

Para el desarrollo de esta monografía abordé algunas premisas a través de la perspectiva teórica y metodológica de la etnociencia, específicamente la etnoecología; la cual permite entender cómo los dule crean, adquieren, transforman y transmiten su conocimiento sobre el medio ambiente.

Es de anotar que los estudios de etnociencia en antropología llevan más de un siglo y se han realizado a veces de manera autónoma en relación con las tendencias centrales de la antropología, sin embargo, en muchos momentos se han cruzado sus investigaciones con las grandes corrientes de la teoría antropológica y con otras disciplinas como la geografía, la biología y la ecología. Los primeros trabajos se centraron en documentar cómo y por qué los diferentes grupos indígenas clasificaban los elementos de su medio ambiente. Esta perspectiva tuvo que dividirse gradualmente en muchos subcampos para estudiar las plantas, la fauna, el suelo, el paisaje y otras particularidades del medio ambiente. La etnoecología ha sido muy criticada por haber utilizado el prefijo ETNO para referirse a conocimientos diferentes a los de la ciencia occidental –etnoecología, etnozología, etnobiología-, esto fue

creando diversas tensiones desde el punto de vista metodológico al poner en otra categoría el conocimiento de los otros pueblos -especialmente los amerindios. Esta discusión sobre el problema de cómo entender el pensamiento y las prácticas de otros grupos indígenas se extendió hasta los años 60s.

A partir de 1962 y con el libro *El Pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss, la etnoecología cambia profundamente su perspectiva y comienza a utilizar elementos de la etnolingüística para sus modelos analíticos, cruzando esta tendencia con lo que en la teoría antropológica se denomina cognitivism. El problema de esta tendencia era que comparaba los modelos tradicionales con los modelos occidentales y pretendía la búsqueda de universales. Finalizando los años 60s y comenzando los 70s, estas discusiones cambiaron cuando aparecen las primeras corrientes constructivistas. En aquella época Hunn (1977), estaba interesado por la clasificación de los sistemas populares del universo biológico, sin embargo, esta perspectiva no dejaba de tener un predominio en la antropología del relativismo cultural radical. No obstante, estas propuestas resultaron claves porque permitían al antropólogo trabajar con la comunidad, tratando de comprender las lógicas de los sistemas tradicionales -entre los amerindios- sin buscar compararlos con los modelos occidentales, además este enfoque, ilustraba la complejidad y la profundidad de los sistemas locales de conocimiento y de clasificación del medio ambiente.

Hacia 1987 y con el trabajo de grado sobre la construcción de la naturaleza, *La Selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Descola aborda nuevas propuestas para estudiar el manejo que lo grupos amerindios hacían de su medio ambiente. Esta propuesta buscaba mirar holísticamente la problemática de la etnocencia, además de brindar libertad al investigador, al no constreñirlo a un método específico para hacerlo. Al mismo tiempo se observa que con las posiciones teóricas de la antropología en la crisis de representaciones y el cuestionamiento de la etnografía, las comunidades comienzan a hacer sus propios trabajos sobre

etnomedicina, a través de sus criterios y puntos de vista. Algunas de estas corrientes de investigación empezaron a promover el involucramiento del investigador con su “objeto” de estudio, a manera de crear textos polifónicos, que comenzaron a dar prioridad a la visión Emic o “desde adentro”. Para Howe (2009), en las últimas décadas los etnógrafos han estado en una búsqueda abierta sobre la prácticas de investigación en “colaboración” y de las nuevas formas de escritura destinadas a preservar la naturaleza dialógica o polifónica de sus investigaciones. Esta nueva perspectiva de la etnografía, permitió trabajar de una manera emic sobre la conducta y pensamientos de la propia cultura en cuestión.

En los últimos años esta cuestión ha sido abordada a través de varias disciplinas que intentan entender cómo los grupos indígenas clasifican, entienden, conservan, y cómo influyen las políticas territoriales y los nuevos movimientos sociales entre el “*kosmos*” (creencias y representaciones simbólicas), el corpus (conocimiento ambiental), y la praxis (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza) (Toledo en Reyes-García, et al 2007).

Para Descola (1996), la práctica (praxis) no se reduce a la satisfacción de las necesidades, ella toca las relaciones con los seres del más allá, benéficos o maléficos, que hay que honrar o con las cuales hay que hacer alianzas para resolver los problemas ligados a la enfermedad y a la muerte. Ya que las fronteras entre la naturaleza y la cultura, entre lo cotidiano y lo sobrenatural, no corresponden a nuestras definiciones occidentales, puesto que ellas se encuentran atravesadas por múltiples pasajes o puertas en las cuales, ciertos animales y ciertas plantas juegan un rol crucial.

En *Animales para comer, animales para sanar. Transformaciones en las concepciones y prácticas sobre Nabguana entre los dule de Gangandi*, no elijo una corriente teórica específica, sino que tomo elementos de diferentes perspectivas antropológicas, a

través de algunos autores como Eduardo Viveiros de Castro , Víctor M. Toledo y Carlo Severi, quienes recogen las principales premisas de Descola. Este autor propone, en sus estudios, integrar la dimensión material -las practicas de explotación del medio- con las representaciones de la naturaleza y el espacio, considerando dos niveles de una dialéctica y sin postular una autonomía total de las representaciones, ni un determinismo de la infraestructura, que son dos posiciones difíciles de sostener teórica y metodológicamente.

A partir de estas concepciones, se trata de comprender cómo los dule se relacionan con la “tierra” (*Nabguana*) y cómo a través de sus prácticas sociales y culturales, el mundo existe en continua interrelación y conversión entre la formas de vida (hombre-animal, animal-planta, animal-hombre), que se encuentran relacionadas con las fuerzas naturales -maléficas y benéficas- y donde el principio de semejanza es el que organiza las relaciones (el mismo medio que produce el mal, produce la cura). Este principio de semejanza produce el equilibrio entre el cuerpo, el medio ambiente y la sociedad.

Nabguana, por lo tanto, no sólo es una fuente productiva, sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad étnica. A través de los mitos y de su cosmovisión en general, es posible llegar a comprender por qué los dule se comportan de una manera particular frente a la vida y por qué la tierra tiene una cualidad sagrada que está casi ausente del pensamiento occidental y que en muchas ocasiones ha sido utilizada bajo el término de “naturaleza”⁶.

⁶ Esta tesis no tiene el interés particular de discutir sobre el paradigma ontológico naturaleza/cultura, ya que indudablemente durante más de 50 años ha sido un tema central de discusión en antropología y muchas otras disciplinas. Muy a menudo, este paradigma resultó siendo una herramienta inadecuada o errónea para mostrar cómo los grupos indígenas hablaban e interactuaban con su medio ambiente físico. El mismo concepto de naturaleza resultaba inapropiado porque trataba de sobreponer el punto de vista dualista de nuestra sociedad occidental sobre muchas culturas a las cuales no es aplicable.

Mediante su rico lenguaje metafórico y ritual, los dule logran transmitir y expresar toda la riqueza de su conocimiento y manejo de su ambiente que les ha permitido vivir en las condiciones que les ofrece el mar y la selva. En el contexto ritual –ya sea para la cura o para referirse a los orígenes del mundo, los dule utilizan un tipo de lenguaje especializado “que no sólo se utiliza como medio para generar sentido o como un medio “mágico”, sino sobre todo, como una *máscara acústica*: un medio reflexivo de generar la identidad ritual del enunciador (Carlo Severi 2008: 25). La memoria ritual es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante en el chamanismo amerindio (especialmente entre los dule) porque no sólo implica el uso de ciertas técnicas enunciativas, sino que implica una transformación particular de la identidad de la persona que canta. Es decir, que el lenguaje transforma la visión del mundo de los participantes durante el transcurso de la celebración de un ritual, construyendo así su propio universo de verdad (Severi 2008).

El mito de la creación de la tierra (*Nabguana*) y el mito del Árbol de la vida (*Pālu-ũāla*) son en esta tesis, mitos de referencia para lograr comprender el concepto de “tierra” en relación existente entre el ser humano, los animales y las plantas. La referencia al mito no pretende demostrar cómo piensan los dule, sino entender cómo los mitos han sido pensados entre ellos y son parte de la explicación de la estructura de su universo (Lévi-Strauss, 1968:17). Cada acto de apropiación con *Nabguana* entra en una negociación con todas las cosas existentes (vivos y no vivos) a través de diferentes mecanismos como los rituales y los actos chamánicos (intercambio simbólico). Los seres humanos son considerados como una forma particular de vida que participa de una comunidad más amplia de los seres vivos y espirituales, que está regulada por un conjunto de reglas de conducta (Toledo 2001). Para Turner (1979: 154), los mitos de creación o grandes mitos que se recitan durante los períodos liminales, compensan los días de experiencia utilitaria delimitada por la cultura. Estos espacios de liminalidad o rito constituyen la dramatización del mito. El mito y el rito proporcionan “(...) el

modelo de las actitudes morales “correctas”, es decir, ellas son el manual mediante el cual el dule se comporta de acuerdo con las pautas que imponen los mitos y los ritos.

Según la cosmovisión dule, los animales comparten ciertas características con los seres humanos que los hacen semejantes, puesto que la condición original y común de los humanos y los animales no es la “animalidad”, sino más bien la “humanidad”. Los mitos “muestran como los animales perdieron los atributos heredados o mantenidos por los seres humanos. Los humanos son aquellos que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos y no los humanos ex-animales” (Viveiros de Castro, 1996:119, mi traducción). Esta gran división mítica, argumenta cómo algunos animales de esa gran fauna fueron enviados a la tierra para satisfacer las necesidades alimentarias y de medicina. Bajo esta idea, los dule deben reconocer un conjunto de señas y signos a través de mediadores como los sonidos de las aves, el olor del macho de monte (*Tayassu pecari*), el ñeque (*Dasyprocta punctata*), el saíno (*Tayassu tajacu*), la dirección de los vientos, las mareas, las épocas reproductivas, además de las técnicas para la caza y la pesca; que les permiten acceder a los beneficios que ofrecen los no-humanos. Para Descola (1996), la reciprocidad entre humanos y no humanos (animales, plantas, espíritus), es alimentada por un intercambio constante de servicios como: almas, alimentos o vitalidad; a través de este tipo de relación son los humanos los que adquieren una obligación principalmente por la comida que los no humanos les proporcionan. En ese sentido, si su compromiso no es cumplido, los no humanos trataran de restaurar el equilibrio de reciprocidad, captando componentes de la personalidad humana.

Para Bates, el ser humano es esencialmente, un ser rapaz, un consumidor que “muestra una enorme variedad de hábitos alimenticios, y en muchas partes del mundo es primordialmente un consumidor de primer grado, que vive directamente de la vegetación” (1960: 269). Seguramente como lo señala el autor, el destino del ser

humano está ligado a la tierra, no solo por pertenecer a ella, sino porque necesita de ella para vivir.

La utilización de las técnicas de subsistencia en *Gangandi* están enfocadas en un espacio concreto -la selva tropical- que explican, cómo el trabajar la tierra y “comer” los frutos, son rasgos importantes que definen a los dule. Se puede pensar incluso, que el *dulemasi* –comida dule- es tan importante como hablar el *dulegaya* -lengua dule-, a la hora de marcar fronteras étnicas.

Antecedentes de investigación en la Comarca Kuna Yala

Desde del siglo XVII, los dule comienzan aparecer en las crónicas castellanas bajo el nombre de *tunucuna*, a partir de esta época documentan el albinismo como una particularidad entre este grupo indígena. Algunos de estos reportes de viajeros y misioneros estuvieron interesados en describir cómo “estas gentes” vivían y cómo se organizaban.

A partir del trabajo del etnólogo y arqueólogo sueco el Barón Erland Nordenskiöld (1928) y su ayudante dule Rubén Pérez Kantule y de algunos de sus discípulos como Henry Wassén (1932, 1934), se da comienzo a un período de investigaciones sobre los dule. Autores como Nils M. Holmer (1946), Joel Sherzer (1971, 1983), David Stout (1947) -por nombrar algunos- intentaron indagar y recopilar información sobre diferentes aspectos de la cultura: el lenguaje, la organización política, el albinismo, las creaciones artísticas, la mitología, entre otras. En la actualidad, existe una extensa bibliografía con investigaciones realizadas por dule y no dule que perfectamente pueden sobrepasar más de mil referencias entre las comunidades de Panamá y Colombia. Sin embargo, son escasos los trabajos que están enfocados en describir y analizar las prácticas sobre el entorno y las prácticas particulares para subsistir en él.

El panorama de investigación en la Comarca comienza a cambiar a partir de los procesos de movilizaciones indígenas que se desarrollan en el contexto latinoamericano. La revolución dule de 1925, cierra un ciclo de continuos enfrentamientos y períodos de violencia que se dieron a partir del descubrimiento y con los posteriores intentos de colonización. Este proceso logró transformar al dule en un sujeto político en el escenario nacional e internacional. Aunque esta victoria garantiza la autonomía política y administrativa del territorio de la Comarca, genera una nueva era para la emergencia de intelectuales dule que participaron en las transformaciones políticas, sociales y económicas que experimentó el pueblo dule durante el siglo XX (Martínez 2007).

Uno de los indígenas que más representación tuvo entre los intelectuales dule a partir de esta época fue Rubén Pérez Kantule, quien fue el *sikwi* (pájaro guía, traductor e intérprete) de *Nele* Kantule, uno de los grandes jefes y líderes de la revolución dule. Gracias a la consciencia crítica, a la actividad entre la ciudad, la comarca y el panorama internacional, pero al mismo tiempo próximo a las autoridades tradicionales, Pérez resultó ser una clave importante para los estudiosos que querían conocer algún aspecto de la realidad de San Blas. Rubén Pérez Kantule, algunos *sikwis* y las sociedades de intelectuales conformadas hacia finales del siglo XX, fueron decisivas en la historia reciente de Kuna Yala (Martínez 2007).

Durante esta época, muchos de estos intelectuales comenzaron a interesarse por investigar su propia cultura, su propio territorio. A través de varias organizaciones dule y en convenio con institutos de investigaciones nacionales e internacionales, se llevaron a cabo las primeras delimitaciones del territorio -problema que desde hacía mucho tiempo atormentaba a los dule-, de esta manera se logra la creación de PEMASKY - Proyecto de Estudios para el Manejo de las Áreas Silvestres de Kuna Yala- en la década de 1990 y junto al Smithsonian Tropical Research Institute se inician las primeras investigaciones en zoología y botánica en la Comarca Kuna Yala. De manera

especial, los resultados de estos trabajos se comparten con los habitantes de las zonas estudiadas con el fin de desarrollar “programas de educación ambiental”, trabajar sobre los “recursos naturales” y llamar la atención sobre los “problemas territoriales”, entre los cuales se denuncian la presencia de colonos entrando al territorio y destruyendo a su paso el piedemonte de la cordillera Occidental con la implementación de la ganadería. La misión del PEMASKY, fue llevar a cabo la demarcación, el desalojo de las familias no indígenas y la conservación del bosque en la Comarca. Estas primeras demarcaciones del territorio despertaron el entusiasmo de las comunidades y del Congreso General, quienes aprovecharon las investigaciones sobre el manejo de las áreas silvestres, para redireccionar nuevamente sus demandas hacia el ámbito territorial. Sin embargo, “los técnicos indígenas y los extranjeros se pusieron de acuerdo para revalorizar, hasta el punto de idealizar, las relaciones que los kunas mantenían con sus ecosistemas forestales”, con este tipo de actitudes, los dule se convirtieron y fueron vistos en Panamá y en el exterior como indígenas “conservacionistas”; quienes con la implantación del proyecto “pretendían convertir la zona de estudio en un refugio natural y en un jardín botánico” (Martínez 2007: 427).

En la actualidad, el panorama sobre la concepción de la tierra no ha cambiado mucho, pero significativamente, muchos antropólogos y otros profesionales de varias disciplinas continúan interesados en investigar otros aspectos de la cultura dule que han sido olvidados o que por diferentes circunstancias han estado alejados de las discusiones académicas. Algunos de estos investigadores participan constantemente de proyectos académicos, institucionales y personales. Entre ellos podemos destacar a James Howe (2004), quien ha producido, durante los últimos 30 años textos acerca de la historia, cultura y política dule y en su más reciente trabajo *Chiefs, Scribes & Ethnographers. Kuna Cultura from Inside and Out*, un libro sobre el compromiso de los dule con la antropología durante el siglo XX, destaca la forma en que los “intelectuales” dule acabaron estudiando y escribiendo su propia cultura.

A partir de 1999, Mónica Martínez ha realizado varios estudios dedicados al ecosistema dule y su relación con la cultura. En su tesis de doctorado: *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología de Panamá. 1903-2004 (2007)*, Martínez trata de entender por qué los kunas evocan constantemente la relación con la Madre tierra, para fortalecer y legitimar sus reivindicaciones territoriales ante el Estado y los organismos internacionales y sobre el análisis de las consecuencias que tienen estas nuevas proclamas sobre la territorialidad dule. Actualmente, junto a varios investigadores, desarrolla un proyecto sobre la sistematización de la avifauna en el sector de *Gardi*; el objetivo del proyecto es descubrir la manera en que son percibidas y categorizadas las semejanzas y diferencias entre las distintas especies, los principios que estructuran la nomenclatura y la taxonomía de la avifauna, y compararlas con la ornitología occidental.

Esta es una breve descripción de algunos de los proyectos e investigaciones que se han desarrollado en la Comarca de Kuna Yala en varios años. A través de estas investigaciones podemos entender que los objetivos han cambiado para crear nuevos textos a partir de las interpretaciones que los mismos dule hacen de su entorno, en un intento por acercar la “ciencia” occidental al conocimiento local o viceversa.

Estudios preliminares en *Gangandi*

A partir de PEMASKY, Sussan Charnley y Cebaldo de León, realizan en 1986 un estudio comparativo en los patrones de pesca y caza entre las comunidades de *Miria Ubigandup* y *Gangandi*. Aunque el informe no se desarrolla en su totalidad, recoge importantes datos, comparando las técnicas utilizadas para “cosechar” peces marinos, peces de agua dulce, mamíferos, aves y reptiles; de igual manera describen los métodos y realizan una evaluación de los impactos que generan estas actividades sobre el ecosistema.

En la misma línea de investigación, en 1989 como parte de la tesis de maestría de Jorge Ventocilla y en colaboración con Rutilio Paredes, realizan un estudio sobre la relación de la comunidad con los animales silvestres, la cacería dentro del contexto cultural y el uso de los recursos naturales entre los dule de *Gangandi*. Estos investigadores identificaron a *Gangandi* como una de las pocas comunidades entre los dule de la Comarca con un amplio conocimiento del bosque y de la fauna silvestre. El resultado de esta investigación se dirigía hacia el análisis de la relación entre la comunidad y los animales silvestres, estudiar la cacería dentro del contexto cultural y la documentación del uso de los recursos naturales.

Problema de investigación

Por su ubicación en tierra firme y de difícil acceso, *Gangandi* ha sido reconocida como una de las pocas “comunidades tradicionales” entre los dule de Panamá, hecho que les ha permitido mantenerse durante varios años por fuera de las dinámicas del turismo y de la economía de mercado. De acuerdo con esta condición, esta monografía toma como referencia el sistema de representaciones que se tiene de la fauna utilizada para comer y sanar, y de los cambios recientes que han afectado dicho sistema de representaciones y prácticas de subsistencia.

En este contexto, la investigación pretende responder a la pregunta sobre los factores que han influenciado las formas de relación entre los dule y la tierra (*Nabguana*). De esta manera y para lograr esta intención, se proponen cuatro fases metodológicas que presentan el panorama de la investigación en *Gangandi*.

Primera fase: Prospección (Octubre–noviembre 2007)

A través de mi estadía en la reserva natural que la ONG Earth Train tiene en San José de Madroño, corregimiento de Chepo pude enterarme de las dinámicas de contacto

que los dule de *Gangandi* mantienen con la Ciudad de Panamá y con otros corregimientos. Por medio de este primer encuentro con la comunidad, realicé una exploración bibliográfica determinando los antecedentes de investigación del sitio e identificando la forma para realizar proyectos en la Comarca de Kuna Yala. Tuve que dar a conocer las intenciones del trabajo de campo a las respectivas autoridades del Congreso General y el Congreso de la Cultura Kuna⁷, asistir a varias sesiones de los Congresos donde pude conocer la manera cómo los proyectos y problemáticas de la Comarca son expuestos por los representantes de cada comunidad, su evaluación y solución. Durante este tiempo pude tener un acercamiento a la vida de los dule en la ciudad de Panamá, sus centros culturales y sus maneras de organizarse en los espacios por fuera de la Comarca.

Segunda fase - Trabajo de campo en *Gangandi* (Diciembre 2007-abril 2008)

Por medio de una beca ofrecida por la “Foundation for Research on Ancient Panama” me fue posible realizar el trabajo de campo. En el mes de octubre aceptaron el proyecto en el Congreso General y en el Congreso de la Cultura Kuna. De este modo en noviembre pude viajar a *Gangandi* para solicitar el permiso de la comunidad y desde el mes de diciembre hasta abril conseguí permanecer en ella.

La etnografía fue la herramienta predominante en esta investigación, ya que a través de la descripción y la participación diaria pude recolectar la información pertinente para el análisis del problema de investigación. Muchas de las técnicas como: entrevistas, censos, encuestas y algunas herramientas como la grabadora de voz, el registro fotográfico y de video y particularmente el diario de campo generaron

⁷ Estas dos Instituciones dule son responsables de ejercer control político-administrativo y religioso entre las comunidades que pertenecen a la Comarca de Kuna Yala. Ambos congresos tienen designado tres *Sailadummagan*, es decir, Caciques Generales que ejercen la representación oficial de la Comarca Kuna Yala, ellos son los portavoces ante el Estado panameño, organismos nacionales e internacionales.

malestar en la comunidad. Las fotografías que aparecen en la tesis fueron aprobadas por la comunidad; en principio fueron prohibidas por el *Sagla* todas aquellas que se tomaran en los sitios sagrados y en los rituales. Sin embargo, durante la inundación en el mes de diciembre, la comunidad me pidió usar la cámara para registrar la situación que estaban viviendo. En otras ocasiones, para recordar una imagen que me causaba interés recurría al dibujo y a la pintura. Una herramienta muy importante fue el diario de campo, aún cuando debía tener precaución al escribir porque es extraño entre los dule de *Gangandi* que una persona dedique tiempo a la lectura y a la escritura, y no a las conversaciones, que son el vínculo mediante el cual la gente puede comunicarse y hacer amenas las actividades diarias. De esta manera, aprovechaba en las noches la luz de la linterna para escribir los datos más relevantes que habían ocurrido en el día.

Después de estar unos días en *Gangandi* decidí que debía conocer a grandes rasgos la comunidad y que la comunidad me conociera, puesto que el día que presenté el proyecto a la comunidad solo participaron los hombres. Mi interés principal era conocer el número de personas existentes en la comunidad, el parentesco y los roles o actividades en que se desempeñaban para saber qué grupo de personas sería el más indicado para interactuar. Para ello, se realizó un pequeño censo y una encuesta en compañía de las hijas de la familia donde me hospedaba, iba de casa en casa realizando algunas preguntas sobre las actividades en las que se desempeñaban. Este hecho generó malestar e incertidumbre sobre mi presencia, por mi ignorancia o ingenuidad ya que desconocía un mito –que explicaré en el siguiente capítulo– que habla sobre una época en la que mataron bastantes personas por un hecho similar al conteo de las personas. Después del incidente decidí simplemente observar y participar hasta conocer mejor las dinámicas de la cultura. Así pude entender en ese momento que para permanecer y ser parte por este tiempo en *Gangandi*, debía seguir mi intuición y tratar de comportarme como otra dule. Bien o mal, funcionó en cierta medida porque no tuve más incidentes, aún así tuve que ser muy cautelosa para escribir en el diario, para tomar notas y dibujar.

Recurrí a la grabadora para realizar algunas entrevistas abiertas a ciertas personas de la comunidad, esto lo hice al finalizar mi período de campo y solicitando permiso a las personas que amablemente quisieron ayudarme.

Tercera fase - Sistematización de la información (Mayo- agosto 2008)

Clasifiqué la información suministrada por los diarios de campo, las entrevistas y demás métodos utilizados en la investigación, de acuerdo con el índice propuesto para el desarrollo del presente texto. Para ello se tuvieron en cuenta algunos documentos y fuentes secundarias relevantes, sobre los animales en diferentes aspectos de la cultura dule: los cantos, las danzas, las técnicas de subsistencia, los tabúes en la alimentación. El orden de cada uno de estos aspectos me permitió organizar y aclarar muchas dudas sobre las redes sociales que ellos integraban.

Después de sistematizar la información tuve que recurrir a algunos datos históricos, con el fin de entender las continuidades, transformaciones y adaptaciones que se han dado en la cultura y en el entorno. Presté mucha atención a los trabajos de campo realizados en *Gangandi* y en las demás comunidades de la Comarca de Kuna Yala. Durante este proceso logré materializar los datos recogidos a través de la prospección y del ejercicio etnográfico en el trabajo de campo.

Etnografía entre los dule de *Gangandi*

DOS *“...usted se comerá la carne y nosotros el hueso”*

Sus rostros serios bajo sus mantas rojas, la mayor parte de sus manos y pies están adornados de naranja, rojo y amarillo. Sabía que les llamaban Kunas y que vivían en lugar llamado Kuna Yala.

A través de la etnografía en *Gangandi* pretendo describir diferentes aspectos sociales y culturales que identifican a los dule y que son pertinentes en el transcurso de esta monografía. Aunque permanecer en *Gangandi* no fue una experiencia fácil y no niego que muchas veces quise vivir la experiencia del mar, esta seducción no cambió mi rumbo. Pude comprender con los días que debía ser persistente para lograr permanecer en una comunidad que no había tenido desde hacía varios años la presencia permanente de un investigador y menos de un gran número de turistas. Las condiciones que se presentaron durante la temporada de campo no sólo fueron agotadoras físicamente sino que fueron una oportunidad para reflexionar acerca del quehacer antropológico. Cada día cuestionaba los métodos que pretendía utilizar para obtener información y cuando estos se convertían en un malestar en la comunidad, intentaba pensar como dule y entender cómo debía comportarme en la comunidad, en muchas situaciones compartir esas condiciones resultó ser una ventaja para relacionarme con las autoridades de la comunidad y con el resto de las personas que

estaban reacias a mi presencia. El hecho de ser mujer generaba mayor desconfianza que el resto de las condiciones, porque estaba interesada en participar de las actividades estipuladas para los hombres, aunque con el tiempo esto resultó favorable porque me permitió obtener diferentes puntos de vista.

Esta etnografía está escrita en tres momentos; un primer acercamiento que describe el viaje a una comunidad ubicada en una de las islas de la Comarca y donde comienza el proceso de observación participante en un ritual de pubertad. En el segundo, bajo el título *¿Bien---venida?*, redacto bajo qué circunstancias presenté el proyecto en la comunidad de *Gangandi*. Por último se encuentra el aparte *Bienvenida y persistencia*; en este momento se encuentra la mayor cantidad de descripciones porque permanezco en la comunidad por cuatro meses y logro a pesar de los inconvenientes de campo, recoger información pertinente para esta monografía.

Primer acercamiento en *Miria Ubgigandub*

El día 20 de mayo de 2007 me acerqué al Congreso General Kuna para visitar a Lamberto Duque (*Suggu* [pez espada]) –Secretario del Congreso General Kuna. Ese día conversamos un poco sobre la forma de gobernar la Comarca. El Congreso General Kuna con sede en Ciudad de Panamá, es la autoridad máxima que garantiza la organización, administración y funcionamiento de las comunidades dule de Kuna Yala y éste ejerce sus funciones de acuerdo con la Ley Fundamental, el Estatuto y los Reglamentos de la Comarca Kuna Yala⁸. Las comunidades de la Comarca están sujetas a sus autoridades propias y de acuerdo con el orden en su jerarquía tienen una estructura y facultades definidas: el *Sagla* o jefe de la comunidad y primera autoridad del Congreso Local; los *Saglas Dummagan*, quienes son representantes y portavoces del Congreso General y de la Cultura Kuna. El Congreso General, es el encargado de las funciones político-administrativas y el Congreso de la Cultura, es el máximo

⁸ Anmar Igar: Normas Kunas. Congreso General Kuna. Kuna Yala 2001

organismo de expresión religiosa, de protección, conservación y divulgación del patrimonio histórico-cultural de los dule. Para identificar las problemáticas locales se reúnen en sesiones semestrales donde discuten temas cotidianos y situaciones que inciden en todo el territorio, a estas reuniones también les llaman Congresos.

En el mes de mayo de 2007 se celebró una sesión del Congreso de la Cultura Kuna en la isla de Achidupu, a la cual fui invitada por Lamberto Duque quien también programó visitar la comunidad de *Miria Ubgigandub* donde había nacido. Un mes atrás había ocurrido un incendio que destruyó la mitad de las viviendas. Esta ocasión fue la primera vez que viajé a la Comarca y asistía a un Congreso. El día 24 salimos muy temprano desde Ciudad de Panamá para tomar la carretera Llano-*Gardi*, recorrimos en dos horas la carretera hasta la entrada de Llano; desde este punto hasta *Gardi*, la carretera estaba destapada; así que nos tomó hora y media más en un carro de doble tracción. Pasamos del Pacífico al Caribe en tres horas y media. Al llegar al aeropuerto en el sector de *Gardi*, debimos pagar un impuesto en la caseta de control y suministrar nuestros datos personales para registrarnos en una base de datos de las personas que entran y salen de la Comarca. En el muelle nos estaba esperando Lombardo Rivera -el asesor político de *Suggu*- un señor de una tez muy blanca y ojos vacilantes pero penetrantes - ésta enfermedad de falta de pigmento en el cuerpo es conocida como albinismo, los dule los llaman fulos y muchos creen que estas personas tienen poderes mágicos. Según el relato del indígena Rubén Pérez Kantule, recogido por Wassén (1932), los albinos utilizan sus flechas para desaparecer los eclipses.

El Arco de flechas pequeñas « *kinki* » que los usan los indios blancos en tiempo de eclipse de la luna ó del sol, según los Indios dicen para ahuyentar el dragón que está comiendo la luna ó el sol. Cuando la luna ó el sol están en eclipse los indios no salen más de la casa y solo hacen de salir a los blancos ó blancas para tirar sus flechitas contra el eclipse y dicen así el eclipse se desaparece. Y a la mañana siguiente su dueño va a buscar sus flechas caídas de las casas vecinas. Es construido por el hombre que sabe hacer flechas (Wassén 1932: 240-241)

Una vez abordamos el cayuco con motor nos dirigimos hasta la isla de Carti Sugdup, en este lugar nos encontramos con Orlando -el hermano de Lombardo Rivera-, después de conversar y conocer la comunidad viajamos hacia *Miria Ubgigandub* o Soledad Miria. La isla es pequeña, y como las demás, deben recurrir al relleno de coral y arena para extenderla unos metros más. Al llegar nos recibió la familia de Lombardo (*Suggu*), nos enseñaron las hamacas donde dormiríamos y consiguieron agua para bañarnos. Una vez estuvimos listos fuimos a almorzar *dulemasi* -comida dule- que consistía en un plato con pescados hervidos y una sopa a base de coco con diferentes tubérculos. En compañía de otros familiares recorrimos la isla, aunque muy pequeña, era posible perderse cuando se adentraba entre los laberintos que formaban las hileras de casas.



Fotografía 1. *Miria Ubgigandub* después del incendio.
Fuente: http://www.prensa.com/uhora/local_2011020511050791.asp

Cuando llegamos al centro del pueblo era evidente la ausencia de muchas casas, *Suggu* me explica que en el mes de diciembre un escape de gas había hecho contacto con una

lámpara de kerosene, -que normalmente usan las comunidades que no tienen servicio de energía-, desatando un gran incendio que se propagó con rapidez y alcanzó gran parte de la isla, dejando más de 300 damnificados, la pérdida de sus casas, objetos personales como ropa, hamacas, joyas, *molos* y todos los víveres (Ver fotografía 1). El reportaje “Lloramos sobre el mar”, publicado en el periódico La Prensa⁹ relata lo sucedido en la tragedia y recoge el testimonio de muchas personas que en su desespero tuvieron que saltar al mar con sus hijos para salvarse; sus casas y pertenencias se convirtieron en cenizas en pocos minutos. Ante la situación, el Gobierno panameño diseñó un “plan de manejo” para construir nuevas casas que están fabricadas en la parte inferior con cemento y la superior de manera tradicional. Para algunas personas de la comunidad, este tipo de casas que pretendían construir para solucionar rápidamente el problema, resultaban ser la vía más fácil, porque construir una casa dule requiere de tiempo y de un gran trabajo comunitario. No obstante, el resultado no sólo debía medirse en términos materiales porque la casa no es únicamente el espacio físico donde pueden vivir; sino que para los dule, cada palo, viga y amarre representa la unidad y simboliza la organización social. Las actividades como la construcción de la casa permiten mantener viva la tradición, por las prácticas de solidaridad entre los miembros de la comunidad.

En la comunidad no era la única expectante, durante el recorrido la gente me observaba y se reía, algunas mujeres se acercaban y me preguntaban en lengua -por lo cual *Suggu* debe traducirme- ¿Cuál es tu nombre?, ¿De dónde vienes?, ¿Estás casada?, ¿Cuántos años tienes? Paramos en varias casas para conversar con amigos cercanos de *Suggu* sobre el incendio y sobre mi presencia en la sesión del Congreso, algunos niños pequeños se escondían detrás de sus madres, mientras los más grandes me llevaban de la mano cuando nos dirigíamos hacia una tienda para comprar sodas - gaseosas. Al pasar por algunas casas la gente murmuraba, algunos le preguntan a

⁹ La Prensa. Edición del jueves 28 de diciembre de 2006, disponible en versión digital <http://mensual.prensa.com/mensual/contenido/2006/12/28/hoy/panorama/843297.html>.

Suggu entre risas, si yo era su novia. A muchos les preocupaba mi presencia. Las mujeres mayores se mostraron bastantes reservadas, algunas sonreían, otras simplemente observaban y hablaban entre ellas. Por lo general, el ambiente en la comunidad era calmado, las mujeres se encontraban cosiendo *molos*¹⁰ en sus casas y los niños jugando entre los laberintos de las calles.

La comunidad se encontraba expectante porque ese día se celebraría una fiesta de pubertad. Este tipo de eventos se realizan en la *Inna Nega* o Casa de la chicha, aunque la casa se fabrica con los mismos materiales que el resto de las casas, ésta es mucho más grande. Adentro las mujeres se sientan de un lado y los hombres del otro, en el centro ubican las tinajas con *inna* o chicha fuerte y los *innasobed* o “químicos” (especialista en la preparación de la chicha) que la reparten a un grupo de mujeres que danzan y ríen mientras prueban la chicha fuerte. Hay varios músicos tocando flautas para animar la fiesta. Nos ubicaron en una banca del lado de los hombres, cerca de la entrada; en este sitio me presentaron a Rafael –quien ofrecía la chicha-, hablaba en *dulegaya* sobre la celebración mientras *Suggu* que estaba a mi lado me traducía. De un momento a otro, Rafael se retira y habla en el centro sobre la celebración y sobre mi presencia; les dice a los participantes: “El pueblo Kuna es como el sol. El sol cuando calienta no desprecia a nadie: le da el sol, la iluminación a todos. Así somos los pueblos indígenas. Aquí es bienvenido. Beneficiemos a todos”. En el discurso menciona siempre a Dios, *Suggu* me explica que no se refieren al Dios cristiano, sino aquel que es padre y madre, mitad hombre, mitad mujer. Mamá: *Nana*, Papá: *Baba*. Mientras la madre es la noche; en el día, el sol es el padre. Reverte (1962) sugiere que los dule han mezclado la idea primitiva del Dios hermafrodita con la idea del Dios de la religión cristiana llevada por los religiosos y misioneros en los últimos siglos.

¹⁰ Las *molos* son elaboradas artesanalmente y son vendidas a los turistas. Son, además, una parte importante en las blusas de las mujeres dule. Para realizar una *mola* se usan diferentes trozos de tela e hilos de muchos colores que cosen en diferentes motivos a través de la superposición de capas de tela.

Me llaman al centro para que diga unas palabras, pero ante tanta gente quedo paralizada. Esta situación me inundaba de un pánico terrible, casi que no podía pronunciar palabra alguna. Finalmente dije mi nombre y les agradecí por permitir que participara. Me senté de nuevo y después de una ronda me invitaron a probar la *inna*, la sirvieron en una totuma y observé lo que hizo la primera persona para saber cómo actuar, la bebí hasta el final y escupí la parte sólida que restaba. Después de tomar la chicha, nos reunimos en un círculo, algunos hombres iban cantando y danzando en la mitad de la casa, en seguida nos sentamos para esperar otro turno para beber más *inna*. La gente observaba con atención todos los movimientos y gestos que hacía al beber la *inna*. Después de este rito comenzaron a repartir la *inna* a los demás participantes, una primera ronda a los hombres y otra a las mujeres. La preparación y posterior celebración de la *inna* es un ritual exhaustivo que implica varios procedimientos rigurosos. Se podría decir, que estos rituales sirven para recordar a los participantes qué posición ocupan exactamente en relación con los demás y en relación con la cultura misma (Leach, 1979). Cada persona conoce el papel que juega dentro de la fiesta: los *Saglas*, los químicos, la persona encargada de la *Inna*, los músicos, hombres, mujeres y el resto de la comunidad.

Mientras bebían la *inna*, los músicos hacían sonar las *kammus* o instrumentos de viento parecidos a las zampoñas andinas, con ellas armonizaban la toma de la *inna* con el fin de debilitar y ahuyentar los malos espíritus. En medio del rito, mientras la gente bebía la *inna*, los jefes se retiraron seguidos por un hombre que llevaba una lámpara de kerosene. Esto mismo ocurría cuando se retiraban las mujeres. Se cree que la luz espanta los malos espíritus cuando se dirigen al baño.

La celebración duró hasta el momento en que la *inna* se acabo. Al día siguiente, *Suggu* me contó que tomaron hasta la media noche, y aunque está prohibido, los asistentes compraron licor en las tiendas y bebieron en sus casas. La noche de la celebración, recorrimos una parte de la isla, era posible perderse si no se conocía el lugar, ya que

las casas construidas con caña blanca y el techo de hoja de palma seca que llega hasta un metro de altura desde el piso formaban unos estrechos laberintos que en noches sin luna era casi imposible identificar, sobre todo para alguien que no estaba acostumbrado.

Al siguiente día nos embarcamos para recoger algunos *Saglas* y asistentes al Congreso en *Achidupu*, recorrimos aproximadamente ocho islas. Al llenarse la lancha (esta vez una grande de fibra de vidrio) nos dirigimos hacia la sede del Congreso. Al llegar allí debimos ir primero hacia la casa del Congreso para firmar la hoja de asistencia; de esta manera nos asignaron un “acudiente” o familia quienes nos brindaron una hamaca para dormir dentro de su casa, además de los alimentos durante el tiempo que asistimos al Congreso. Luego cada uno fue a la casa asignada. Después de regresar de la casa del acudiente fuimos a la escuela, en ella se encontraban reunidas unas cuantas personas hablando sobre la importancia de los proyectos que se realizarían en la Comarca, las demás personas estaban en la casa del Congreso, no habían muchas mujeres, adentro el *Sagla* de la comunidad y un *Sagla* visitante se encontraban cantando; las hamacas donde descansan y cantan los *Saglas* cuelgan de unos grandes troncos que sostienen la casa, las sillas de los asistentes se encuentran alrededor de las hamacas, el techo y las paredes permiten que la casa se encuentre un poco oscura, en el centro había una mesa de madera que sostenía una pequeña lámpara que extendía una misteriosa luz a los *Saglas* que cantaban. Entre canto y canto fumaban un cigarrillo o *breva* –tabaco-, la gente estaba sumida en un inmenso silencio. Un *Sagla* cantaba primero y entre cada estrofa que decía, el otro le contestaba repetidamente en lengua “si, así es”.

El *Sagla* canta lo que le revelan sus sueños, en esos momentos utiliza un lenguaje metafórico que no es entendido por la mayoría de los asistentes, un intérprete traduce a los oyentes su visión del mundo. Mientras el intérprete y el *Sagla* hablan, los *Suaribeb* o policías nativos se encargan de garantizar el orden en las comunidades,

para eso gritan: “No se duerman escuchen bien”. El *Sagla* le contesta: “Yo no voy a hacer un canto largo para que no se cansen, Dios nos dejó mucha información”. *Suggu* me explica que el *Sagla* está cantando cómo se ve desde el cielo, en un lenguaje muy elevado y especializado narra que todo en el reino de Dios es de oro. En estos cantos se cuenta constantemente a través de las historias y los mitos, cómo deben comportarse los dule con las personas, con los animales y con todos los seres que habitan la en *Nabguana*; con estas normas y leyes los seres humanos pueden alcanzar los regalos que Dios les tiene en la tierra y en el cielo.

Después de participar en esta sesión del Congreso de la Cultura regresé a Panamá para entregar el proyecto en la sede del Congreso General Kuna, que luego fue sustentado en la comunidad de *Gangandi*.

¿Bien---venida?



Fotografía 2. Desembocadura del río *Gangandi* y *Mandinga*
Bibiana Etayo 2007

Una vez tuve las cartas de aprobación de los Congresos, viajé a *Gangandi* el 9 de noviembre de 2007. Ese día comenzó muy temprano, el jeep me recogió a las 5:30 am en la Catedral de la ciudad de Panamá. El vehículo iba ocupado por varios dule y un italiano. Nos detuvimos en el corregimiento Las Margaritas, ubicado en Chepo, unos de los distritos de Panamá. En este lugar, por lo general, paran los vehículos que viajan hacia Kuna Yala para desayunar y comprar víveres que no se pueden conseguir en algunos sectores de la Comarca. Un hombre se me acercó, era el señor Fenicio – trabajaba con Earth Train- me presentó a un grupo de hombres que también se dirigían hacia *Gangandi*, entre ellos estaba el *Sagla* de una comunidad cercana a la frontera con Colombia. Tomamos un café y partimos por la carretera Llano-*Gardi*, comenzamos a subir la cordillera a las 8am, y llegamos al río *Gardi* a las 10 de la mañana. Durante el viaje el conductor comentó que la construcción de la carretera hacia Colombia causará en mayor escala la destrucción del ecosistema; situación que también ocurrió con la carretera Llano-*Gardi*. En el viaje logré apreciar otras dos trochas paralelas a la carretera principal, dos comunidades hicieron esta licitación sin ningún tipo de estudio de impacto ambiental. Al respecto, uno de los viajeros, un dule miembro de la ANAM -Autoridad Nacional del Ambiente- comentó que han invertido demasiado dinero y que hasta ese momento no se había podido recuperar porque no estaba habilitada y como consecuencia terminó destruyendo gran parte de bosque.

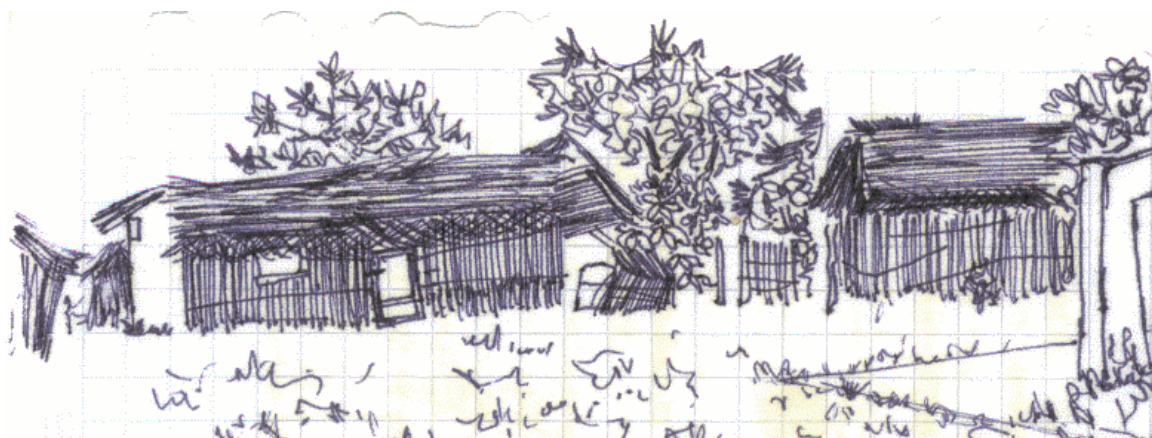
Como era época de invierno debimos llegar hasta un punto del río *Gardi Dummad* para embarcarnos hacia la isla de *Gardi Sugdup*. En verano es posible cruzar el río y llegar al muelle de *Gardi* desde donde se toma una embarcación hasta la isla. El verano se inicia entre los meses de enero-marzo y el invierno tiene las precipitaciones más altas durante el mes de noviembre, en este tiempo el río se torna más caudaloso e incluso llegan a presentarse inundaciones en las islas y en las comunidades de tierra firme. En ambas estaciones es posible observar distintas aves y algunos cocodrilos de gran tamaño, este sector posee una gran variedad de árboles y flores. Después de recorrer el río por unos 20 minutos, hacia el lado izquierdo se observa una planicie en una

ladera, allí se encuentran varias chozas parecidas a las viviendas pero más pequeñas; se trata de uno de los cementerios del sector *Gardi*. Al poco tiempo se comienzan a ver los manglares. Hasta la desembocadura nos demoramos 40 minutos, desde allí pudimos ver varias islas pequeñas. Durante este viaje pude confirmar porque los dule no acostumbran a ponerse zapatos, por lo general usan sandalias debido al clima y a los trayectos que se deben cruzar entre el mar, los ríos y las fincas donde cultivan.

Llegamos a *Gardi Sugdup*, allí nos quedamos en una vivienda esperando el cayuco del Congreso. Fueron a buscarnos en uno que ha sido enviado desde *Gangandi* para recoger al *Sagla* que visita la comunidad. Durante el recorrido observamos varios cayucos, algunas personas se encontraban pescando y otras transportando alimentos. Subimos por una entrada de la Bahía de *Moliyaa*, en este punto la gente normalmente se queda para llegar caminando hasta la comunidad. Algunos hombres que viajaban conmigo se bajaron para llegar más rápido, ellos prefirieron caminar desde este punto, que subir con nosotros por 4 horas contra la corriente. Me impactó demasiado la entrada del río, es una gran desembocadura, desde lejos no se puede apreciar cuál es la entrada; a medida que se avanza hacia la Bahía de *Moliyaa* parece un gran telón de teatro, muy verde, separándose lentamente y dejando al descubierto la desembocadura del *Gangandi* y el Mandinga (Ver fotografía 2), unas veces ancho, otras más angosto pero con mayor fuerza, el agua chocolate y a sus costados grandes árboles. En algunas partes se encuentran gran cantidad de troncos flotantes, momento en el cual se hace necesario apagar el motor y montarse en la maraña de madera para empujar el cayuco. La desembocadura del río se encuentra rodeada de manglares, hay algunos árboles delgados y pequeños, al avanzar contra la corriente los arboles se tornan más altos y frondosos.

Al acercarnos a *Gangandi*, algunas personas se estaban bañando, al parecer estaban enterados de nuestra visita, comenzaron a llegar los niños y las mujeres, ellas un poco reservadas mirándonos descender del cayuco, cuando recogía las maletas se me

acercó un joven que preguntó: “¿Dónde Víctor?” Agarró las bolsas de la comida y comenzamos a caminar por un sendero que atraviesa un cultivo de plátano. Detrás empezaban a aparecer las casas, la cancha de basquetbol y una gran torre de casi 5 metros de alto, la cabina que permite la comunicación por celular. En el camino me recibió una joven, es Yari, hija de Víctor, mi acudiente. Después de atravesar el pueblo y seguir por un sendero llegamos a la casa de Víctor, una primera casa pequeña seguida de una más grande donde se encuentra la cocina y detrás de estas una mediana donde duermen (ver dibujo 1).



Dibujo 1. Casas en *Gangandi*
Diario de campo 2007

Cuando llegamos, salieron los demás familiares. Me asignaron la casa más pequeña, en este lugar dormí con Yari, colgamos las hamacas y me alisté para salir en busca del *Sagla*. En la casa del Congreso, estaban reunidos algunos interesados me esperaba el segundo *Sagla* -Arcadio- a quien entregué las cartas (ver anexo 1). Solo habían hombres en la reunión, uno de ellos leyó mis cartas en español y luego en *dulegaya*, hablaron y después me pidieron que me presentara. Decidieron que al día siguiente, en la sesión de la noche, discutirían el proyecto.

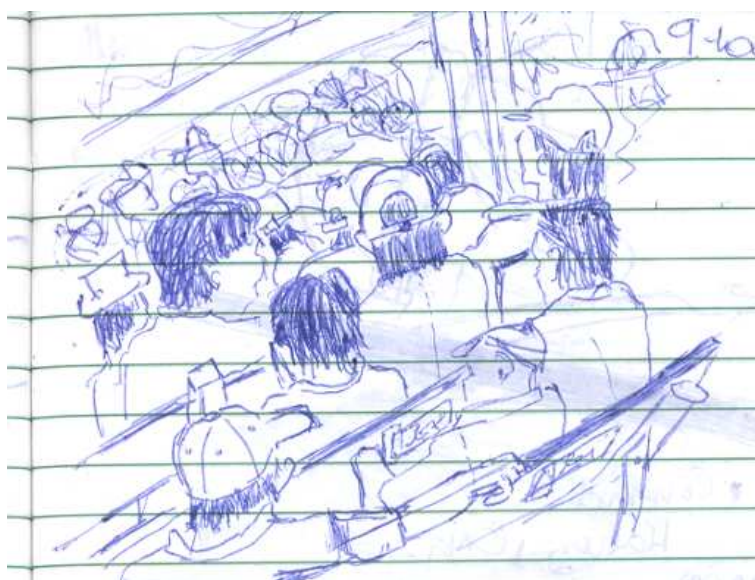
Regresé a casa de Víctor, su suegra y su esposa me sirvieron la comida (arroz con spaguettis), hablamos un poco sobre el dinero que tuve que pagar por viajar en el

cayuco desde *Gardi Sugdup* hasta *Gangandi*, la comunidad ya había recogido el dinero suficiente para comprar la gasolina que recogería al *Sagla* que venía desde la ciudad. Víctor menciona constantemente que ya están “civilizados” y que perdieron el amor, que ya no preparan, ni beben las bebidas tradicionales y que además cuando cazan no reparten la presa entre sus vecinos. Para Víctor, “nada es como antes”. Al terminar la conversación fuimos a dormir. Fue una noche muy larga, estaba a la expectativa de lo que podía ocurrir al presentarme al siguiente día en el Congreso.

Ese día en la casa del Congreso se encontraban recogidas las hamacas, debajo de ellas había una banca central donde estaban sentados los dos *Saglas*, alrededor de ellos estaban dispuestas otras bancas donde se ubicaron el secretario -un joven que traduce del dule al español- y los demás hombres de la comunidad, yo estaba sentaba enfrente de ellos junto a Víctor (Ver dibujo 2). El secretario leyó nuevamente la carta de aceptación del Congreso General y algunas leyes del libro *Anmar Igar* (Normas Kuna), primero leyó en lengua y luego las tradujo al español, mencionó varias leyes pero se detuvo en la que prohíbe tomar fotografías en los sitios sagrados.

Después de la lectura me pidieron que explicara con exactitud las actividades que realizaría en la comunidad, al terminar mi intervención y la lectura de las cartas, los *Saglas* y los demás hombres comenzaron a discutir diferentes cifras, 300, 1000, 500, me imaginaba que se trataba del dinero que cobrarían por permanecer en la comunidad, pero pensaba que las cifras eran en broma porque todos se reían. Entre estas largas discusiones el segundo *Sagla* me dijo que decidieron cobrarme U\$250 por permanecer en la comunidad. No pude controlar las lágrimas porque no esperaba que fueran a cobrarme o por lo menos no una cifra tan alta; entre las pocas palabras que pude decir, les expliqué que no podía pagar esa suma. Ellos discutieron nuevamente y el segundo *Sagla* que habla un poco de español dijo que no podían cobrarme menos de U\$150, que reconocen que soy estudiante porque de lo contrario a un investigador le cobrarían muchísimo más. En un afán para que entendieran mi situación les expliqué

que mi permanencia en la comunidad es parte de un ejercicio en el cual debo dormir, comer y vivir como ellos para entender cómo cultivan, cazan y pescan y que a través de esta experiencia no pretendo adquirir beneficios económicos más que obtener mi título. Muy escéptico el *Sagla* dijo: “Cuando ya tenga el título usted se comerá la carne y nosotros el hueso”. Sin poder discutir más, dijeron que son U\$150, que si no los tengo entonces no puedo trabajar allí. Me retiré del Congreso y ellos siguieron discutiendo. En la casa de Víctor logré conversar un poco antes de acostarme a dormir, su familia me dijo que muchos dule tienen la mala impresión que dejaron algunos antropólogos en algunas comunidades y se refieren concretamente al dinero que pudieron obtener de las publicaciones vendidas con la información que recogieron entre ellos. Aunque en algún tiempo sucedieron diferentes situaciones que generaron malestar entre los dule, en la actualidad existen varios profesionales investigando éticamente y proporcionando posibilidades para que la misma comunidad participe activamente de los proyectos.



Dibujo 2. En casa del Congreso de *Gangandi*
Diario de campo 2007

Persistencia y bienvenida

Con lo sucedido en el Congreso tuve que conseguir el dinero para poder permanecer en la comunidad. El 21 de diciembre pude viajar nuevamente a *Gangandi*. Este viaje se hizo muy difícil porque el invierno comenzaba a hacer estragos con la carretera, el viaje que duraba 4 horas en jeep, terminó por demorarse entre 6 y 7 horas aproximadamente, en muchos lugares debimos bajarnos del automóvil porque las llantas no tenían mucha tracción y con el peso de las personas, el carro no podía subir la montaña. Llegamos con suerte hasta el río Gardi Dummad y realizamos el mismo recorrido que hice durante mi primera visita.

Víctor me recogió nuevamente en *Gardi Sugdup*, en esta oportunidad lo acompañaba uno de sus hijos. Durante el recorrido Víctor me enseñó siete clases de pájaros que sobrevuelan el área y me explicó cómo cazar un macho de monte: para él, se deben seguir las huellas y observar muy bien hacia dónde se dirige, normalmente el animal retrocede en su marcha y observa un lugar donde descansar, se debe andar muy callado y conocer hacia qué lugar está soplando el aire para ubicarse de tal forma que el viento no se lleve el olor de la persona hacia el animal, éste puede estar en medio del camino y posiblemente atacar al cazador. Mientras conversábamos llegamos a *Gangandi*, Víctor aprovechó para cambiar de tema y contarme sobre las cosas que discutieron en el Congreso cuando salí de la comunidad, el primer *Sagla (Niaber)* les había dicho a las mujeres que no me enseñaran a coser *molos*, que no podían contarme sobre la preparación de la *inna* y que además no podía enterarme sobre el significado de la hamaca y nada que tuviera relación con la tradición.

Antes de entrar a *Gangandi* Víctor apagó el motor del cayuco, debimos entrar sin hacer mucho ruido, él me explicó que durante la semana se realizó un ritual de la fumadera de pipa con el propósito de eliminar enfermedades (ver capítulo III). Aún así, él no está de acuerdo con muchas cosas que suceden dentro del ritual porque

entre ellas, los jóvenes menores de 14 años están obligados a fumar y la religión evangélica a la cual pertenece se lo prohíbe.

En esta ocasión seguimos en el cayuco hasta la casa de Víctor, después de saludar a la familia y vecinos, organicé las maletas y después de tomar un café fui a la casa del Congreso para presentarme con el *Sagla* y entregar el dinero que habían decidido cobrarme por mi estadía. Esa noche cenamos las iguanas que cazaron Víctor y su hijo durante la subida por el río. Al siguiente día el señor Arcadio -segundo *Sagla*- me hace entrega de la carta donde autorizan mi permanencia en la comunidad (Ver anexo 2).

Los siguientes días después de mi llegada comenzaron a transcurrir lentamente, permanecía en casa de la familia de Víctor para aprender a vivir como dule y lograr integrarme a las dinámicas de esta cultura. En las mañanas realizaba con las mujeres las tareas del hogar y en la tarde continuábamos conversando con los hombres, los niños me enseñaban algunas palabras importantes para comunicarme en *dulegaya* – lengua dule- con las demás personas que no hablaban español. Durante este tiempo elaboré un pequeño censo para intentar verificar las pautas de poblamiento de la comunidad y conocer la estructura de las familias en *Gangandi*. Después de aprender parte del vocabulario para comunicarme, comencé a visitar las casas y a interactuar un poco con las familias. A algunas personas les causó cierta admiración que los saludara y les explicara en *dulegaya*, porqué deseaba realizar el censo; algunos se reían pero después de comenzar con algunas preguntas pensaron que podía conversar con fluidez y terminaba por pedirle a Yari –una hija de Víctor que me acompañaba en esos momentos- que me ayudara a traducir. Las mujeres estaban interesadas en saber personalmente porque estaba en *Gangandi*¹¹.

¹¹ El día que sustenté el proyecto en la comunidad tuvo que ser en la sesión nocturna del Congreso donde no asisten las mujeres. Muchas de ellas no sabían quién era yo y por qué estaba en *Gangandi*. Visitar cada casa fue un espacio para que las mujeres de la comunidad pudieran conocerme y preguntarme personalmente sus dudas respecto a mi trabajo.

Después de haber visitado las cinco primeras casas, Víctor me contó que a algunas personas les causaba malestar y cierta desconfianza que me interesara por la cantidad de personas que vivían en la comunidad, porque según una historia:

Hubo una época en que existían seres que eran mitad hombres, mitad animales, querían acabar con los hombres que vivían en una comunidad, no los querían atacar sin saber cómo vivían, cuántos eran, dónde dormían y cuándo realizaban sus fiestas, entonces estos se enteraron un día que se realizaría una chicha, como ya sabían cuantos indígenas habían, decidieron emborracharlos y cuando estaban tirados en el suelo comenzaron a matarlos, hubo mucha violencia, les cortaban los vientres a las mujeres, a las menores las violaban y a los hombres les cortaban la cabeza y las ponían enfrente de sus casas(...) (comunicación personal, Yaira 2007)

Según este relato, algunas personas de *Gangandi* sentían que les podía ocasionar más problemas que beneficios. Sin embargo, con el paso de los días la gente comenzó a comprender que definitivamente no existía una relación entre mi forma de actuar y las posibles semejanzas con el pasado dule. Esta situación generó un ambiente propicio para acercarme al segundo *Sagla* y conversar sobre las influencias que él consideraba negativas y estaban experimentando los niños a causa de la formación en la escuela. El *Sagla* me dijo que muchos de los niños y jóvenes que asisten a la escuela dejan de aprender lo indispensable para vivir en *Gangandi*, y terminan perdiendo el conocimiento tradicional porque no saben trabajar las fincas, no conocen cómo se debe cazar y no saben cómo aprovechar los recursos que les ofrece la selva y el río; aunque cultivan la caña, ellos no preparan la bebida tradicional de la caña porque las mujeres se quejan porque les sale salpullido cuando tienen que pasar la caña por el trapiche y por eso deben conseguir dinero para comprar azúcar. Al respecto, Víctor me dijo que “ahora ya está todo muy civilizado, el secretario y el *Sagla* dicen que es por la Iglesia, pero son ellos mismos los que no comen caña, no apilan el arroz (...) no hacen lo que hacían nuestro abuelos”, además el tiempo que pasaban con los abuelos y con los padres aprendiendo sobre las actividades de subsistencia lo dedican a la escuela y muchos de esos niños y niñas que no tienen la oportunidad de continuar con sus estudios, se quedan en *Gangandi* sin saber cómo subsistir. Aunque la mayoría de

los niños comprenden algo del español, normalmente hablan *dulegaya*. Y aunque es obligatorio asistir a la escuela muchos padres no los envían y otros ni siquiera pueden comprar los uniformes y los útiles.

Un día entre los dule

Por lo general, el día comienza entre las 5 y 6:30, a esa hora de la mañana las mujeres mayores entran a la cocina para prender el fuego mientras el resto de la familia se baña en el río. Al regresar, las mujeres permanecen en la choza donde se preparan los primeros alimentos, en este espacio se dedican a las tareas del hogar, se recogen los cocos y los tubérculos para preparar el *dulemasi* (Ver fotografía 3) mientras tanto, los hombres salen de cacería o visitan sus fincas, algunas veces los esperan para preparar la carne o el pescado que han logrado conseguir, de lo contrario utilizan algunas reservas o posiblemente compran enlatados en la tienda.

Las actividades de las mujeres se dividen de acuerdo con la edad: por lo general, las más jóvenes se dedican a limpiar las casas, lavar la ropa, recoger leña y mantener llenos los tarros de agua que traen después de bañarse, las mayores recolectan y preparan los alimentos y las niñas asisten a la escuela y al regresar juegan e interactúan en las actividades que pueden desarrollar.



Fotografía 3. *Dulemasi* en *Miria Ubgigandub*
Bibiana E. 2007

Después de terminar esta jornada que habitualmente concluye con el almuerzo o con la comida, las mujeres se reúnen en la parte delantera de la cocina para coser sus *molas* mientras conversan con sus hijas, nietas y algunas mujeres que las visitan. Para aprovechar este espacio de diálogo compré una aguja en la tienda y ellas me regalaron una tela que tenían guardada junto a los hilos multicolores, las tijeras y la *mola* que estaban cosiendo en el momento. Las *molas*¹² las realizan a partir de varias capas de tela superpuestas, generalmente el diseño principal se encuentra en la primera capa y en las posteriores se hacen los más pequeños que revelan los colores de las otras telas. Existe una gran variedad de diseños, desde lo más modernos como Papá Noel, Mickey Mouse y aquellas tradicionales o que tienen diseños antiguos como animales, figuras geométricas, flores, etc. que son llamadas *sergan mola*. Normalmente se cosen dos

¹² La *mola* es la artesanía que fabrican las mujeres con los diferentes trozos de telas y con esta misma palabra designan a la ropa en general.

molos similares que unen a un fragmento de tela traslucida para elaborar las blusas de las mujeres dule, las *molos* se ponen en la parte de adelante y de atrás de la blusa. La unión de todas las partes las hacen algunas mujeres que tienen máquina de coser, en algunos casos, las mujeres deben unir a mano todas las partes. Se cosen *molos* para uso personal y otras para vender a los turistas (Ver fotografía 4).

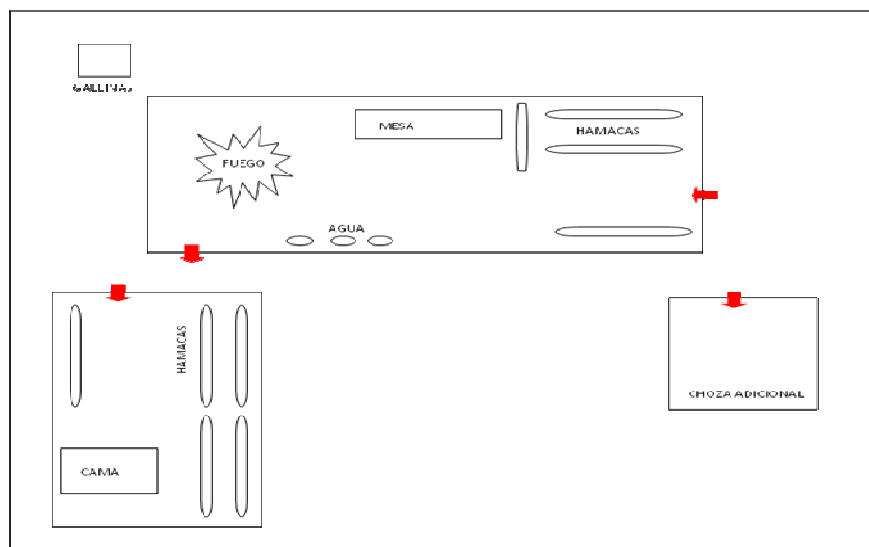


Fotografía 4. Mujer cosiendo *mola*.

<http://www.flickr.com/photos/brswanson/4412253988/sizes/z/in/photostream/>

Mientras ellas cosen, sus hijos más pequeños se reúnen con sus amigos para jugar cerca de la casa o salen a pescar en lagunas pequeñas y cerca del río, en algunas ocasiones era posible verlos maniobrar en los pequeños cayucos o subidos en grandes árboles. Los hijos más grandes acompañan a sus padres en sus jornadas de trabajo, al

caer la tarde regresan a sus casas para descansar y reunirse con el resto de la familia. Después de tomar alguna bebida o café, descansan y conversan sobre algunas anécdotas o experiencias del día.



Dibujo 3. Esquema de la vivienda y la distribución dentro de ella.
Las flechas rojas indican la entrada de las casas.
Bibiana E. 2007.

Los dule pasan la mayoría del tiempo en la construcción más grande que sirve de cocina y lugar de descanso. Al caer la noche, los hombres asisten a la sesión del Congreso y las mujeres se trasladan a la casa más pequeña donde tienen sus hamacas para dormir; en este lugar, prenden sus lámparas de kerosene y terminan de coser y conversar hasta que deciden dormirse. Generalmente, las familias dule construyen dos casas, una más grande que la otra, con la finalidad de servir como cocina y lugar para estar durante el día y una más pequeña donde guardan sus pertenencias personales y donde tienen sus hamacas para dormir. Simbólicamente estas representan el principio de semejanza; en el ser humano, la casa principal es el hombre y la cocina la mujer (Comunicación personal, *Biddidili* 2011). En muy raras ocasiones construyen una tercera casa o choza adicional, en la familia de Víctor

construyeron una muy pequeña que utilizan para realizar las reuniones nocturnas del grupo evangélico (Ver dibujo 3).

La casa y los objetos

En *Gangandi* pude darme cuenta que los dule viven entre varios ecosistemas y que de ellos toman lo necesario para subsistir, adquieren los alimentos, el agua, la medicina y la materia prima para elaborar los objetos como asientos, cucharas, recipientes, cayucos, botes, artesanías y los recursos para fabricar las casas. Del bosque también se pueden extraer los materiales con los que fabrican las casas. La tierra no sólo se presenta como un bien físico o material, también hace parte de un intercambio dinámico con el mundo espiritual. Un ejemplo de ello es la casa, que simboliza unidad e integración. Según la mitología, *Ibeorgun* (Un guía espiritual dule) ordenaba a los antepasados conseguir palos fuertes, macizos y rectos para utilizarlos como los soportes centrales de la casa. A esos palos los llaman *buar*, pero para que sea macho, necesita un *dior* –palo corto, delgado y fuerte- de un bejuco. Ese palo central significa el *Sagla*, la cabeza de la comunidad, pero no puede ser *Sagla* sin la ayuda del *Argar* –el intérprete-. También es necesario un *Suaribeb*, la persona que pone orden. Además de los palos centrales, la casa también necesita *uusor*, *aggebir*, y *naguabir* que son los palos y amarres que conforman la casa, cada uno necesita del otro para sostener la casa (Encuentro de Pueblos Indígenas de Abia Yala 1993).

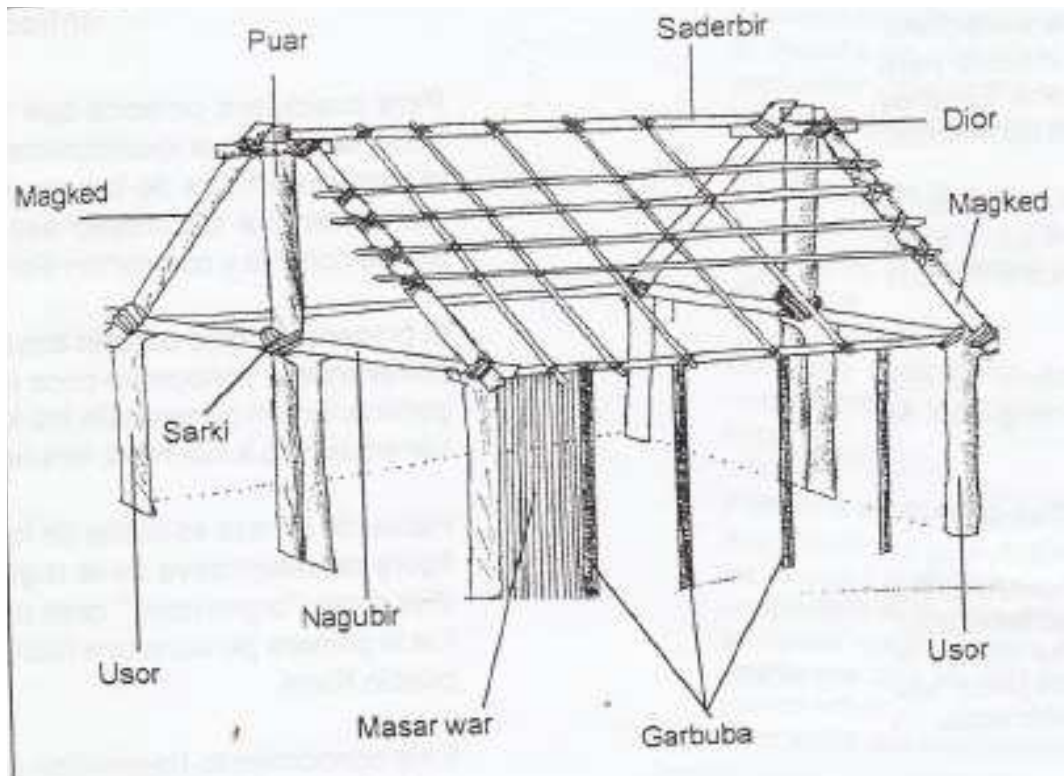


Ilustración 1. *Nega* (Casa).
Anelio Merry (2003:2)

Según el *Sagla Manidiuiebinabbi* (Manuel Smith), El *buar* debe ser macizo, recto, difícil de pudrirse y que no sea presa fácil del comején. No puede tener rajaduras, porque dejan posar a los alacranes y es muy peligroso ya que éstos pueden asustar a los que vienen a descansar debajo de él; además cualquier viento fuerte haría chillar el palo. El *dior*, representa la figura de los consejeros o asesores. Son personas sumamente preparadas que manejan y dominan diferentes disciplinas o tratados como los de la botánica, historia, entre otros conocimientos. Son elementos auxiliares de importancia, a quien acuden los *Saglagan* (plural de *Sagla*) cuando requieran sus orientaciones frente a los problemas de mayor trascendencia. El *Usor*, aunque no tiene un significado específico, este representa el *argar*, persona igualmente versada en los valores y principios de la cultura dule, quien tiene la responsabilidad de interpretar todo el conocimiento que el *Sagla*. El *mageb*, representa a las personas que son muy controversiales porque tienen la capacidad extraordinaria de oratoria y de convencimiento, fundamentalmente salen en defensa del *Sagla* en momentos especiales cuando se presentan algún problema o discusión en la casa del congreso. El *Garbuba* representa a un grupo de personas que están a la disposición de las autoridades y de la misma comunidad, son llamados "*suaribeb* o *suaribgan*", además de brindar sus servicios comunitarios, tienen la función específica de velar por el orden y disciplina en la Casa del Congreso, ellos están pendientes de que los participantes

mantengan despiertos. Los *Masarwar*, son el elemento más representativo que alude o representa a los hombres y mujeres que forman parte de la comunidad. La fuerza viva de la sociedad. El *Sarggi*, significa la interrelación basada en el principio fundamental de la unidad. Solidaridad que debe prevalecer en las comunidades. (Merry 2003:3-7)

Aunque la casa, las mesas, los bancos, colgadores, cucharas y demás objetos son hechos de madera y materiales que traen de la selva, existen otros objetos como canecas, tarros, platos y vasos que son comprados en la ciudad; una buena cantidad de tarros de plásticos son necesarios porque con ellos traen el agua del río que sirve para cocinar y lavar los trastes sucios. Anteriormente, las mujeres realizaban la mayoría de vasijas y platos con arcilla, en la actualidad sólo se fabrican los recipientes donde se quema el cacao con fines medicinales. La introducción de objetos y conceptos adquiridos a través del intercambio turístico y de la relación con la ciudad generan cambios en diferentes esferas de la cultura. La lengua es un ejemplo de ello, ya que muchas palabras en *dulegaya* ha sido tomadas del inglés, la mayoría tienen que ver con las prendas de vestir y con la alimentación, por ejemplo: dinero, reloj, azúcar, entre otras.

Intercambiando productos

En las dos “tiendas” locales, en la panadería y en las barcas colombianas se puede conseguir los objetos y alimentos que por diversos motivos no se pueden obtener del medio. Aunque no todos pueden comprar directamente con dinero, se valen del intercambio de productos agrícolas y de trabajo para acceder a las telas, hilos y agujas para las *molas*, balas, nylon y anzuelos para cazar y pescar, kerosene para las lámparas, lápices y cuadernos para llevar a la escuela, hamacas, botas de caucho, sandalias, tarjetas de minutos para celular y algunos alimentos que se consumen cuando escasea la proteína animal; se consigue pasta de tomate, pan, aceite, harina, arroz, macarrones, lentejas, azúcar, culei o kool Aid (un refresco muy parecido al frutiño), golosinas y diferentes enlatados. Normalmente en *Gangandi* y en el resto de

las comunidades de la Comarca se consumen este tipo de productos, si son necesarias algunas cosas que no se pueden intercambiar en la comunidad, es posible que se consigan por encargo con las personas que viajan a la ciudad o a las islas más “comerciales”¹³.

En la actualidad el azúcar y el plátano son utilizados como productos para intercambiar, cuando una familia no cuenta con excedentes o productos que no necesita, las mujeres en algunas situaciones cosen molas o venden las suyas para conseguir lo que desean; de la misma manera, los hombres eventualmente pueden trabajar en otras fincas diferentes a las suyas para conseguir otros bienes. Para construir una casa o para realizar algún tipo de fiesta o ceremonia colectiva, se necesita la ayuda de todos los miembros de la comunidad para recolectar los materiales y alimentos que se necesita. En alguna medida podría pensarse que *Gangandi* es una comunidad tradicional porque mantiene hoy en día prácticas de solidaridad y trueque que son poco frecuentes en otras comunidades. Sin embargo, es posible escuchar constantemente que han perdido la generosidad entre las familias y los vecinos. Para muchos, el dinero ha producido “pereza y pobreza” ya que resulta más fácil conseguir dinero para comprar arroz, azúcar, café, cocoa, carne, etc.... Que trabajar en las fincas y procesar los productos como la caña, el arroz y las diferentes bebidas tradicionales a base de plátano, cacao y maíz.

De alguna forma, las familias de *Gangandi* logran conseguir dinero por diferentes medios; a través de sus familiares que trabajan en la ciudad y aportan recursos económicos y que dependiendo del ingreso, algunos aprovechan para abrir tiendas y lograr que el dinero produzca nuevas ganancias que les permitiría adquirir bienes

¹³ Se consideran “comerciales” las islas del Sector de *Gardi* ubicadas en el Golfo de San Blas. Este es el lugar donde transitan la mayoría de cruceros, yates, personas dule y no dule que entran por el lado oeste de la Comarca y desde este punto viajan hacia sus destinos; la mayoría de estas comunidades cuentan con algunos servicios públicos como agua, energía, telefonía y ofrecen sus servicios de hotel, restaurante y aeropuerto. En estas islas existen más de tres tiendas y panaderías, además cuentan con puestos de salud y escuelas (hasta último grado) localizadas en las comunidades con mayor población.

“mayores” como el motor para el cayuco, celulares, Dvds, paneles solares y televisores; entre la gran variedad que ofrece la sociedad de consumo. Otras personas se valen de la venta de minutos de celular y de algunos productos agrícolas como el coco, los plátanos y en algunas ocasiones los huevos, las gallinas y aunque no esté permitido, en periodos de abundancia algunos hombres logran vender animales que se consiguen con la cacería y la pesca. Para Ventocilla (1992: 91), el *nalub* o chontaduro, las *naras* o naranjas no se pueden vender porque esto ofendería a *Pab Dummad*.

Cabe mencionar que las denominaciones evangélicas, más allá de sus funciones como instituciones evangelizadoras, en algunos casos llegan a operar como intermediarios financieros, los seguidores, creyentes o no, logran beneficiarse de préstamos y de la redistribución de ayudas provenientes de la ciudad y de Estados Unidos. De esta manera, Víctor quien es el pastor de la iglesia del Evangelio Completo de Santidad, cuenta con más posibilidades que muchas de las familias de *Gangandi*, él es el encargado de recibir las ayudas y manejar el dinero para el desarrollo de las actividades entre los feligreses, no obstante, esto implica que usualmente él deba pagar diferentes multas por no participar de las fiestas y celebraciones de la tradición dule.

Inundación

En la madrugada del 28 de diciembre de 2007 comenzó a llover fuertemente, el río creció rápidamente, los truenos se hacían escuchar, el río avanzaba con mucha fuerza y según la gente era probable que el agua comenzara a entrar en el pueblo. Voy río arriba y tomo unas fotografías de la situación, mientras camino veo que Aron, uno de los vecinos, había quedado atrapado en la mitad del río cuando iba por el caballo a la otra orilla. Cuando regresé, Víctor me pidió que lo acompañara al pueblo, en ese momento el río comenzó a entrar por los platanales. Más abajo, después de la tienda

Itzel el camino estaba inundado y no pudimos cruzar, en los sectores donde había desniveles, el río sobrepasaba las pequeñas quebradas y se hacía imposible llegar hasta el pueblo. La corriente tumbó un árbol grande, muchas de las casas a la orilla del río se ya estaban inundadas, el *Sagla* me pidió que tomara fotografías para enviarlas a Panamá y pedir ayuda.

Muchas familias perdieron sus cultivos y alimentos, en la tienda se agotaron los enlatados; además no se podía pescar y mucho menos salir de caza. La gente se reunió en el Congreso para plantear soluciones y conseguir arroz y azúcar. Cuando regresamos a casa de Víctor, nos dimos cuenta de que las fuertes lluvias hicieron subir mucho más el nivel del río y este se torna aún más caudaloso. Al poco tiempo, empezó a inundarse la casa donde se encuentra la cocina, rápidamente fuimos a la casa de atrás para recoger las hamacas y algunas de las pertenencias que se encontraban en el piso. La abuela cerró bien la puerta para que el agua no se llevara lo que quedó al paso de la corriente, el agua comienza a penetrar las paredes de caña brava. El ambiente estaba bastante tenso, los niños comenzaron a llorar y me pidieron que los llevara a ellos y a Yaira –la esposa de Victor, que estaba embarazada- hasta la loma más cercana. Corrimos con algunas maletas, la gente iba y venía de la montaña, corríamos descalzos por el sendero de piedras, inundado, enlodado. El descenso se hacía muy complicado porque la lluvia no cesaba. Regresaba hasta la casa por las gallinas y de vuelta nuevamente debía correr como nunca lo había hecho en mi vida. El agua nos llegaba a la cintura, en este momento el río había crecido casi cuatro metros, los enormes troncos de los árboles navegaban el caudaloso río. Entre correr a la loma y a la casa, contestaba las interminables llamadas de un periodista dule y del secretario del Congreso; fue un momento muy trágico. Los niños y las mujeres lloraban, los hombres trataban de llevar lo que más podían hasta la loma. Allí habían construido una casa, la abuela de Víctor y una parte de la familia estaba viviendo en ella con anterioridad, es la abuela más anciana del pueblo. Adentro se encontraban conversando varios hombres con la abuela, los que comprenden algo de español me

explican que ella sabía que esto ocurriría algún día y por eso había pedido construir la casa en un lugar más alto que el río. Víctor salió afanosamente de la casa por su cayuco para ayudar a los niños del pueblo. Si esa parte alta de la comunidad estaba inundada, la situación del pueblo debía ser peor. Cuando las lluvias comenzaron a calmarse, Víctor regresó y nos contó que tuvo que llevar a los niños hasta la escuela (una de las pocas construcciones de cemento) para protegerse de la corriente.



Fotografía 5. Inundación *Gangandi*
Bibiana E. 2007

Después de que pasó la tormenta y el nivel del río había bajado, regresamos a la casa y al pueblo. Todo estaba convertido en un lodazal, el río había arrastrado muchas viviendas y cultivos. Las casas que aún conservaban parte de sus estructuras se veían afectadas por una profunda capa de lodo, la comunidad había perdido muchos víveres y ropa. El panorama era realmente aterrador, la gente estaba muy preocupada porque no sabían cómo recuperarían sus cultivos y pertenencias (ver fotografía 5). Después

de varias llamadas del Congreso General y del periodista, consiguen con el Gobierno Panameño traer un helicóptero con ayudas para los afectados. Sin embargo, la gente estaba muy triste porque esto sólo remediaba a corto plazo todas sus necesidades. Muchas personas del pueblo tuvieron que pedir ayuda unos a otros, las personas habían perdido muchas cosas, aunque nosotros teníamos casi todo, no pudimos dormir tranquilos porque la lluvia continuaba.

La situación en los días siguientes se tornó difícil, las lluvias no cesaban y utilizar el agua del río era casi imposible, estaba muy revuelta y espesa, pero con esa agua debíamos lavar, cocinar y bañarnos. El clima no permitía que se pudiera pescar. La mayoría de los hombres estaban ocupados en la reconstrucción de sus casas. Una tarde vimos como unos hombres de la comunidad de Mandinga traían un animal muy grande, habían cazado un saíno que debieron traer cargado porque era imposible navegar el río; los troncos que había arrastrado la inundación estaban amontonados en ciertos sectores imposibilitando el tránsito.

Los medios de comunicación continuaban llamando para enterarse de la situación en esos días. Ya que la gente se encontraba tan ocupada y no hablan fluidamente el español, me pidieron que me hiciera cargo de las llamadas, debí narrar los sucesos una y otra vez. En las noches los hombres se reunían en la casa del Congreso para discutir sobre la limpieza de la comunidad, la reconstrucción de la casa de la Chicha y el despeje de los troncos en el río que no permitían la llegada las ayudas a la comunidad. Durante estas sesiones se repartían las actividades y una persona se encargaba de dirigir y organizar los grupos. La iglesia de Víctor y el *Sagla* me pidieron que tomara varias fotografías de las casas, antes de que la gente comenzara a organizarlas. Estas imágenes sirvieron para pedir ayuda al Gobierno Panameño y al Congreso General Kuna.

Poco tiempo después, comenzaron a llegar las ayudas provenientes de otras comunidades de la Comarca, de algunas iglesias y en especial, de un grupo dule que vive en la ciudad y que se reunió para organizar un evento con el cual recogieron muchas donaciones. En la casa del Congreso se organizaban las toneladas de ropa que habían donado. Los *Saglas* y los líderes distribuyeron la ropa por cada familia. En medio del bullicio, unas mujeres se me acercaron y me regalaron un traje de mujer dule, aunque en el momento no lo entendí y creí que se trataba de un broma, con el tiempo pude sentir que ese gesto se trataba de una muestra de agradecimiento por estar con ellos durante esos días tan complicados. Una mujer de la comunidad me dijo que muchas personas creían que me iría con la inundación. Algunas mujeres comenzaron a tratarme con más cercanía.

Hombres y mujeres dule

Gangandi es una comunidad bastante tranquila por donde se pasean cotidianamente hombres y mujeres dedicados a sus labores diarias. En fiestas y reuniones se escuchan los sonidos de las flautas, las risas y cantos mientras bailan. Aunque las mujeres parezcan más reservadas, en las conversaciones uno puede darse cuenta de su gran sentido del humor. A diferencia de los hombres, las mujeres que han vivido su fiesta de pubertad visten su ropa tradicional, usan el cabello corto y en algunos casos se maquillan las mejillas con achiote (*Bixa Orellana*) y se dibujan con *sabdur* o jagua (*Genipa americana*) un diseño linear que perfila su nariz. Llevan puesto *sabured* (una tela azul con diseños que van desde figuras antro-zoomorfas, florales o diseños geométricos que amarran como falda), *mola*, *musued* (pañoleta roja que dejan caer sobre sus cabellos) y *winis* (accesorios hechos con chaquiras de colores que adornan manos y pies) que combinan con grandes anillos de oro, aretes con diversos diseños y pulseras que fabrican con dientes de animales. Generalmente las mujeres mayores de 30 años continúan usando la nariguera de oro, en la actualidad, son escasos los rituales donde se le perfora la nariz a las recién nacidas.



Fotografía 6. Hombre y mujer dule
Bibiana E. 2007

Es impresionante ver caminar a las mujeres que llevan esta ropa, pareciera que este tipo de indumentaria que se usa bastante ajustada, no permitiera realizar las actividades diarias como viajar en cayuco, recoger los productos en las fincas y hacer las tareas del hogar; entre otras actividades que requieren libertad para moverse. Pueden llegar a dar la impresión de estar vestidas siempre para una fiesta. Definitivamente sus llamativos colores se destacan entre tanto verde.

Actualmente, muchas mujeres usan parcialmente el atuendo tradicional, combinan el *sabured* con camisas o brasier y en algunos casos utilizan *winis*. No todas tienen los recursos para comprar las telas, las chaquiras y los adornos en oro. Los atuendos tradicionales cuestan mucho y la ropa común es mucho más económica. Aunque por lo general, cuando asisten al Congreso y a las fiestas, tratan de conseguir todas las prendas para vestir con el atuendo tradicional. A diferencia de las mujeres, los hombres visten con camisas y pantalones, aunque no tienen un traje tan elaborado como las mujeres, para eventos especiales como las sesiones de los Congreso de la Comarca y las fiestas tradicionales (Ver fotografía 6); los *Saglas* utilizan camisas de colores, corbatas, sombreros y algunos llevan bastones tallados con figuras antropomorfas o zoomorfas.

Inna en Sugdup

Existen tres ceremonias para las mujeres, la primera se realiza cuando la niña tiene escasos días de nacida, durante esta ceremonia se le perfora el septum nasal para luego ponerles la nariguera de oro. Sin embargo, pocas familias siguen esta tradición y realizan la primera fiesta cuando les llega la menstruación. A los pocos años, cuando las niñas tienen entre los 12 y 15 años se realiza la última ceremonia, desde ese momento, las jóvenes son aptas para contraer matrimonio. Durante la ceremonia hay una persona responsable para cada actividad, el *Kantule* indica los pasos a seguir en la fiesta. En una oportunidad pude participar en los preparativos de una ceremonia, una tarde Mani –el *Argar* o líder tradicional de la comunidad- trajo a la casa una parte del maíz con el que se prepararía la *inna* para celebrar una fiesta para una de sus hijas, reparte el maíz en varias casas para que las mujeres lo muelan, además de esta labor, las mujeres deben limpiar la Casa de la Chicha y traer la leña para cocinar el maíz. Los hombres construyen la *surba* –un recinto donde las niñas son bañadas constantemente con medicina durante la fiesta- y limpian los caminos. Durante ese día

se reparte abundante comida y se espera el día de la fiesta, el *innasobed* o “químico” pone la fecha para realizar la toma de la *inna*. Esta fiesta llamada *Inna Suid* o fiesta larga, normalmente dura entre 2 y 4 días.

Tuve la oportunidad de participar de una *Inna Suid* en la comunidad de *Gardi Sugdup*, durante mi visita a esta comunidad me hospedé en casa de un conocido, donde me prestaron un traje tradicional para participar de la fiesta, aunque ya sabía manejar el *sabured*, era complicado llevar todo el traje completo, la tela y la *mola* quedaban muy ajustadas al cuerpo, lo que me impedía caminar tranquilamente. Después de vestirnos, entramos a la Casa de la Chicha, había mucha gente, las mujeres estaban separadas de los hombres, cada uno en un extremo de la casa. Después del primer ritual para repartir la primera *inna*, reparten una ronda a las mujeres y luego otra a los hombres, se hace una fila y pasa un hombre repartiendo a cada persona, se recibe la totuma llena de chicha fuerte en un momento de jolgorio, se baila y se escupe la parte sólida; es una fiesta llena de calor y alegría. Afuera del recinto se escuchaba a la gente hablar de las totumas de *inna* que han podido tomar. Este espacio de la fiesta y de la preparación de la *inna*, congrega a la comunidad. Para los dule, su concepción sobre la vida y el mundo están inmersas en los ritos y ceremonias donde se prepara y consume la chicha fuerte, ya que la chicha es la imitación y dramatización de la vida real (Prestán, 1975).

Matrimonio de Jonás

Víctor y su esposa Yaira viajaron a la Ciudad de Panamá. Antes de irse, Víctor me dijo que Jonás, su hijo mayor, no le hacía caso y por eso dejaba la casa a cargo de Jamir –su otro hijo de 16 años-. Esa noche escuché a llorar a la abuela, ella me dice que Jonás se está casando con su novia de 14 años. Esa noche no llegó a dormir porque estaban realizando el ritual del matrimonio. Generalmente, el matrimonio se realiza en una ceremonia muy sencilla, en la noche el joven se mete en la hamaca donde se encuentra

su novia y los mecen rítmicamente, permanecen acostados por unos minutos para luego ser bañados en el río. Si el hombre resulta trabajador queda pactada la alianza matrimonial entre las dos familias. Al siguiente día Jonás consiguió cazar dos *siglis o* pavas de monte- uno para la casa de la novia y otro para su familia.

Los dule son monógamos y su patrón de residencia es matrilocal; al contraer matrimonio el novio irá a vivir con la familia de la novia. Para las familias, resulta siendo una desventaja que sus hijos varones se casen, porque ellos son los responsables de proveer alimentos en su hogar, ahora Jonás debe trabajar para la novia y su familia. De esta manera, solo Jamir y Víctor serán los responsables de satisfacer las necesidades alimenticias de su familia. Algunas veces pude escuchar que los *omegid* –homosexuales o literalmente “más que una mujer”- son resultado de las familias donde nacen más varones que mujeres.

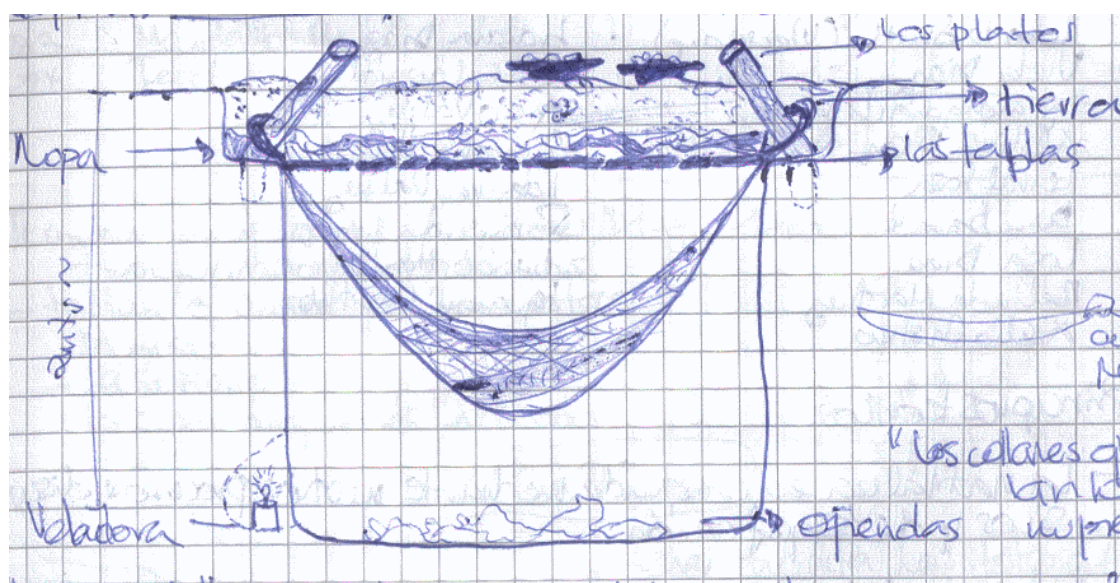
“Comida de los muertos”

Antes de la inundación, la gente comentaba que una mujer anciana que estaba muy enferma había visto a *Muu*¹⁴ enojada en un sueño, ésta le dijo a la anciana que quería que las mujeres tuvieran más hijos y que si esto no sucedía ella enviaría enfermedades, sus familiares aseguraban que ésta era una advertencia sobre la inundación. Una noche en la casa del Congreso escuchamos un disparo, se trataba de un aviso indicando que había muerto la anciana. Esa noche, sus familiares la bañaron, le cortaron el cabello, le pusieron ropa blanca y la dejaron acostada en la hamaca para enterrarla al siguiente día. Mientras algunos hombres me contaban sobre los preparativos para el entierro, Víctor me comentó que los dule no comen armadillo porque cuando se mueren, este animal excava la tumba y desentierra la persona.

¹⁴ Para los dule, la palabra *Muu*, significa: “abuela”, “mar” y “Los kunas enfatizarían la naturaleza maternal de la tierra llamando al océano *Muu* (abuela) y a los ríos *Nana* (madre)” (Chapin citado en Martínez, 2004: 12).

Según la tradición, muchos alimentos tabú se deben respetar porque hasta después de la muerte pueden ocasionar problemas.

El día del entierro, la familia de la anciana preparó una sopa o guacho de arroz que se repartió en todas las casas. Aunque no a todos les gusta esta comida, en ésta ocasión deciden recibirla porque fue preparada con carne de *uedar* o saíno. En la noche se lleva a cabo el entierro de la anciana.



Dibujo 4. Entierro típico
Diario de campo 2007

Por tradición, los entierros se realizaban debajo de la casa porque esto supone una relación directa entre los muertos y los vivos, después del contacto con los misioneros tuvieron que comenzar a construir chozas parecidas a las casas en lugares que también llamaron cementerios, que se encontraban alejados de la comunidad. Sin embargo, a esta anciana tuvieron que enterrarla debajo de la choza que tienen construida para la cocina porque el cementerio estaba inundado. La familia de la difunta consiguió que varios hombres abrieran el hueco de dos metros de

profundidad, en los laterales del hueco se realizaron dos aberturas donde se introdujeron los dos palos que sostienen la hamaca (ver dibujo 4).

En el fondo del hueco quemaron cacao en una *sianar* -vasija de barro- para que el humo inundara todo el sitio, luego se retiró el cacao y se puso una vela en una pequeña cavidad que hicieron en una de las paredes hacia donde se estaría dirigida la cabeza de la mujer. Antes de traer la hamaca, en el fondo de la tumba depositaron algunas ofrendas. Llevaron a la persona en la hamaca y al momento en que la colocaron sobre los palos laterales, un hombre hizo un disparo con la escopeta. Mientras cerraban el hueco con varias tablas de madera, algunos de sus familiares más cercanos comenzaron a llorar, y sus vecinos y amigos entonaron varios cantos. Pusieron las tablas y sobre ellas extendieron la ropa y sábanas de la persona fallecida, la distribuyeron por todos los lados para evitar que entrara tierra a la tumba. Luego le echaron bastante tierra, que compactaron con unos palos con los que golpeaban fuertemente. Después de este procedimiento, hicieron una ofrenda de comida, en la que pusieron *masi* -plátano- dulce y *masi* salado en un plato. Al poco tiempo amarraron una soga a uno de los palos donde está colgada la hamaca y que sobresale de la tumba, del otro extremo sujetaron una pequeño cayuco de madera que llevaron hasta el río y que para los dule, sirve para “guiar a los espíritus en su camino al cielo”. La gente se retiró y antes de dormir debimos bañarnos en el río “para eliminar el olor del muerto y para espantar los malos sueños” (Juanita, comunicación personal 2008).

Vendiendo el cayuco

En la actualidad, son pocos los hombres que fabrican cayucos. Para desempeñarse en esta labor, se necesita tener un amplio conocimiento de los tipos de árboles y de las técnicas para fabricarlos. Durante varios días, Víctor trabajó en la selva cortando y dándole la primera forma a un cayuco (ver foto 7), luego con ayuda de varios hombres del pueblo, lograron bajarlo hasta el río para traerlo cerca de la casa donde podría

terminarlo. A través de la técnica de martilleo que consiste en quitar varias capas de madera para tratar de hacerlo más liviano y de darle los últimos retoques para pulirlo Víctor decide que el cayuco está listo para venderse. En la semana siguiente y después de conseguir un posible comprador en otra comunidad, pude acompañar a Víctor y a sus dos hijos durante un viaje de dos días para tratar de venderlo. Sus hijos salieron primero con el cayuco nuevo para cazar iguanas y detrás de ellos íbamos nosotros con el cayuco con motor. Nuestro primer destino fue *Mormaketupu* (isla Máquina), llegamos al anochecer a la isla donde nos recibió un pastor de la iglesia Evangélica de la que hace parte Víctor, en esta casa nos ofrecieron comida y después de extender las hamacas fuimos a *Urgandi* para vender el cayuco. El pastor nos llevó donde una señora y ésta a su vez, donde el comprador final.



Fotografía 7. Fabricando un cayuco
Bibiana E. 2007

Le enseñaron el cayuco a tres hombres quienes lo revisaron y pagaron por él 600 dólares. Después de venderlo viajamos hacia la comunidad de isla Ratón para entregarle un dinero al pastor de esa comunidad. Nos regresamos nuevamente a *Mormaketupu* para descansar porque estábamos agostados por el viaje y además debíamos viajar muy temprano a *Gangandi*. La mañana siguiente mientras nos encontrábamos en el muelle vimos llegar a un grupo de turistas franceses, Víctor miraba con asombro como entraban al Congreso y tomaban libremente fotografías sin la autorización de nadie, me explicó que por eso las comunidades de las islas consideran a *Gangandi* como una comunidad “tradicional”, porque no es permitido a los turistas entrar al Congreso ni a las casas sin una autorización previa del *Sagla*.

La gente de la isla estaba avisada para que extendieran sus artesanías y sus tradicionales *molos* al paso de los turistas, las mujeres colgaron rápidamente las molas sobre sus casas y negociaron el precio con los turistas interesados. Nos despedimos del pastor y esa misma tarde viajamos a *Gardi Sugdup* para comprar gasolina y kerosene, luego recorrimos varias comunidades en las islas cercanas a la entrada al río porque Víctor debía aprovechar este viaje para conversar con los demás pastores de dichas comunidades.

Este tipo de viajes son de gran importancia para los dule, ya que les permite crear nuevos lazos y permanecer en contacto con familiares y amigos de otras comunidades que no ven con frecuencia. También, aprovechan para regalar y vender sus productos, para discutir sobre sus problemas o participar de rituales; éste tipo de intercambios fortalece varios aspectos de su cultura y de su tradición.

Despedida y asistencia al Congreso en *Nalunega*

En el mes de abril en la casa del Congreso se escoge la persona que asistirá a la sesión del Congreso General en la isla de *Nalunega*, la comunidad decide que Mani –el *Argar-*

debe ser el delegado de *Gangandi*. Después de elegirlo, recogen los fondos y organizan el viaje con el representante de la comunidad de Mandiyala. Se planeó salir unos días antes del Congreso para ir caminando hasta la Bahía de *Moliyaa*, lugar donde abordamos un cayuco que nos llevó hacia la comunidad de Soledad Mandinga, donde vive una parte de la familia de Mani. En la isla me asignaron un acudiente (Beatríz), que vive al lado del muelle, la mujer me ofreció *dulemasi* y *ochi*. Uno de los maestros dule de la comunidad se enteró de mi visita y me buscó en casa de mi acudiente, luego de conversar me prestó un libro sobre fábulas e historias de animales que utilizan en la escuela.

Después, Beatriz me llevó a conocer a sus dos abuelas donde me presentaron a una de sus tías que había sido la acudiente de Sussan Charnley –una antropóloga- hace mucho tiempo. Una de las tías me contó que por esa época, Charnley trabajaba con un dule en un proyecto sobre la pesca en esta comunidad y en *Gangandi*, aunque recordaba poco, esta información fue importante para utilizar algunos datos que lograron recoger durante su trabajo. Al siguiente día me recogió Mani para viajar a *Nalunega*, nuevamente nos asignaron un acudiente, en esta ocasión la familia donde me hospedé es familiar de una mujer que conocí la primera vez que fui a la sede del Congreso General Kuna en la ciudad de Panamá. En la misma casa se encontraban la encargada del Programa de Reproducción Sexual y varios trabajadores e investigadores del Congreso General Kuna. En este lugar nos asignaron un espacio para extender las hamacas y nos ofrecieron comida. Recorrí la isla con las personas que se hospedan en la misma casa. A diferencia de las otras islas que pude visitar, esta presenta un paisaje verdaderamente atractivo, la isla está rodeada de un mar azul cristalino y de arenas muy blancas. Las casas están ubicadas alrededor de la casa del Congreso, de la Chicha y de la cancha de basquetbol, la parte de atrás de las casas llega hasta la orilla de la isla. Ya que las comunidades no cuentan con un sistema de alcantarillado, las personas deben construir los baños sobre el mar, para ello fabrican un puente y una pequeña estructura que se eleva sobre el mar. *Nalunega* cuenta con

un hotel y un restaurante que es administrado por la comunidad. Después de regresar del recorrido, nos ofrecieron agua para bañarnos, ésta la extraen de un pequeño pozo que tienen en la mitad de la casa, aunque no es del todo salobre, es menos densa que el agua directa del mar. Después de organizarnos vamos al Congreso para firmar la asistencia, en aquel recinto se encuentran algunos *Saglas*, los representantes, delegados y demás participantes, Primero leen el orden del día y de acuerdo con ello, las personas exponen los problemas que aquejan a sus respectivas comunidades.



Fotografía 8. Gira sobre territorio, sesión del Congreso en *Nalunega* 2008
Bibiana E. 2008

En varias ocasiones cuando llamaban a lista y mencionaban a la comunidad de *Gangandi*, la gente se reía y al mirarme me pedía que también levantara la mano con el

Argar para poder llevar el registro de asistencia al Congreso. Durante el Congreso se conformó un grupo para supervisar las zonas por donde los terratenientes han entrado al territorio dule, participé de la gira donde viajaban los *Saglas* del Congreso General, de la Cultura Kuna y algunos líderes tradicionales (Ver foto 8).

Al terminarse el Congreso debo regresar a la ciudad y con este viaje se cierra mi temporada de campo. La anterior etnografía muestra un panorama general de diferentes aspectos sociales y culturales que permiten entender la cultura dule y las similitudes y diferencias entre *Gangandi* y otras comunidades. En los siguientes capítulos se tendrá en cuenta el concepto de *Nabguana* para poder realizar un análisis de cómo las prácticas de subsistencia como la caza, la pesca y la agricultura terminan por alterarse por la influencia que ejerce el dinero, la educación occidental, las diferentes iglesias y los nuevos discursos.

Nabguana: una geografía sagrada

TRES

*“Siempre se ha afirmado que allí donde hay Nabguana, tierra o Madre Naturaleza, florece la cultura indígena, pero que esta moriría en su ausencia”.
(Turpana en Ventocilla 1999: 157)*

En este capítulo se describen los elementos centrales del imaginario dule sobre el universo y sus relaciones con la tierra. Aunque este lugar entre los dule es representado por una figura maternalista -ya que está asociada a la figura de *Nana* o madre- que asegura parte de su pervivencia y reproducción social, la tierra presenta una geografía sagrada que remite constantemente al mito de creación y es el lugar donde confluyen las formas vivientes y espirituales. El suelo no sólo alberga las parcelas agrícolas, los bosques, el mar, las plantas, los animales y los seres humanos; existen otros niveles en la tierra donde conviven seres que comparten características que trasgreden el orden animista¹⁵ y humanista, los seres humanos son animales, plantas y estos a su vez se comportan y son tratados como seres humanos.

¹⁵ Según las ontologías propuestas por Descola (2005) en *Par-delà nature et culture*, podría decirse que la visión del mundo entre los dule es animista, porque ellos creen en una continuidad entre el espíritu de los seres humanos y los no humanos, a diferencia del mundo físico. Sin embargo, para mí resulta también siendo una visión humanista, porque los no humanos se presentan como humanos, viviendo una vida social, se alimentan, comen y viven en un espacio que es compartido por los humanos (Déchamp y Tziboulsky 2006).

En la actualidad, muchos antropólogos e historiadores concuerdan en que las concepciones de la naturaleza son construidas socialmente y varían de acuerdo con determinaciones culturales e históricas, y, por lo tanto, nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable (...). En muchas culturas en que las distinciones entre tipos de seres vivos, objetos y quimeras parecen borrosas, y donde los no humanos parecen compartir muchas características específicas de la humanidad (...) (Descola 2001: 101).

De acuerdo con los nuevos aportes de la antropología, los conceptos de naturaleza y cultura dejaron de ser vistos como entidades separadas y distantes. Es difícil de sostener una discusión sobre el concepto mismo de naturaleza; porque pareceríamos entrar a discutir si fue primero la gallina o el huevo. Sin embargo, sin intentar ampliar el debate sobre naturaleza, retomo el modelo que se ha utilizado para expresar el lugar donde habitan los seres vivos y los espirituales.

A partir de la etnoecología, fue posible pensar que la cultura permite al ser humano dotar de ideas a la naturaleza y de acuerdo con sus prácticas, este ejerce un impacto en el mundo que lo rodea. La naturaleza es entonces dinámica. Actividades tales como la caza, la pesca y la agricultura de subsistencia entre los dule, son evidencias de una estrecha relación sobre la tierra que ha sido establecida de generación en generación. No obstante, estas relaciones no dependen exclusivamente de las condiciones físicas, químicas o biológicas de la tierra, en ellas existe una interrelación entre la cosmovisión y las condiciones que presenta el medio que son los dos factores que determinan la manera de apropiar, configurar, transformar, significar y transmitir. Al cazar, pescar, recolectar y cultivar, los dule adquieren una deuda con los dueños de los no humanos, quienes se sienten en la obligación de saldar para recuperar el equilibrio entre el cuerpo, la tierra y los seres (Descola 1996).

Su conocimiento de esta naturaleza ha sido adquirido por su experiencia personal directa sobre el medio; el proceso histórico de poblamiento entre la selva, la costa y las islas ha posibilitado su adaptación a los diferentes ecosistemas marítimos y

terrestres; su experiencia ha sido transmitida mediante su lengua y sus formas de habla de acuerdo con el contexto cultural y social que la involucra. “Por esta razón, la naturaleza es profundamente entendida y respetada; es vista como una fuerza de vida que es imposible controlar pero al mismo tiempo es fundamental para la existencia humana; por lo tanto el conocimiento sobre su comportamiento resulta necesario para hacer frente a la incertidumbre” (Toledo 2008: 108). Bajo estas premisas es necesario basarse en la tradición oral dule, para entender los vínculos existentes entre los humanos y no humanos.

En el caso que me ocupa, a partir de la visión del mundo de éste grupo indígena, describiré las concepciones específicas de su medio ambiente y algunos principios de orden que los rigen.

La lengua como mediador entre los dule y *Nabguana*

La relación que los dule mantienen con su entorno es especialmente controlada por la lengua y el habla. El dule nunca para de hablar, constantemente interactúa con los demás a través del diálogo, el canto, los cuentos, las formas de habla¹⁶, los relatos, los consejos, las bromas y en aquellos espacios rituales como el tratamiento de las enfermedades. Desde muy temprano en la mañana, durante sus actividades y hasta antes de dormirse la comunicación juega un papel importante, “los Kunas creen que la conversación es natural y apropiada en casi todas las situaciones y que ésta es la manera lógica de lograr que las cosas se hagan” (Sherzer 1992: 255).

¹⁶ Entre los dule existen diferentes formas de habla o lenguajes especializados que se clasifica en varias formas: el *dulegaya*: que es el lenguaje cotidiano y que comprenden todos los dule sin importar su ubicación geográfica. El “lenguaje de los Jefes” o “Lenguaje del muñeco de palo (*nuchu*)”: son variantes lingüísticas que se manifiestan en los espacios rituales de curación, de pubertad y de diálogos con los diferentes espíritus. Estas variedades son habladas por los *Neles*, *Saglas*, *Kantules* y demás especialistas que en algunas ocasiones deben ser traducidas por otro conocedor de las variantes para hacerlo entender a los espectadores. De igual manera, existe el habla del *Argar*, de las mujeres y de los narradores de cuentos (Sherzer 1992: 30-31)

Ya que son tan importantes los espacios donde se desarrolla la comunicación oral, es necesario prestar atención a ciertos momentos específicos, donde la ausencia de algún tipo de sonido emitido por ellos o por algún objeto, están realmente marcados y por lo general están evidenciados en la vida ritual. Durante el trabajo de campo fue posible presenciar una de estas pocas ocasiones. En la semana del 17 al 21 de diciembre de 2007 se realizó una ceremonia del *wala wet* o fumadera de pipa, un ritual comunal para eliminar y prevenir enfermedades. En esta semana la gente debía mantenerse en silencio, evitando prender los radios y el motor de los cayucos; tenían un cuidado especial con el sonido de las sandalias al caminar y con el ruido producido por las herramientas de trabajo como escopetas y machetes. Las personas se acostaban temprano para evitar hablar, pero si era necesario comunicarse lo hacían en voz baja.

El día que llegué a *Gangandi*, fue el último día del ritual. Antes de entrar al pueblo debimos apagar el motor y utilizar los remos para llegar hasta la casa, Víctor trataba de no agitarlos tan duro para no generar ruido. La comunidad sabía que no podía trabajar cerca del pueblo y que hacerlo en las fincas más alejadas resultaba peligroso. Muchos consideran que es más seguro permanecer en la casa que en el monte, ya que en estos lugares las personas son más susceptibles de ser atacadas por los malos espíritus.

El *wala wet*, como otros rituales comunales, está hecho para tratar asuntos muy serios como las epidemias o mordeduras de serpientes. El *Sagla* de la comunidad que también es *Nele* –curandero– pretendía con este ritual curar algunas enfermedades y ahuyentar un *nía* (diablo) que habitaba en un árbol al otro lado del pueblo. El silencio juega en estos eventos un papel importante, ya que permite alejar las fuerzas de los espíritus que pretenden atacar a los individuos y a la comunidad.

Otro caso diferente donde las personas permanecen en silencio, tiene que ver con el tratamiento de los temas privados y con ciertas actividades o roles de las personas

que tratan con fuerzas no humanas como los espíritus. Al preguntarle a Juanita delante de los nietos si ella era partera, me dijo “*arpakke*” y se quedó en silencio, lo que significó que era un secreto. Según Sherzer (1992), este tipo de oficios que tienen que ver con el control de los espíritus y algunos mitos como el *Pālu-ūāla*, requieren especialmente un trato privado del asunto. Al respecto, Nordenskiöld (1938: 162), ya sugería: “El árbol de *paluhuala* que hablamos es secreto o en un espíritu...”. Normalmente la gente no habla de temas tabú en las conversaciones cotidianas y menos en presencia de los niños. Durante el tratamiento de las enfermedades, los *Neles* no pueden ser interrumpidos por otras personas “Es por eso que los curanderos y los *Neles* hablan en secreto: para que la gente no entienda lo que están haciendo y así no echen todo a perder...” (Stócel 1989: 42).

En la vida ritual, la comunicación verbal y el ruido están estrictamente señalados. Para Sherzer (1992), estos momentos específicos de silencio son significativos ya que contrastan con el estado normal o natural en el cual se desarrollan las actividades diarias, la conversación y el ruido son los aspectos más característicos de la normalidad:

A los Kunas les gusta hablar, sienten que hablar es natural y no ven ninguna razón para no hablar mientras trabajan. Muy por el contrario, el hablar ayuda a hacer un placer el trabajo. Lo mismo es cierto sobre el trabajo de las mujeres (...) la diversión consiste en una constante charla, incluyendo una buena cantidad de bromas muy juguetonas (Sherzer 1992: 211).

Los momentos y los lugares para una conversación entre los dule son diversos. Ya sea en las fincas, en los sitios de cacería y pesca, en la casa, en las tiendas y en algunos lugares populares; la gente se reúne para bromear o para tratar asuntos menores o que sólo tienen que ver con algunas personas. Sin embargo, la conversación formal y que compromete a toda la comunidad sucede dentro de la Casa del Congreso (*Onmaked Nega*), ésta además de ser un espacio político donde se resuelven problemas de la vida cotidiana, también es un lugar religioso –público y privado– donde convergen diferentes historias de hazañas culturales, de leyendas y testimonios

de experiencias que relacionan constantemente al dule con un entorno que es espiritual y físico. Parafraseando a Sherzer (1992: 144), *Onmaked Nega* es el nervio central de los dule, donde los *Saglas* y líderes que son buenos oradores y conocedores del dulegaya son aquellos que pueden dirigir eficazmente a su comunidad. Esta Casa es el lugar donde se reafirma y trasmite la tradición, un espacio para hablar, cantar, discutir y bromear. La disposición de las personas en *Onmaked Nega* está representada por cada tronco, viga, tablas y amarres que simbolizan su estructura social. Los grandes postes centrales representan al *Sagla*, ya que estos soportan la casa entera y deben sobrellevar la comunidad; las vigas son los ayudantes o voceros del *Sagla* y el resto de la comunidad son el tejido que amarra y rodea la casa. Éstos últimos se organizan de tal manera, que las mujeres queden rodeadas por los hombres y por los policías tradicionales. Todos ellos ayudan a cerrar y mantener firme toda la estructura.

Durante las sesiones del Congreso y dependiendo de la situación, el *Sagla* canta o cuenta algunas historias del *Pab Igala* (*Historias de la tradición Kuna*) donde habla de su visión del mundo terrenal y de los otros mundos después de la muerte, utiliza un lenguaje metafórico muy especializado que debe ser interpretado y explicado a los oyentes por el *Argar* o vocero.

Venimos a defender la madre tierra, no venimos por gusto, venimos a producir. Hoy estamos bien, me siento bien, no padezco ninguna enfermedad. Aquí nos mandó Dios para trabajar, para producir el campo. Yo sé que algún día voy a morir, porque Dios dejó el mundo de enfermedades, algún día enfermaré. Hasta las comidas tienen enfermedades, si te comes una espina de pescado puedes morir. Hoy estoy ante ustedes porque Dios me destinó como *Sagla*, llegamos a ser algo en la vida porque así lo dijo Dios. Ahora escuchan mi voz. Amigos, hermanos, aquí estamos buscando lo que nos dejaron nuestros ancestros, vamos a escuchar una historia donde los grandes sabios nos enseñaron. Dios nos dejó ésta casa grande; ahora vinieron los policías invitándonos a la casa, llegaron los grandes dirigentes y médicos a éste recinto sagrado. Dios nos acompaña en la noche, yo me siento muy feliz por tener a nuestro padre creador. *Baba* también creó a los cazadores del monte, a los que matan tapires. Cuando el cazador de algún animal muere, irá al lugar del animal que cazó. Dios planificó bien su reino. Ojalá hermanos míos no nos olvidemos. Hermanos, mas Dios nunca nos ha olvidado, lo que comemos todos los días es porque Dios nos lo ha

regalado, estamos todos en las manos de Dios, todo lo que comemos es porque Dios manda, no estamos con hambre porque Dios nos acompaña todo el día, por eso Dios nos llama, nosotros nunca lo olvidamos. Madre y Padre nos manda, no nos olvidemos de él. Dios nos ve desde el cielo lo que hacemos. La madre nos está viendo desde el cielo. Dios también nos dejó nuestras historias y con esas historias fortalecemos nuestra cultura y también las plantas medicinales. Este conocimiento va desde generación en generación, ojalá no se olviden (Relato del *Sagla* de *Miria Ubgigandub* 2007).

Como sucede con este tipo de discursos o relatos, el *Sagla* dedica una primera parte a hablar sobre su estado de salud porque para los dule, este es un aspecto de gran preocupación y por lo general, es un tema central en las diferentes historias. De igual manera, es recurrente la utilización de avisos sobre la forma correcta de comportarse y una reafirmación constante de la importancia de Dios y de las cosas y personas en el mundo. Para lograr la atención del público durante estas largas jornadas, usan un sinnúmero de metáforas que hacen mención constante de situaciones del pasado y que sirven como lecciones o modelos correctos para la vida de hoy. La idea central del canto puede comenzar con una idea básica que el *Sagla* luego adapta o transforma para ajustarlo a la situación que está tratando. Aunque pueden presentarse diferencias entre los cantos de distintas comunidades, éstas resultan no ser tan sustanciales porque la mayoría de ellos están realizados en una misma variante lingüística (habla del jefe).

A continuación, utilizo un canto recogido por Sherzer (1992: 106-107)¹⁷ para explicar la estructura misma del canto y su importancia en la vida de los dule. En este fragmento, un *Sagla* canta una historia sobre los antepasados que vivían en su comunidad y de cómo estos llegaron hasta ella. Al final de cada verso el *apinsuet* (o jefe que contesta) le responde afirmativamente “*teki*” (cierto, así es) o “*eye*” (sí). Ambos *Saglas* se encuentran sentados en sus hamacas en una posición colgante,

¹⁷ El autor utiliza las abreviaturas CC para referirse al canto del *Sagla* y RC para el *Sagla* que responde.

donde sus pies apenas tocan el suelo y sus brazos se encuentran fijos a sus lados, durante el canto miran fijamente al espacio y no cambian sus expresiones.

- CC: Así, nuestros antepasados llegaron aquí antes que nosotros, lo digo.
Así fue, lo cuento
- RC: Cierto
- CC: Así, nuestros antepasados vinieron antes que nosotros, lo cuento.
Llegaron al río Canela
- RC: Cierto
- CC: Nuestros antepasados llegaron antes que nosotros, lo digo.
Eran grandes jóvenes, lo cuento.
- RC: Cierto
- CC: Así, nuestros antepasados llegaron en el medio de la fruta *dí*, se cuenta.
- RC: Cierto
- CC: Así, llegaron en el medio de las raíces de plátano, lo digo.
Llegaron en el medio del maíz.
- RC: Cierto (...)
- CC: Llegaron los creadores de la *inna*, se dice. Así fue, se cuenta
- RC: Cierto (...)
- CC: Así, nuestros antepasados eran trabajadores esforzados, se dice, se cuenta.
- CR: Cierto
- CC: Así, nuestros antepasados compartieron su comida, se cuenta.
- CR: Cierto.

Este tipo de cantos permiten viajar constantemente del pasado al presente, tratando de vincular las hazañas y habilidades al comportamiento que deben seguir las personas. El *Sagla* se vale de su conocimiento y experiencia lingüística para mantener atentos a sus espectadores, a través de su extenso repertorio plantea diferentes modelos de conducta que permiten el control y la cohesión social de la comunidad. Estos cantos largos y repetitivos que se escuchan en la Casa del Congreso y que se remiten a la creación y a los sucesos que acontecieron en épocas pasadas, permiten transmitir, afirmar y enseñar las normas de comportamiento y su visión de mundo. Los cantos y los diferentes tipos de comunicación en la Casa del Congreso recuerdan e informan constantemente a los dule sobre su propia herencia histórica y religiosa. El tipo de canto más frecuente es el mítico, cosmológico o histórico, en estos cantos se relata el origen del universo, los héroes ancestrales y los eventos mítico-históricos de gran importancia para los dule. A través de sus viajes mentales, los grandes *Neles*

fueron capaces de conocer lo que pasó al principio del mundo para poder transmitirlo de generación en generación.

Cosmología: *Nabguana* y el árbol de *Pālu-ūāla*

Las diferentes variaciones en los mitos son el resultado de las modificaciones personales que cada individuo le hace al relato al ser escuchado y transmitido. Sin embargo, diferentes versiones del mito de la creación convergen en una misma idea: al principio *Baba* y *Nana* eran un solo ser y habitaban en la oscuridad. *Baba* comienza a crear la tierra y a los seres vivos y espirituales, pero en vista de sus perversiones los envía en distintos momentos a los diferentes niveles de la tierra. En lo que sigue, se intenta recopilar a partir de diferentes fuentes, el mito de origen dule para luego realizar un análisis del mismo en su relación con los animales. Sin embargo, para comenzar a hablar de *Nabguana* debemos referirnos a dos momentos específicos de la creación del universo según la historia dule. Primero, a la creación de *Nabguana* (Tierra), a las capas que la conforma y en segundo lugar, al árbol de *Pālu-ūāla*.

Nabguana es el sitio donde habitan todos los seres, los humanos y los no humanos, ella es el producto del “Gran Padre” *Bab Dummad* y la “Gran Madre” *Nan Dummad*. El “Gran Padre” aconsejó a sus espíritus para que defendieran la vida y el alma de los dule.

En el inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Paba se dispuso a crear la tierra, Nana se dispuso a crear la tierra (...) Paba extendió la masa de oro en la raíz de la Madre Tierra y le fue fijando columnas y troncos de oro amarrados vigorosamente con bejucos de oro macizo (...) Paba y Nana trabajan juntos. Cuando hubo extendido la capa de oro, Paba sembró sobre ella todo tipo de flores (...) Todo era oro, todo era de plata y se alegraban y era una gran fiesta. Paba y Nana dieron vida a todas las flores y ellas se movieron vivas. Seres vivos. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras mismas imágenes (...) Y a medida que Nana Ologuandule (Madre Tierra) se completaba, nuestros espíritus también iban tomando su forma, defendiéndose al ritmo de ella (...) Luego Paba extendió otra capa de oro (...) Esta vez Paba utilizó la plata azul. Así cubrieron de nuevo el rostro de Nana Ologuandule (...) Pasó la segunda capa. Paba procedió a cubrir a Nana Ologuandule

con la tercera capa de oro (...) y la Madre Tierra fue endurecida así de oro amarilla, de plata amarilla (...) Para la cuarta capa Paba utilizó el oro rojo (...) ya no era informe, sino sólida y compacta. Abia Yala, Oloburgan Yal (...) Paba y Nanale dejaron, desde sus inicios semillas de flores de todas las especies. (Wagua 2003: 60-61).

Baba es un solo ser, éste es mitad masculino (*Baba*) y mitad femenina (*Nana*), la noche es la madre y en el día el sol es el padre (Suggu, conversación 2007). "*Papa Tummat*, que es hermafrodita, macho y hembra (...) era una masa que no aguantaba dentro de su estructura, estar tan compactos los dos, macho y hembra. Entonces ahí se revienta y al reventar entonces se separa *Ipelele* y *Olo Tililisopi*, que es la parte hembra, mujer" (Green en Morales 2004). Es posible que a partir del concepto de equivalencia que los dule manejan en este momento de la creación, esta sea un referente para algunos seres vivos, objetos, alimentos y seres espirituales, muchos de ellos tienen un correspondiente que puede diferir ya sea por sus características físicas o de comportamiento. Un ejemplo de ello se puede ver en los instrumentos musicales macho y su equivalente hembra, animales de mar y de tierra que difieren en su nombre pero según sus características son similares; la culebra de tierra y la culebra de mar, los leones marinos y los terrestres; el nombre que se le da al chontaduro de día y de noche, el cacao para curar y el cacao para tomar.

El mundo era oscuro y gracias a la fuerza de *Baba* y *Nana* se creó la tierra y todos los seres que habitan en ella. Después de que se reventara esa masa y se separara hombre y mujer, *Baba* comenzó a crear la tierra y *Nana* sostuvo cada capa que se fue creando. Cada una de las capas está conformada por un mineral y en ellas están distribuidos los héroes culturales y los espíritus buenos y malos. Los nombres de las capas y los seres que habitan en ellas pueden llegar a ser distintos de acuerdo con el grado de especialización del lenguaje que maneja el dule que lo narra. Sin embargo, la mayoría de las personas concuerdan en que son 12 capas y que en ellas residen sus antepasados, los espíritus y el alma de los dule que mueren.

Según el relato de Rubén Pérez Kantule (citado en Morales 1993: 120),

la primera capa es Ipekwatiryapilli, en él están los héroes neles importantes del pasado en pueblos muy hermosos; la segunda, de nombre Ipeudaryapilli, permite ver el mar y abriga los peces que nadan en un río de polvo de oro y crecen cuando saltan desde él; la tercera, Ipekunapilli, es hogar del rey de las ballenas y espacio de grandes avenidas y muchas bodegas donde venden frutas; la cuarta, llamada Ipenakukunapilli, está habitada por hombres de piedra que juegan con piedras, las cuales suenan como truenos cuando son golpeadas; por allí pasa el río León. En la quinta, conocida como Ikwakunapilli, viven los poni o espíritus de la enfermedad, quienes ejercitan sus flechas; la sexta es residencia de los vientos y allí las almas pueden ser convertidas en viento; finalmente, en la más profunda o séptima vive gente de oro y todo en ella es dorado, sus calles, paredes, palacios, etc. Allí está la mujer dorada' original y hasta este lugar se filtra lo que ocurre en la tierra y en el cielo. De allí se pueden ver las islas de San Blas y parece ser un lugar visitado por Páptúmat, el creado.

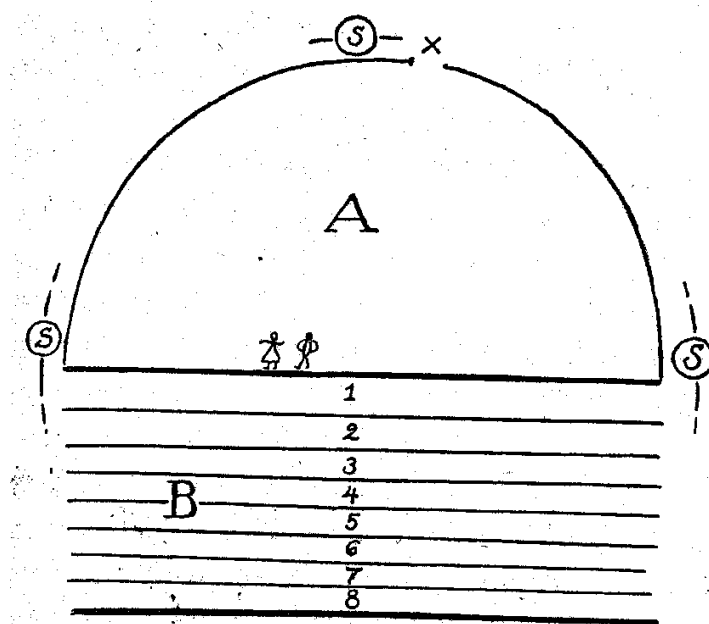


Ilustración 2. Idea de la construcción del mundo de acuerdo con Rubén Pérez Kantule Nordenskiöld (1938: 357)

Después de crear la tierra y sus niveles, el sol, las estrellas, los árboles, los ríos, los animales, *Baba* puso en la tierra el primer hombre y la primera mujer.

El hombre se llamaba Olonaikaliler, pero cuando pisó la tierra cambió su nombre al llegar: Olobilipiler. Nosotros lo llamamos Piler. Junto a con él vino una mujer llamada Olonadilisop, y ella también cambió su nombre al llegar: tomó el nombre de Olopursobi. (...) Piler y su mujer tuvieron un hijo cada año durante cinco años (...)

Kaana, Inoe, Topeka, Kuchuka y Olokunaliler (...) En poco tiempo los hijos de Piler comenzaron a tener hijos. Los hijos de Kaana eran todos los hombres-animales (*ibtulega*) de garras que trepaban palos: Wiop (oso), Achu Tummat (jaguar), Ibguk (oso hormiguero), Pero (perezoso), Sulu (mono), Tidi (tití), Uskwini (ardilla) y otros. Los hijos de Inoe eran todos los hombres-animales de barriga grandes: Moli (tapir), Timoli (manatí), Ansu (sirena), Wedar (saíno), Yannu (puerco de monte), Sule (conejo pintado), Usu (ñeque), Koe (venado), Yauk (tortuga de mar), Yarmorro (tortuga de monte), todos los peces y otros. Los hijos de Topeka era todos los hombres-animales venenosos: Naibe (culebra), Tior (alacrán), Igli (arriera), Sichir (candelilla), Bulu (avispa), Butarar (erizo de mar), Nidiribi (raya), Naibeniga (ciempiés) y otros. Los hijos de Kachuka eran todos los hombres-enfermedades: Kalanuke (enfermedad que se come los huesos), Tusi (reumatismo), Istardaket (tuberculosis). Tolotolo, Poni Kortikit, Poni Ginnit y otros. Olokunaliler era el padre del Frío. (...) De esta manera la gente del mundo comenzó a multiplicarse y del mismo modo que la población aumentaba, aumentaba la corrupción (Stócel 1989: 25,26)

Los nietos de *Piler* fueron los primero *ibtulegan* u hombres-animales que comenzaron a poblar la tierra. Para los dule, en aquellos tiempos, la población comenzó a multiplicarse y así mismo la corrupción y el mal comportamiento, la gente vivía sin normas ni leyes, no tenían respeto por las cosas que *Baba* había creado. Durante esta época comienzan a aparecer los primeros mensajeros o héroes culturales en la historia dule. *Baba* decide enviar en diferentes momentos a varios hombres para tratar de enderezar a la gente, sin embargo, no pudo hacerlo y por eso decidió destruirlo todo y comenzar nuevamente de la nada. *Baba* “envió fuertes vientos, ciclones y terremotos y aró todo debajo de la tierra. La superficie se volteó y todo – ríos, montañas, arboles, plantas, animales y gente- se fue al cuarto nivel, donde fue atrapado” (Smith 1989: 18). Después de este primer cataclismo, *Baba* envió a *Mago* y a su esposa a la tierra donde tuvieron el mismo papel que los anteriores mensajeros, como no lograron hacer que las cosas cambiaran, fueron llevados al cielo y desde allí enviaron a sus tres hijos para que continuaran con su trabajo en la tierra; esos hijos eran dos hombres (*Ilamagun*, *Olotwaligipileler*) y una mujer (*Kabayai*), “En poco tiempo *Olotwaligipileler* sintió el natural deseo por un mujer (...) y comenzó a meterse secretamente en la cama de su hermana mientras que ésta dormía profundamente” (Stócel 1989: 33). *Olotwaligipileler* se convirtió en la luna mientras su hermana fue devorada por los hombres-animales, sin embargo de la unión de esos

hermanos nacieron ocho hijos; entre los cuales *Tad Ibe o Ibelele* fue el más reconocido por que era el más sabio y poderoso que aprendió sobre los diferentes tipos de medicinas para combatir los espíritus de la tierra; este fue el primer héroe que enseñó a la gente sobre las tradiciones de los dule y con él los hombres-animales comenzaron a perder el carácter de hombres. Los animales son animales desde que el gran árbol de la vida fue destruido por *Ibelele* y sus hermanos.

Descendido a esta tierra *Ibelēle*, venció a todos los hombres y mandó a sus enemigos por debajo de la tierra. Y vio venir a una mujer vestida de azul, la cual venía cantando así: *Pâlu-uâla kukiiliuâla kôbeti, Pâlu-uâla hukiiliuâla kôbeti*. Estaba borracha. Llevaba un pez consigo y no cesaba de repetir su canción. Su nombre era *Pumuiagaólokukurdilisop*, pero ahora la llamamos Achamomor, mariposa (...) *Ibelēle* bajó a averiguar de dónde venía la mujer (Wassén, 1934: 3).

En una versión más detallada, Archiból (1969), cuenta la manera cómo *Ibelele* logra adivinar dónde se encuentra el árbol y cuál es la relación con la sal.

(...) la mujer borracha había puesto sal en la sopa: antes de esto la sal no se conocía en el mundo. Todos comenzaron a preguntarse de dónde había sacado ese condimento tan sabroso (...) Algunos días después construyeron una surba y entraron allí para hacer magia y averiguar el origen de la sal. Ellos adivinaron que muy lejos, en un lugar llamado Yurup Yala, que se encontraba al final de la tierra, había un gran árbol de sal que tenía 80 brazas de diámetro. Sería muy difícil tumbarlo, se imaginaron (...) Había en las ramas extensas sabanas y valles sembrados de plátanos, yuca, zapallo, otoa, caote, aguacates (...) Poco después, Puna olokukurtisobi¹⁸ regresó a la casa de Tad Ibe y pidió comida. Los hermanos esperaron a que terminara y cuando se fue la siguieron cuando se metió en el monte. Caminó un largo trecho largo y finalmente llegó al Paluwala (...) A medida que la mujer se acercaba al árbol se convirtió en una mariposa azul y voló hasta las ramas (...) Tad Ibe ordenó a los hombres-arrieras (Iglitulegan) que limpiaran las malezas alrededor del pie del tronco (...) Los hombres-animales ayudaron a los hermanos a cortar el tronco del árbol de sal, y cuando cayó la noche tenían hasta la mitad cortada (...) cuando regresaron a la mañana siguiente a continuar su trabajo se encontraron con que el tronco había vuelto a crecer (...) Tad Ibe decidió esperar para ver que ocurría con el árbol cuando apareciera la oscuridad.

¹⁸ La escritura del *dulegaya* es tan compleja y variada como las distintas especializaciones del habla, en muchos casos un nombre y una palabra se refieren a lo mismo y estar escritas de otra forma. *Puna olokukurtisobi* es la misma mujer del relato de Wassén (1934) y lo mismo sucede con el nombre de *Ibelele: Tad Ibe y Paluwala: Pâlu-uâla*. Estas "(...) diferencias en el vocabulario están integradas con las propiedades fonológicas, morfológicas, sintácticas y estilísticas que caracterizan cada variedad lingüística" (Sherzer 1992: 50)

Al poco rato los espíritus malos comenzaron a llegar en la base del gran árbol de sal. Primero llegó un diablo de oro, después una culebra de oro, que le seguían un gusano gigante dorado y un sapo dorado. Tomaron sus posiciones al pie del árbol y el sapo lamió la cortada en el tronco y se sanó. Al día siguiente, Tad Ibe hizo que los hombres-animales construyeran una plataforma alrededor de la base del tronco para que se pudiera derribarlo con más facilidad (...) Pugasui tomó todas las precauciones y los mató con su arco y sus flechas. Cuando terminó regresó a donde sus hermanos (...) como el camino estaba abierto ahora con la muerte de los malos espíritus, los hombres-animales, dirigidos por los hombres-yannu, tomaron nuevamente sus hachas de piedra y regresaron a derribar el Paluwala (...) De repente se paró su descenso y se vio que las lianas enredadas en el follaje habían quedado prendidas en las nubes (...) Se decidió que alguien tendría que subir al árbol y cortar las lianas. El primer voluntario fue el hombre-yannu, que había visto las plantas comestibles que crecían en los valles arriba y fue motivado por su codicia. Trato de trepar sobre la corteza verrugosa pero sus pezuñas no agarraban bien y cayó nuevamente a tierra. Cuando cayó inmediatamente comenzó a caminar en cuatro patas, y desde entonces fue animal sentenciado a la selva. El resto de los hombres-animales trotaron y uno tras otro cayó al suelo y fueron convertidos en animales después de caer a tierra (...) Solo quedaba un hombre-animal que no había tratado de escalar: el Paluwala. Este era Olotiwilipipiler –que también se llamaba Nikingwa- un hombre-animal parecido a una ardilla pequeña que era conocido por su agilidad y rapidez (...) Al pasar el tiempo Nikingwa subió al tronco del gran árbol de sal con un hacha al hombro. Los animales estaban todos reunidos en un claro del bosque y muy pronto oyeron los ecos del hacha que golpeaba las lianas. El árbol se puso a moverse en la base y comenzó a caerse. Tad Ibe había puesto redes de oro y plata en el suelo para recoger todas las plantas cuando las ramas dieron contra el suelo, pero cuando venía cayendo hacia la tierra el tronco se hizo pedazos y los animales corrieron a robar la yuca, plátanos, bananas, aguacates, mangos, caña, zapallo, otoe, camote y todas las demás plantas. (...) Los trozos grandes del Paluwala se descompusieron y se convirtieron en los mares, cubiertos de espuma y brillando como luciérnagas. Los valles de la tierra se llenaron de agua, formando las bahías y ensenadas y remolinos y mandando corrientes a mar afuera (...) De las cenizas se formaron piedras y arenas multicolores. De esta manera fueron creados los mares. (Archiból, 1969: 64-70).

Wassén (1934), encuentra varias semejanzas entre el árbol de *Pālu-ūāla* y el árbol mítico de la vida de algunos grupos indígenas centro-sudamericanos, como los Chocós y los Uitotos, sin embargo, considera que los dule tienen una versión más detallada porque resulta ser una cultura especial que cuenta con una escritura ideográfica, lo que permitiría pensar que las distintas versiones de los mitos y los cantos terapéuticos entre los dule son el resultado de un proceso complejo de transmisión que se remonta a tiempos muy antiguos, anteriores a la conquista (Howe 2009).

En la publicación de 1933, Wassén dedica un interés particular al relacionar los mitos del árbol recogidos por Nordenskiöld y otros autores entre los dule, los Chocós y diferentes tribus de Brazil. Por eso es pertinente señalar que el mito dule y el mito de los Catíos¹⁹ aparentan ser más semejantes en la historia que otros mitos. Ambas historias transcurren cuando *Baba* (Dios dule) y *Tatzitzetze* (Dios Catío) enviaron un hombre (*Tad Ibe* y *Caragabí*) a la tierra. El árbol aparece en esta época cuando los hombres ven llegar a una mujer misteriosa como *Puna olokukurtilisobi* y *Gentserá*, ambas mujeres resultan ser a su vez, animales. En el mito dule la mujer es una mariposa que puede volar hasta la copa del árbol para traer la sal y en la Catío, *Gentserá* es convertida en una hormiga por *Caragabí*, al darse cuenta que la mujer sanaba el árbol cuando intentaba cortarlo. Después de varios intentos los hombres lograron cortar el árbol pero no pudo caerse al suelo porque quedó enredado entre lianas y bejucos. Buscaron un animal ágil y decidieron que una especie de ardilla pequeña sería perfecta para desenredar el árbol. Una vez pudieron hacer este trabajo, el árbol cayó al suelo convirtiéndose en los mares, los océanos y los riachuelos.

Wassén señala que los diferentes mitos sobre el árbol de la vida tienen "(...) concordancias íntimas con los complejos míticos de los héroes culturales y de una destrucción del mundo por una gran inundación" (Wassén 1933: 127). En el mito de la creación dule, el mundo fue castigado primero con el viento, con el fuego, la oscuridad y por último con el agua. Durante estas etapas de poblamiento y de continuas destrucciones, *Baba* continuaba enviando un sinnúmero de héroes culturales para lograr establecer las normas sociales. *Baba* envió en otro momento a *Ibeorgun*, uno de los hombres más notables y que los dule creen más cercano a ellos. Este hombre descendió a la tierra en un platillo de oro para instruirlos en las costumbres de la tradición. Lo primero que les enseñó fue la forma de dormir en hamacas porque estaban acostumbrados a dormir en pantanos y árboles; desde ese momento la

¹⁹ Fragmento del mito citado por Wassén (1933: 123-124) y tomado del *Journal de la Société des Americanistes de Paris, nouvelle série, t. XXI, 192, p. 71-105.*

hamaca comienza a adquirir otro significado, no sólo sirve para estar cómodos en la noche, sino que "(...) es el centro y corazón de la cultura (...) porque permite a los *Saglas* –Guías espirituales- transmitir la memoria colectiva del pueblo a través de las largas jornadas en el Congreso y por último es la compañera donde descansan y viajan (...) hacia la otra vida" (de León 2003:49).

Ibeorgun también les dejó los rituales que se debían realizar en las fiestas tradicionales, la forma de enterrar a los muertos, los baños medicinales y demás prácticas culturales. Además de estas pautas, él decidió con quienes debían casarse los hombres, porque antes de su llegada, los hombres-animales mantenían relaciones incestuosas; aquellos seres que no quisieron seguir sus normas huyeron hacia lugares apartados donde vivieron escondidos hasta que los españoles llegaron, esta raza fue la que descubrieron y por eso hoy en día los indígenas continúan teniendo la reputación de salvajes (Kantule 1969).

Para los dule, es posible conocer estas historias y mitos tan antiguos gracias a los *Neles* o chamanes, quienes son los únicos que pueden visitar los niveles o capas de la tierra, "*Ologannakungilele* fue el *Nele* que aprendió lo que pasó al principio del mundo" (Méndez 1989: 22). Este tipo de especialistas pueden conocer y transmitir la historia a partir de sus viajes mentales,

sin que sean atacados por nadie; pero eso, metafóricamente, también significa viajar por la historia: muchos de los elementos que aparecen en cada capa, como el oro, el río, la mujer dorada, los hombres de piedra, etc., corresponden a épocas muy antiguas e incluso originales; por ejemplo, la ciudad dorada tan profunda puede equivaler al principio donde todo "era de oro" y los hombres vivían como animales "hasta que llegó *Ibelel* a educarlos" (Morales 1993).

Esta época dorada se cierra con el control del incesto, que pertenece a un pasado no lineal, sino recurrente y dinámico que es visitado y conocido a través de los *Neles*. Para Morales (1997) y Gómez (1969), la referencia constante al oro y al espesor de los

minerales entre los dule tiene un significado seminal que se refiere a una época precultural y al comportamiento sexual de los animales.

En el reino de Dios hay belleza, las flores se convierten en animales, son de oro; sapos, águilas, culebras, diferentes tipos de culebras de mar. Dios embelleció el reino antes de que viniera la madre. El platillo volador está volando, está rondando las calles del reino de Dios, en el reino las calles son bonitas, brillantes porque son de oro (Relato del *Sagla* de *Miria Ubgigandub* 2007).

En la actualidad, la referencia al oro no es más que un camino que permite recordar a través de los *Neles* las normas que deben seguir los dule para no comportarse como los hombres-animales y desobedecer a *Baba*. Además de estas capas doradas, los *Neles* pueden visitar otras capas que son responsables de los espíritus que afectan el bienestar de las personas. Muchos *ponis* o *nías* (espíritus malignos) son causantes de las enfermedades y del desequilibrio entre el ser humano y el ecosistema. Desobedecer, cazar indiscriminadamente y otras malas conductas como no acatar ni respetar las instrucciones que dejó *Ibeorgun*, podrían estar indicando que la comunidad y los individuos se encuentran en peligro, por estar expuestos o ser susceptibles a los ataques de los espíritus malignos.

En cada capa de la madre tierra existen *ponis* que dan enfermedades, por ejemplo los que dan paludismo. En las nubes también existen estos *poni* de enfermedades. Si uno no molesta a un sitio sagrado (*kalu*), no da paludismo; en caso de desastre, se ponen bravos los *poni* porque agredimos los *kalus*” (Un *Inatuledi* citado en Casas 2003: 58)

Las enfermedades están ligadas al seguimiento de las normas sociales y culturales, en el proceso de curación el médico o chaman no pregunta por las dolencias o síntomas corporales, sino que trata de averiguar mediante el diálogo y los sueños sobre la conducta que ha tenido la persona afectada, con los animales, las plantas y en general con la selva; a través de su conversación deduce las causas y el responsable de su dolencia. Paradójicamente, el entorno es el causante de las enfermedades pero también es el que proporciona los elementos para la cura. La parafernalia utilizada en el ejemplo de la fumadera de pipa descrita con anterioridad y otros rituales para la

cura de epidemias o enfermedades incluyen la utilización de “raíces, tallos, duros, piedras, hojas, huesos de animales, bastones de madera, infusiones vegetales, balas de cañones de la época colonial, trapos rojos, plumas de diferentes colores, cuchillas, etc. Como si fuera la trastienda de muchas farmacias urbanas” (Morales 1993).

Los *Neles* o *Inatuledi* –chamanes, videntes o médicos- encuentran en la selva lo necesario para establecer de nuevo el bienestar de la comunidad o de los individuos afectados. Aunque no utilizan plantas alucinógenas para entrar en un estado de trance, pueden lograr un estado similar con los *ikarkana* o cantos terapéuticos²⁰. A través de los cantos, los sueños y el uso de *saptur*, *nisar*, *ga*, *sia* y el tabaco (jagua, achiote, ají y cacao) pueden llegar a establecer un diálogo con los *nuchus* (muñecos de palo)²¹ o espíritus de los animales buenos y de esta forma diagnosticar las causas de la enfermedad (Ver fotografía 9).

De acuerdo con la creencia kuna, existe un mundo de espíritus, el cual sirve de base y le da vida al mundo concreto de los humanos, las plantas, los animales y los objetos. En todas sus formas, los espíritus se comportan exactamente igual que un kuna real viviente. Expresan y satisfacen sus necesidades y deseos, tales como alimentación y bebida de acuerdo a la práctica kuna y al igual que todo kuna, aprecian mucho la maestría y el juego verbal (Sherzer 1992: 149)

Los *nuchus* como en el caso del *Muu ikar* (camino para el nacimiento) o *Mu-Igala* (ruta de *Muu*) tratado por Levi-Strauss (1974), son espíritus protectores y asistentes que ayudan al chaman a recuperar, mediante el canto, el “*purba*” o alma de la parturienta que ha sido arrebatado por *Muu*, “potencia responsable de la formación del feto”. La eficacia del canto no sólo obedece a la utilización de los *nuchus* en su lucha contra los malos espíritus, sino que depende casi que exclusivamente de la confianza del

²⁰ Se refieren a los textos orales que están dirigidos hacia el control mágico del mundo de los espíritus. Los *ikar wismalat* o conocedores del *ikar* son capaces de controlar los espíritus buenos para llegar a neutralizar a los espíritus del mal. Existen diferentes tipos de *ikarkana*: unos para curar y prevenir enfermedades, para aconsejar, para adquirir habilidades, aquellos cantos utilizados en los ritos de transición y otros para el control mágico (Sherzer 1992).

²¹ Estas figuras antropomorfas, son elaboradas con distintos tipo de madera lo que le otorga gran eficacia a los cantos terapéuticos.

paciente por el conocedor del *ikar* y de los efectos positivos que se pueden adquirir con la utilización de la medicina efectiva. Para Sherzer (1992: 181), Lévi-Strauss se encuentra errado en su análisis del ejemplo del *Mu-Igala*, porque considera que “el paciente entiende el lenguaje y el simbolismo del texto”, pero aclara también que “él está en lo correcto en el sentido más abstracto en cuanto a que el conocimiento general del paciente, de la naturaleza del texto y como éste trabaja, es psicológicamente efectivo”. Los especialistas de los diferentes *ikar* no sólo son reconocidos por su papel en la cura, prevención o control mágico, sino que su prestigio se debe a sus valiosas habilidades verbales y al conocimiento de las tradiciones asociadas a los diferentes *ikar*. El lenguaje figurativo y metafórico de los *irkakana* es extremadamente complejo y requiere de mucho tiempo y dedicación en el aprendizaje de este tipo de especialidad que trata con los espíritus, las fuerzas o almas de las personas, animales y cosas.



Fotografía 9. *Nuchus y sianar*
Bibiana E. 2007

Para los dule “(...) el *uaga*, el que no es indio, no comprende que todas las cosas del mundo tienen *purba* (...) Es una parte espiritual. Todo tiene alma, espíritu, *purba*. Los perros, los pericos (...) los erizos (...) las palmeras. Las canoas, las casas (...) Todo tiene *purba*. En todos ellos hay aliento de *Paba* (...)” (Leis 2003). Además del alma, tanto los animales como los dule poseen *niga* y *kurgin*, que son fuerzas o energías que están presentes en su cuerpo y son responsables de la salud. Los bebés al nacer tienen *niga* y a medida que crece su cuerpo, crece su *niga*. Una persona con *niga* débil puede ser atacada por animales salvajes si se encuentra en la selva con uno que tenga más *niga* que él; aunque es posible aumentarla a través de los baños medicinales. A diferencia del *niga*, el *kurgin* es innato y sólo algunas personas lo poseen. Esta propiedad mental o don que se refiere a la inteligencia o sabiduría, se reconoce en alguien cuando tiene una inclinación especial o es hábil para diferentes actividades, estas capacidades se alojan en una parte específica del cerebro.

Para Morales (1993), el proceso curativo consiste en un combate de los *nuchus* contra los *ponis* o *nías* responsables de la enfermedad y la muerte. Esta apreciación, difiere con Nordenskiöld (1938), al referirse a la ayuda que recibe el *Nele* no sólo de los *nuchus* sino de un sombrero (*kurgin*) que sirve para cubrir y atrapar a los *ponis*. Estos espíritus son innumerables, hay uno diferente para una enfermedad específica, están en todas partes, en el sol, en la luna, debajo del agua, en las capas de la tierra. Aunque algunos tienen nombres de animales no quiere decir que tengan su forma. Existen otros espíritus malos que son llamados *nías*, a diferencia de los *ponis* estos tienen forma de seres humanos. Los *nuchus* informan al *Nele* sobre los *nías* o diablos que visitan las comunidades.

Los *ponis* y los *nías* habitan lugares llamados *kalus*, los dule creen que estos lugares mitológicos e invisibles para la gente del común están ubicados en lugares específicos de la tierra. Sus características y significados tienen diferentes variantes pero para muchos, en estos *kalus* habitan animales, plantas, fuerzas naturales y espíritus

malignos que permiten un equilibrio entre la tierra, la vida y la conducta humana. La descripción de las características de los diferentes *kalus* es posible por los viajes que han realizado los *Neles* a estos lugares, ellos son los únicos que pueden visitarlos. Hay *Kalus* en los que existen grandes edificios con oficinas donde trabajan los empleados de Dios, en otros se realiza la creación de la vida humana. Los *kalus* donde se controlan los animales, las plantas, el agua, el viento, son utilizados como instrumentos de castigo o recompensa por el buen o mal comportamiento de las personas. Y en el último tipo de *kalu*, están calificados los espíritus malignos donde viven los *ponis*, *nías* y diablos (Herrera 1974).

Para el dule, el mundo está conformado por el ser humano, los seres vivos, los espíritus y sus dioses. El ser humano es visto como una unidad que es física y espiritual, la alteración en algunos de estos niveles conduce a la enfermedad, pero depende también de la influencia que pueden ejercer las energías y espíritus que habitan su mundo (Casas 2003). Entre los dule, el principio animado que dota de espíritu y alma a todos los seres vivos y espíritus, permite que a través del consumo de animales y plantas y de su relación salud-enfermedad se puedan trascender los límites entre lo material y espiritual. Su buen comportamiento y el desarrollo de las prácticas tradicionales representan la perpetuación de la identidad étnica.

Ibeler fue amante de la naturaleza. Hasta a los insectos más pequeños como a las candelillas, a los alacranes, a las arañas y a las víboras, les tenía cariño. No podía ver ramitas flotar, las recogía y las colocaba en un lugar donde podían crecer (Guerrero 1999:16).

Nabguana es concebida como un lugar terrestre, pero también es un espacio cultural y espiritual. La creación de la tierra y algunos mitos son un referente esencial para el entendimiento de la relación que el dule tiene con su entorno y de las transformaciones o reappropriaciones que maneja en sus conversaciones y discursos. Su explicación del mundo y de las cosas que suceden en él, son reflexiones acerca de la experiencia personal y colectiva que desarrollan a través de su lengua y de su práctica

cotidiana. La referencia a los héroes culturales y épocas pasadas son el legado histórico-cultural que permite establecer normas y reglas de comportamiento que diferencian al ser humano de los animales. Además estas continuas remembranzas son un medio con el cual controlan el acceso a los animales, las plantas y en general a todo lo que habita en la tierra, también sirven para establecer las prácticas tradicionales de conservación.

En síntesis, he mencionado a partir de diversos estudios realizados y mi experiencia etnográfica, que una de las bases de su utilización de los recursos del medio, las clasificaciones botánicas y zoológicas, se encuentran en algunos criterios fundamentales como son, la idea que *Nabguana* es un continuum, y en una percepción de relaciones de semejanza entre las diferentes formas de vida donde las separaciones occidentales naturaleza-cultura no son válidas en este imaginario. La clasificación botánica y zoológica y la utilización de los recursos del medio entre los dule se hacen en relación con una dimensión material y otra simbólica-sobrenatural. Ahora me centraré en el lugar que ocupan los animales en la cultura dule.

Animales para comer, animales para sanar

CUATRO

El ser humano vive de hecho en un mundo material pero debe de hacerlo dentro de un sistema de significados contruidos por él mismo que son de carácter simbólico
Marshal Sahlins

Es importante resaltar el papel que se le ha transferido a *Nabguana* y cómo ésta ha sido un fundamento para la existencia de los dule. Tradicionalmente los dule han compartido con los animales ciertas características físicas, según la historia dule, en un momento de la creación, los animales se diferenciaron de los seres humanos y fueron condenados a servirlos. *Baba* los hizo parte de las posibilidades para alimentar y curar. Bajo esta perspectiva animista, “es posible interpretar la tradición oral kuna según la cual los humanos recibieron la tierra para subsistir y reproducirse” (Martínez 2007: 262). A través de la observación de las distintas prácticas de subsistencia en la cacería y en la pesca, se pretende describir las distintas formas de interacción entre los dule y la fauna. A continuación se realiza un análisis de las representaciones simbólicas de los “espíritus animales” que intervienen en la mediación entre el ser humano, la tierra y otros posibles mundos.

EL TRABAJO Y LA SUBSISTENCIA. Medios que preservan la identidad.

La tierra no es sólo un referente en su cosmología y en la explicación del mundo; ella permite que el dule pueda adquirir el alimento y los materiales para poder vivir en su entorno, a través de las diferentes estrategias de subsistencia como: la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca, la recolección de materiales para la construcción de casas, botes y los objetos necesarios para la comodidad de la vida en la selva, el río y el mar y la utilización de las plantas para la medicina tradicional.

Como lo indica Gómez (1969: 85): “El trabajo es uno de los vínculos más importantes que unen al hombre con la naturaleza. Del trabajo depende el disfrute de los bienes terrenales y de las delicias del paraíso”. Los dule, como las distintas poblaciones humanas han construido como estrategia adaptativa sistemas complejos de subsistencia, mediante los cuales han dado respuesta a la satisfacción de sus necesidades tales como reproducirse, ejercer un control social, comunicarse, defenderse, transmitir conocimiento. Sin la energía que proporciona el alimento no podrían llevarse a cabo estas actividades. La forma como se obtiene, se produce y se transforma, nos indicaría aspectos culturales como las dimensiones de la comunidad, la permanencia en un lugar, el tipo de economía, el grado de desigualdad, el tipo de sistema político e incluso sus estilos artísticos, sus creencias y las prácticas religiosas (Ember y Ember, 2004).

Tradicionalmente la base económica de la cultura dule en *Gangandi* es esencialmente cazadora y agricultora. Para los dule, el trabajo es necesario, obligatorio y está fundamentalmente destinado a producir para la subsistencia, para abastecer alimentos durante las ceremonias religiosas y para utilizar el excedente en regalos e intercambios entre familiares, vecinos y amigos. Esto implica que el dule trabaja constantemente y lo hace con agrado porque encuentra que con sus actitudes logra ser merecedor de la felicidad eterna. Para ellos una persona perezosa es considerada

una ingrata con el Creador, y aquél que no trabaje es un desagradecido con el inmenso regalo del universo que ha recibido.

Ellos consideran la cacería, la pesca y los oficios agrícolas como fundamento de la existencia y justificación de la misma; otras actividades como manufacturar canoas y tejer cestos tienen una estrecha relación utilitaria y conceptual para contribuir a tener una vida, grata y hacer méritos para lograr buenas experiencias luego de la muerte (Morales 1993: 178).

Las personas permanecen muy activas todo el día, por eso es importante permanecer sano, el bienestar se concibe entonces como un equilibrio entre el ser humano, la tierra y la sociedad.

Dige: Sembrar

A partir del mes de febrero y marzo los hombres se reúnen para buscar el *nainu* (finca o parcela agrícola) más apropiado, donde comienzan por abrir la vegetación y talar los árboles, para luego quemar las áreas donde piensan sembrar. Aproximadamente a los 15 días siguientes queman y se empieza a cultivar en abril –la época más lluviosa-. De estos cultivos se obtiene *oba* (maíz), *mama* (yuca), el ñame, *masi* (plátanos), *oros* (arroz), cacao, *caya* (caña), *nalup* (pixbae o chontaduro), aunque es posible encontrar zapallo, fríjol y otros productos entre estos cultivos, estos no representan ni generan las mismas expectativas respecto de la alimentación o el intercambio como los productos principales y se cultivan con el fin de obtener diversidad de alimentos y de controlar las plagas. Cabe resaltar y considerar, que aunque el plátano, el cacao y la caña de azúcar, son “dos de las especies más importantes en la vida cotidiana y ritual” entre los dule, estas “no son originarias del Nuevo Mundo y, aunque el cacao sí es americano, no llegó a Kuna Yala hasta el siglo XVIII (Martínez 2007: 182). Muchos dule suponen que como estos alimentos han sido consumidos desde hace mucho tiempo, resultan ser originales y “tradicionales”, como lo suscita el relato mitológico del *Pālu-ũāla*: “y comenzó a caerse... y los animales corrieron a robar la yuca, plátanos,

bananas, aguacates, mangos, caña, zapallo, otoo, camote y todas las demás plantas” (Archiból 1989: 69). Sin embargo, en la actualidad algunos de los productos se cultivan muy poco y otros están siendo reemplazados en la preparación de las bebidas tradicionales.

A diferencia de otros tipos de agricultura que dejan las tierras en descanso, los *dule* durante estos periodos cultivan frutas, plantas medicinales y árboles que les sirven como materiales para la construcción de sus casas. Estos lugares y algunos frutales sembrados alrededor de la comunidad, atraen animales silvestres que son aprovechados en la cacería. El *nainu* a diferencia de los cultivos, es “una reproducción del bosque en el que se cultivan alimentos para el consumo doméstico” (Martínez 2007: 173).

Eventualmente, las mujeres se encargan de transportar los productos desde las fincas hasta sus casas y allí se encargan de prepararlos. En la cacería, el hombre es quien sale de faena y de regreso deja la presa cerca del río o afuera de la casa para que las mujeres se encarguen de limpiar, ahumar y cocinar los animales. Mientras los hombres van al bosque a sembrar, recoger los alimentos o para cazar, las mujeres se dedican a las tareas del hogar, a cuidar los niños y a fabricar las molas. Los niños y los más jóvenes asisten a la escuela en la mañana y de regreso muchos se quedan en sus casas o salen con sus amigos a divertirse o a practicar la cacería y la pesca con sus caucheras (horquetas) cerca del el río, o en los lugares próximos a la comunidad.

Ibmar dorgan makke: Cazando animales

La consecución de la carne es un tema muy importante y genera muchas expectativas. Por lo general en los saludos se pregunta si se ha comido carne y qué tipo de carne se ha consumido, si la respuesta es negativa se dialoga sobre la intención de salir de cacería lo que implica una preparación. Si la persona no tiene dinero suficiente para

comprar los cartuchos para la escopeta, utiliza diferentes técnicas o estrategias como perros para la cacería de iguanas, además de machetes, arpones y trampas. Para utilizarlas necesita tener experiencia y un amplio conocimiento de los animales para determinar en qué momento utilizar qué técnica.

Sobre la sustitución de algunas herramientas de cacería, Prestan (1986: 17), plantea que "(...)después de que los kunas tuvieron contacto con los blancos, sus técnicas de caza, especialmente las trampas, el arco y la flecha, desaparecieron totalmente y las sustituyeron con armas de fuego". Igualmente, como considera Martínez (2007: 192) y otros autores, es posible pensar que el sedentarismo como la introducción de nuevas herramientas para la cacería, fueron un factor que generaron una "presión excesiva sobre el área, disminuyendo así la población de animales de caza". Sin embargo, muchas de las especies que son aptas para el consumo, no son cazadas debido a la concepción sobre algunos tabúes.

La cacería es una actividad solitaria, en ocasiones cuando se debe conseguir carne para una fiesta se organizan grupos de hombres para cazar, los cazadores se dividen en dos grupos, los jóvenes entre 13-17 años y los adultos que se encuentran en un rango de edad entre los 18 y 54 años. Las salidas se realizan durante el día y si se pretende perseguir un animal grande, como el caso de un tapir o un venado, la jornada puede durar aproximadamente 5 horas, incluso si el animal no es cazado en una oportunidad, es posible que el hombre regrese nuevamente al día siguiente al lugar donde vio las últimas huellas.

En la actualidad, la mayoría de cazadores en *Gangandi* siguen utilizando los métodos descritos por Ventocilla durante su trabajo de campo (1992). Dependiendo del animal y de la situación, los dule emplean diferentes métodos y técnicas con la ayuda de la escopeta y los perros. Es más común en las comunidades continentales la utilización de la caza por espera o *ayla* (piso). Para este método, el cazador construye una especie

de asiento rudimentario o “aguantador”, que eleva a cierta altura sobre el suelo y que ubica en lugares donde se encuentran diferentes árboles frutales. Después de estudiar el comportamiento del animal, el cazador descansa con su escopeta sobre la construcción a la espera de su presa, es posible que con anterioridad organice un “comedero” de naranjas o yucas cerca del *ayla* para atraer rápidamente el animal.

Entre los demás métodos utilizados se encuentran aquellos en los que es indispensable la escopeta, entre estos se utiliza el denominado: “caminando con escopeta”, donde el cazador decide en algún momento tomar su escopeta y salir a caminar con ella por algún sendero conocido con el fin de buscar un animal, este hombre jamás indicará a su familia o vecinos que saldrá de cacería porque esto podría ocasionare mala suerte. “Trabajando con escopeta” es un método similar, donde el cazador se desplaza a su *nainu* o parcela agrícola con la escopeta, ya sea a recoger los productos, a limpiar su terreno o por otra labor agrícola, el cazador carga su arma que será efectiva para lograr el éxito en la cacería.

Aunque la escopeta es una herramienta ideal para lograr una buena salida y es el equipo más popular en *Gangandi*, los cazadores más experimentados dicen: “la escopeta no hace al cazador”, muchos aseguran que aunque ahora es necesaria esta herramienta para lograr cazar animales grandes, la experiencia es el arma más importante. Muchos de estos cazadores opinaban que utilizan las escopetas porque “ahora los animales tienen miedo y por eso se fueron o hay mucha gente y nos es fácil atraparlos, además la gente tiene miedo de enfrentarlos, por eso las escopetas” (Entrevista Dionisio Díaz, 2007). Sin embargo, los dule se valen de otros métodos o estrategias para capturar animales; es usual en la cacería de iguanas y otros animales, la utilización de perros, arpones y machetes

A diferencia de la cacería, en *Gangandi* la pesca no representa un alto porcentaje de proteína consumida, como sucede en las comunidades de las islas. Esta actividad es

realizada por hombres y mujeres de diferentes edades. En el río los niños y mujeres pueden atrapar sardinas y diferentes mariscos, pero son los jóvenes los que atrapan los peces más grandes que se encuentran en las aéreas más profundas de los ríos o de las lagunas. Los métodos para la pesca pueden estar clasificados de acuerdo con las herramientas que se utilizan, entre ellas el arpón, las redes, el anzuelo, las botellas, los machetes y en algunas oportunidades se llegan a capturar peces con las manos en aquellos lugares poco profundos o donde se ha estancado el agua a causa de las inundaciones. No existe un horario definido para realizar esta actividad, aunque puede tomarse una parte de la mañana o de la tarde. En algunas ocasiones pudimos comer pescados de mar que trajeron como regalos e intercambios entre familiares de las islas. A veces algunos hombres traen pescados para vender, se pueden conseguir desde por \$1.50 hasta \$2 dolares cada pescado. Si se compran más de 4 pescados, es posible que se ahúmen para tener una reserva en tiempos de lluvia o de escasez de animales silvestres. Lo mismo sucede con los animales grandes, su carne es preservada para ser utilizada en una eventual fiesta. Sucedió una vez con la carne de un puerco de monte que había sido guardada por lo menos 15 días antes de ser utilizada en la comida del entierro de una anciana.

La agricultura de subsistencia y la cacería están bastante relacionadas, casi que los métodos para conseguir proteína animal dependen de los *nainus* o fincas, porque también son lugares que frecuentan los animales para comer. Mientras caminan hacia sus sitios de trabajo agrícola, los dule deben transitar por “diferentes biotipos –la ribera de los ríos, fincas “abandonadas”, selvas primarias-” (Ventocilla, 1992: 111) donde pueden encontrarse diferentes especies de animales y de plantas.

El camino hacia un *nainu* o una salida de caza son espacios que usualmente sirven como medio de aprendizaje entre los dule, a través de estos recorridos es posible escuchar el canto que emiten algunas aves indicando que un animal grande podría estar cerca y tal vez, unos metros más adelante encontrarse la hoja que sirve para

eliminar el olor del cazador; quizá también se pueda observar la hoja y el árbol que retienen la sangre de las heridas y una rama que se mastica para que la sangre se ponga amarga y los animales no puedan identificar al cazador. Uno puede escuchar en muchos casos a la gente adulta diciendo “la selva es como la escuela que nos enseña a vivir en ella” (Juanita, comunicación personal 2008). Para los dule, cada ser que habita en ella tiene una función, un nombre y entre ellos conforman una red de relaciones.

Además de este tipo de relación con los animales y las plantas, el dule resignifica el entorno y lo que pertenece a la tierra de diferentes maneras. Al regresar al pueblo después de una jornada de trabajo agrícola vimos que al lado del camino habían dos ramas en forma de cruz que estaban incrustadas en la tierra, esto significaba que en ese lugar se habían matado dos culebras y por eso estaba representado por las cruces. Para los dule, las culebras son el diablo y muchos creen que la persona que logre matarlas recibirá un bien en el cielo, “si por ejemplo un indígena captura una culebra venenosa y la mata, se piensa que está haciendo méritos para lograr un ferrocarril en el cielo”, lo mismo sucede con las mariposas, “si reconoce fácilmente durante el vuelo a las mariposas que tienen un diseño particular en sus alas, va a disfrutar de muchas mancornas de oro después de su muerte” (Morales, 1993: 179-180). La rama con la cual se hace la cruz se llama *ibar* (ver fotografía 10) y sirve también como brújula cuando un cazador se encuentra perdido en el bosque siguiendo un animal, por lo general, se toma un pedazo de la rama y se dobla de una forma específica, al lanzarse al aire ésta emite un zumbido y se dirige hacia la dirección donde se encuentra la casa, se sigue la rama y donde ésta ha caído se lanza nuevamente, si el cazador reconoce hacia qué dirección se dirigió es posible que pueda regresar a la casa.



Fotografía 10. Cruz con *ibar*
Bibiana E. 2007

Aunque muchos dule reconocen que las huellas, los diferentes cantos y medicinas les permiten tener éxito en su cacería, son pocos los que los practican hoy en día. Tradicionalmente, en la noche anterior a la salida para cazar, se solía cantar la canción del gallinazo o bañarse con *bisep*, una especie de albahaca dulce y olorosa, que según la explicación de la picto-escritura sobre el texto mágico "*Bisep igal*", la hierba le permite atraer la presa al cazador "(...) con los animales con quienes desea hacer el amor". Para Nordenskiöld, la explicación práctica es evidente porque el olor de la planta elimina el olor del cuerpo humano, lo que hace más fácil acercarse al animal sin que éste se dé cuenta y por lo tanto facilitar la caza. La canción "*Bisep igal*" y la picto-escritura de la misma (Ver ilustración 3), y del encantamiento "*Treating of Origin of bisep*", hacen una referencia constante al cordón umbilical y a los diferentes colores de la menstruación (o *purbas*) de *Olotilisop* (*Nana*, la primera mujer). Dentro de la cosmología dule, estas menciones indican un origen común entre los animales, las plantas y los seres humanos, que de acuerdo a estos conceptos de origen, están

conformados por una parte masculina y otra femenina (Nordenskiöld, 1938: 384-385).

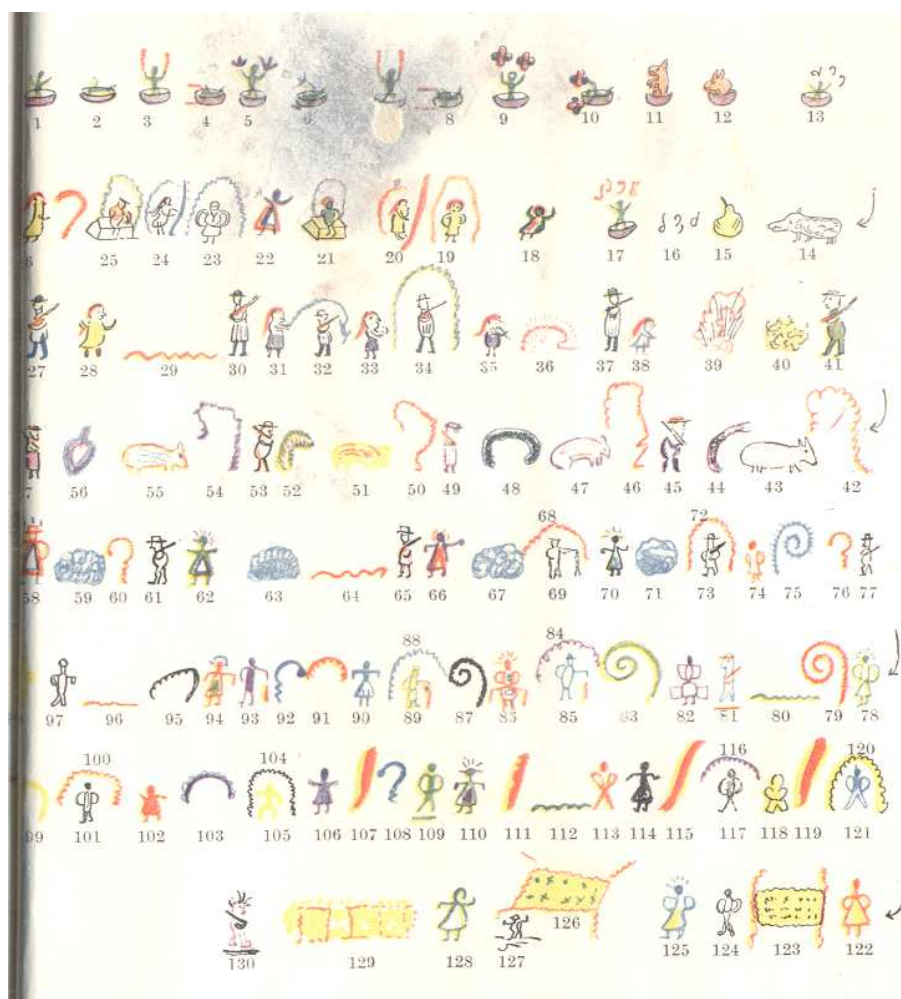


Ilustración3. Picto-escritura de la Canción "Bisep Igal"
Nordenskiöld, 1938: Anexo. Plate XI

Según el texto de la canción "Bisep Igal", la planta que se encuentra en diferentes cajas de oro, se mueve de varias maneras y va generando ruidos y sonidos para llamar la atención del animal al cual se quiere cazar y en respuesta, el animal genera un fuerte ruido. Surge la forma masculina y femenina de la planta y la parte que hace referencia al nacimiento de la misma por el cordón umbilical. Luego aparece el hombre (cazador) que comienza a tirar del cordón umbilical, a través de este hilo se le otorga al hombre

el olor de la planta en la cual se ha bañado. El cazador se encuentra con su arma mientras el olor se dirige hacia el animal y al lograr el objetivo principal, este desaparece del hombre. Para que sea efectiva la canción y el conjuro o encantamiento, el hombre debe pensar o decir (no cantar) el encantamiento y luego debe cantar la canción a medida que se está bañando en la planta (Nordenskiöld, 1938: 612-619).

Aunque en *Gangandi* no se recurra a esta planta para salir de cacería, muchos hombres reconocen que la medicina les beneficiaría mucho más. Sin embargo, los cazadores se valen de otros métodos que ellos mismos pueden utilizar en sus salidas, para ello tienen presente hacia qué lugar se dirige el viento para que el olor no llegue al animal y en la selva pueden utilizar las hojas de la planta de “alcohol” -que es muy similar al *bayrum*²²- para untarse en el cuerpo evitando que el animal huelga al cazador cuando se esté acercando. Pero Dionisio, uno de los cazadores más viejos salía de caza sin la necesidad de los baños medicinales:

Salía así, sin saber nada pue, a buscar al monte, como macho monte hay que buscar las huellas, venado y saíno no. Hay que estar, hay que cuidar, hay que estar, si tú ves una mata de *pixba* [chontaduro], cayendo, esa es la comedera. Hay medicina sí, ya no practican, si funciona, yo no sé porque lo dejan, no sé de qué manera, antes se bañaban, es mejor practicarlo (...) pero como la gente es mala a veces no quiere que le vaya bien y por eso me dieron mala suerte, luego compre una escopeta”(Entrevista Dionisio Díaz, 2008).

Muchos cazadores en la actualidad no practican la medicina porque esto requiere una preparación previa junto al *Nele*, quien sabe cómo deben proceder los cazadores y conoce las restricciones sobre ciertos animales. La importancia de dialogar con los *Neles* está en que ellos son los únicos que pueden establecer “relaciones con los dueños de los animales (...) y a través de sus continuos diálogos y del conocimiento de

²² De las hojas del *bayrum* o malagueta se obtienen unos aceites esenciales, muy aromáticos. Durante el siglo XX fue empleada como loción para después de afeitarse. Aunque en la actualidad su uso es menos frecuente, generalmente se puede comprar en cualquier supermercado de la ciudad de Panamá o en las tiendas de los chinos en las provincias. En Colombia es muy similar al menticol.

cada especie consiguen (...) el favor de estos [logrando] mayor éxito en la cacería” (Gómez, 1969: 94).

Existen otro tipo de cantos para la cacería, que aunque no del tipo de encantamientos mágicos, permiten darle cierto toque fantástico a las faenas de los cazadores para que puedan tener éxito en sus salidas. Aunque el perro no tiene un puesto privilegiado entre los dule, ocupa un papel importante porque sus atributos físicos como la velocidad, la valentía y osadía permiten ayudar al cazador en sus actividades. En el texto de Gómez (1969), la canción del perro “*ácu Kámmu*”, relata un diálogo entre dos cazadores, en donde uno de ellos enuncia las cualidades del perro y cuenta sobre el momento de la captura del animal y el orgullo del perro por su tarea cumplida. Existen más composiciones musicales entre las que se destacan aquellas dedicadas a los animales veloces, malignos, astutos, agresivos; todos estos atributos han sido reforzados por la mitología y por la tradición de los cuentos, que son determinantes en las actitudes hacia los animales.

Entre varios cazadores se establecen cantos competitivos mientras se persiguen los animales para cazarlos con sus respectivos perros, en el diálogo que se realiza entre el perro y la presa terminan en una tregua debido a la intervención del dueño de la especie perseguida. La función de estos cantos de caza es permitir al cazador entrar al mundo de los animales, lo que podría significar que el cazador pide permiso a los animales que desea cazar. Tanto los cantos como el diálogo y posterior trato con el *Nele* permiten el éxito y una buena salida de caza. Recordemos que estos chamanes son las únicas personas que pueden acceder a los *kalus* donde habitan los animales y dialogar con ellos para pedir permiso y determinar las maneras de actuar en las salidas de cacería. Aunque los dule no utilizan ningún tipo de alucinógeno, a través de este tipo de cantos pueden entrar en verdaderos trances, esto se debe a prolongadas y repetitivas sesiones donde el *Nele* relata los mitos de origen hasta llegar a la historia particular del animal con quien se necesita dialogar: “estos cantos que en verdad son

piezas literarias, tienen una coherencia interna definida y guardan un orden lógico” (Morales 1993).

***Nosotros y los animales somos muy similares*²³: Concepciones sobre los animales**

Los dule creen que los seres humanos y los animales tienen una misma esencia pues “originalmente todos los animales fueron hombres” (Pérez en Nordenskiöld, 1938: 338). Según la tradición oral, en un pasado los seres humanos y los animales eran iguales, pero por su mal comportamiento fueron castigados y por ello hoy en día los animales tienen un carácter diferente al de los humanos y aunque no todos, muchos de ellos han sido enviados por Dios como alimento y medicina para los seres humanos, “los árboles dan frutos para alimentar a los animales que existen. No en vano los árboles dan frutos. Si los árboles no produjeran ya no existirían saínos, puercos de monte, aves” (Guerrero 1999: 16). Cada especie tienen la misión de alimentar en una cadena a las especies que son útiles al hombre, pero existen otras especies que no pueden ser consumidas porque los dule continúan creyendo que antes fueron seres humanos. Sin embargo, la influencia de los misioneros y de las actuales iglesias evangélicas y mormonas ponen en evidencia una división clara entre seres humanos y animales como ocurre en occidente.

Muy similar al relato del árbol de *Pālu-ūāla*, la historia que relata Valdez (1989) sobre *Twiren* (Héroe mítico), describe cómo vivían los hombres y los hombres-animales antes de la llegada de *Ibeorgun* a la tierra. Ya que estos hombres-animales excedían en número a los hombres, atemorizaban a la comunidad y los tenían sometidos a toda clase de abusos, les robaban las mujeres más bellas y tenían la costumbre de colgar a la gente de postes, colgarles la cabeza y darle la sangre a sus hijos. Un día un hombre de la comunidad temeroso de que le robaran a su nieta, huyó con ella y con su esposa a un lugar muy apartado; como aquel sitio era tan seguro, los abuelos salían a realizar

²³ (Pérez en Nordenskiöld, 1938: 338).

sus labores diarias al monte y dejaban a la niña sola en casa. Ellos no sabían que un hombre muy apuesto se le aparecía en varias oportunidades y le regalaba una flor y una semilla, la nieta resultó en embarazo y nunca contó quién era el responsable; lo cierto es que ese hijo creció rápidamente y se convirtió en un joven guapo y fuerte llamado *Twiren*. Los abuelos le contaron la historia de los hombres-animales que habían dejado atrás y este les respondió que él había sido enviado por su padre para limpiar de hombres-animales toda la región. Un día en una batalla logró con su arco y flecha partir en dos al jefe de los hombres-animales que era un diablo. Desde ese momento los demás hombres-animales huyeron hacia el interior de Panamá, Bogotá y el Darién.

Para Víctor Díaz “la calumnia, la mentira, la avaricia y esos vicios que existen hoy en día fueron motivos para que Dios condenara a los hombres-animales a ser animales por toda su vida”, además considera, que los salvajes o no civilizados son los animales y aquellas personas que no se comportan como manda la Ley.

(...) que ya la gente está civilizada, que ahora no hay respeto, en la misma casa del Congreso la gente se peda, los hombres tocan los genitales del otro, en la comunidad existen *omegid* [homosexuales], las drogas, el bochinche, parecen animales (Víctor, comunicación personal 2008).

Los dule que no comparten algunas de las ideas que han promovido las distintas órdenes religiosas o misiones que han existido en la Comarca, continúan creyendo que algunos animales ha sido entregados para el beneficio de los seres humanos y todas las crueldades ejercidas sobre ellos son castigadas en el cielo. Aunque algunos elementos del cristianismo han sido incorporados al contexto indígena, este no logra reemplazar las funciones y fuerzas de la religión tradicional, ya que ésta corresponde a los modelos y necesidades de la población indígena. Muchos abuelos siguen imaginando el cielo dule, como un lugar de cacería, un teatro y circo donde trabajan hombres y animales; un lugar donde Dios recompensa con animales el buen

comportamiento de los seres humanos en la tierra, si en la tierra una persona no sabe cazar en el cielo debe comprar los animales.

Dios le da una casa de oro, 100 puercos, 100 venados, 100 pavas de monte, 100 saños, 100 machos de monte y 100 conejos (...) En el cielo hay teatros, donde trabajan mujeres y circos donde hay hombres que luchan con los tigres, y pájaros que hacen pruebas y trabajos diversos (...) En el cielo los monos aulladores se dedican a vender frutas, como los hombres blancos (...) (Relato de un indio a Henry Wassen, citado en Cardenal 1963).

Una versión similar, la plantea Morales al citar un testimonio de Agustín Ferrari (1993: 182): “Cuando están en tierra los indios acostumbran matar un pajarito que silba como el macho de monte, y así si no pueden matar un macho de monte en el cielo Dios les da siempre 100 machos de monte”. Los animales son de vital importancia en la dieta de los dule, la escasez o abundancia se debe a que los “dueños” de cada especie de los animales determinan cuándo deben y no dejar salir a los animales de los *kalus* o recintos de reserva. Por el cumplimiento estricto de las pautas de conducta de los seres humanos, Dios ordena a los “dueños” cuando deben reproducirse las especies y cuántos de cada una deben salir para ser cazados. La función de los *kalus* es la de regular a *Nabguana*, la conducta y la vida humana; aunque existen uno para cada especie como mamíferos, reptiles, pájaros, e insectos, hay uno específico para los peces, quizás se deba a que son la fuente más importante de alimento para los dule (Herrera y Cardalle 1974:208).

Como se indicó anteriormente, los seres humanos, los animales y las plantas comparten un principio animado: el *purba* o alma. Este principio dota de vida al universo: es la potencia, la esencia que distingue a un ser vivo de otro. Según Morales (1993: 179): “los armadillos (*Dasyus novemcinctus*) son capaces de abrir huecos en la tierra y ocultar en ellos la cabeza, debido a las seis *purbas* que les dan la energía suficiente para el efecto”. Por eso los dule dicen que no deben comer armadillo, porque cuando la persona muere, el armadillo es capaz de escavar la tumba y desenterrar al muerto (Conversación con Juanita 2008). Lo mismo sucede con las

hormigas, si en vida la persona realiza una corona²⁴ con las flores del árbol *Dilla* o palo santo, debe seguir haciéndolo porque si no se continúa con la tradición, las hormigas se comerían el cuerpo.



Fotografía 11. Mandíbulas de animales.
Bibiana E. 2007

Los animales más grandes poseen más *purbas* que los pequeños. A través de la caza, la preparación y la alimentación es posible adquirir el *purba* del animal, por eso los abuelos tienen muchos más *purbas* que los jóvenes y por esta razón son más respetados. Es normal encontrar fuera de la casa de un cazador muy experimentado varios cráneos de los animales que ha capturado (ver fotografía 11). Esto significa que las *purbas* son una fuerte motivación que permite continuar con las actividades consagradas como valiosas, es decir, ellas representan un elemento que establece todo un proceso de racionalización del trabajo tradicional: “las *purbas* de los animales que se capturen para comer, las de las plantas cosechadas o (...) de las palmas usadas para cestería, construir viviendas o canoas (...) se van a abonársele a quienes hayan hecho la respectiva acción productiva” (Morales 1993: 179).

²⁴ Este tipo de coronas simbolizan sabiduría y son hechas para los niños.

No podemos asegurar que la diversidad de especies de animales y plantas ha determinado en alguna manera la forma de relacionarse y adaptarse con ellos. Es indiscutible que los dule reconocen la mayoría de animales que existen en su medio y les asignan a cada uno de ellos un nombre. Dado que se trata de espíritus, los animales también se pueden clasificar de varias formas, pero la más común se realiza según sus características de comportamiento. Existen los veloces, los malignos (aquellos que no se consumen y no pueden matarse porque podrían traer enfermedades), los astutos, los malos, los agresivos, los buenos, los bellos. Estas mismas características son usadas en eufemismos cuando se trata de comparar el comportamiento de los seres humanos con el de los animales. Existen palabras para nombrar animales y plantas de día y de noche, como es el caso del conejo pintado, de noche es *sule* y de día *napanono* “cabeza de tierra”. También son empleados para referirse a los tabú, la magia y la curación. Según Sherzer (1970), en el lenguaje diario y para momentos especiales en la vida de los dule son utilizados los eufemismos, tal es el caso de llamar a los bebés *coe* (venado) y durante el embarazo se puede decir *nus yoles* (un gusano introducido), o *ipyá kummas* (el ojo quemado) y *sakkan pichisa* (el ala rota). Es normal llamar a los dule por el nombre de los animales, *Suggu* (Pez sierra) una persona muy veloz, *Bansus* (colibrí) un hombre muy enamorado, *kelu* (jack un pez del Caribe) para un comerciante albino. Muchas veces estos apodosos son utilizados en juegos de palabras o como entretenimiento en los cuentos.

Las explicaciones de los diferentes nombres Kunas, su estructura, significado y función, nos lleva al corazón de las políticas, de la medicina y la cura, de la retórica, de la poesía y del humor Kuna (Sherzer 1985: 355).

Aunque los nombres de los dule que proviene de los animales nos son usados coloquialmente, existen otros que se utilizan para referirse a los héroes culturales. En la actualidad muchos dule continúan utilizando sus nombres tradicionales como; *Olonidibippi*, *Iguabigigili*, *Iguaebidigidña*, *Inagangigil*, no existen en una misma comunidad dos personas que tengan el mismo nombre, sin embargo, seguramente muchos no podrán responder por el significado de su nombre. “(...) Si el nombre de

una persona es *ololikingina*, significa tapir *-alikin*, es la parte de la palabra que significa tapir- pero no quiere decir de ninguna manera que la persona está de alguna forma conectado con los tapires, aunque tampoco el nombre le impida matar un tapir o comer la carne” (Nordenskiöld, 1938: 383-384). Debido a la llegada de los diferentes misioneros y posteriormente por la presencia de la educación occidental y de los partidos políticos, los dule comenzaron a cambiar sus nombres y adquirir apellidos, por eso “no sería curioso encontrarse con un dule que lleve el apellido y nombre de un presidente estadounidense o de un general panameño registrado en la historia oficial” (Blas, comunicación personal 2007).

ANIMALES PARA COMER

Los animales para comer están mediados por métodos, técnicas de cacería y una cuidadosa preparación que merecen ser destacadas. En lo que sigue abordaremos algunas de ellas.

La Cacería de Ari o Iguana (*Iguana iguana*)

Durante el recorrido por el río *Gangandi* para llegar a la comunidad, Víctor y su hijo señalaron varias iguanas. Llevaban consigo una escopeta, observaban detenidamente la copa de los árboles y entre ellos, me mostraron una iguana. Esto resulta difícil sin conocer el lugar y sin saber cómo reconocer las referencias para distinguir un árbol entre tantos. La parte más complicada después de saber cuál era el árbol que me indicaban, resultó saber en qué lugar estaba camuflada la iguana; entre varias ramas delgadas logré divisar una. Apagaron el motor y remararon hasta la orilla del río, bajaron los perros para que ayudaran a perseguir la presa y sin vacilar le dispararon. Víctor y su hijo descendieron rápidamente del cayuco para atraparla cuando cayó al

suelo. Durante este viaje lograron cazar cuatro iguanas, sin embargo, otras se les escaparon porque no les dispararon a la cabeza. En una oportunidad dispararon cerca de mí oído, y me dejaron medio sorda por un buen rato, Víctor miraba mi rostro y sonreía. Después de traer la iguana le dan varios golpes en la cabeza para que no se escape del cayuco. Víctor dice que las iguanas son muy inteligentes porque esconden la cabeza cuando se acercan los cazadores, si se les dispara en otra parte del cuerpo, ellas pueden escapar fácilmente.



Dibujo 5. Jair cazando iguanas
Diario de campo 2007

Las iguanas permanecen durante el día entre las ramas altas de los árboles, si se ven amenazadas escapan hacia la vegetación o saltan al río; aunque no es un animal muy agresivo puede defenderse con el movimiento de la cola, mordiscos y sus fuertes uñas.

Este animal se apareja cada año. A partir de octubre se las observa muy inquietas entre las copas de los árboles, defendiendo sus territorios. Febrero es considerado el mes de la iguana (*arini*), durante una mañana es posible que se capturen alrededor de 50 iguanas, las más apetecidas durante este periodo son las hembras embarazadas. No sólo se cazan para satisfacer las necesidades de la familia del cazador, es posible comprar un macho por \$1.50 US, al encontrar en esta actividad una entrada de dinero, se ocasiona el aumento en la demanda y la presión sobre esta especie. Muchas personas cuentan que antes se podían observar más iguanas y que estas incluso llegaban hasta las casas, pero con el tiempo han disminuido y se hace más difícil cazarlas. Aunque el Congreso General Kuna y el Congreso Local han prohibido cazar iguanas embarazadas y pequeñas, esta norma es poco respetada porque sus huevos son muy apetecidos. Usualmente la iguana y los huevos se consumen de la misma manera que el resto de carnes, pescados y mariscos: se sancochan y se acompañan con *dulemasi*; el resto de carne es ahumada para consumirse después. Por lo general, los huevos son destinados para la dieta de los niños.

La iguana es un animal muy importante en la vida de los dule, está presente en las leyendas, en las *molos*, en las fábulas y en los cantos que recita el *gandur* en la ceremonia de la *inna suid*. (Ventocilla, 1999: 69). En la fábula “La iguana y el tigre”, se narra la historia de cómo la iguana le roba el fuego al tigre y de la maldición que éste le lanza: “De ahora en adelante morirás quemada en agua caliente por todos tus descendientes”, y desde ese momento el tigre y el resto de los animales debieron comer los alimentos crudos por no tener fuego. Aunque las características de los animales son tomados de las fábulas para enriquecer el conocimiento del niño y divertirlo, sirven para recordar normas y reglas: los animales que antes eran seres humanos perdieron el carácter de personas debido a su mal comportamiento. (Barrantes y Bonilla 1985: 102).

Es posible también que las características físicas de las iguanas puedan transferirse a los sueños; es decir, soñar con perros o iguanas puede indicar que la persona está en peligro de contraer tisis o tuberculosis. Suelen relacionar por analogía lo delgados que son estos animales, a las personas que padecen estos tipos de enfermedades. (Prestan 1980:15)

Un coe o venado (*Mazama americana*)

Un día Víctor trajo en su espalda un venado, para transportarlo desde el sitio donde fue cazado lo amarró con una cuerda entre sus patas y se lo cargó como un maletín. Al llegar al pueblo lo dejó tirado frente a su casa -tal vez se trata del venado, que dijo, merodeaba la selva-, se le notaba el cansancio; había salido desde muy temprano en la madrugada y regresó en la tarde. Todos estaban muy contentos y curiosos, se reunieron afuera de su casa para conversar sobre el tema; aunque Víctor estaba muy agotado, tenía muchas ganas de hablar de su faena, después de darse un baño y comer algo, me contó que debió perseguirlo muy adentro en el bosque, después de mucho tiempo logró ver que estaba muy quieto en la distancia y con seguridad le disparó con la escopeta, de un solo tiro logró matarlo. El venado presenta los impactos que dejaron las esquirlas de la bala. La abuela prende el fuego para prepararlo.

Pusieron al venado en un platón metálico (ver fotografía 12) y con agua hirviendo le retiraron el pelaje, debajo de todo el pelaje café se veía una piel intensamente blanca. La abuela comenzó a rociarle el agua caliente con una cuchara hecha con totumo y madera, y otra mujer con un cuchillo le retiraba el pelo que se caía suavemente por acción del agua caliente. Fueron llegando otras mujeres de la familia para ayudar a prepararlo. Una familiar de Víctor y su hija Yari cargaron el venado hasta río para partirlo y retirarle las vísceras. Yari realizó casi todo el proceso: primero cortó las patas, comenzó por las articulaciones, luego la cabeza, el cuello, los muslos; luego dividieron la costilla y así tasajearon al animal en pequeñas partes.

De las vísceras sólo se deja el corazón y el hígado; el pene, la vejiga y otras partes que no reconocí las botaron al río. Todo sucedió en pocos minutos. Llevaron el venado al interior de la casa y lo pusieron a hervir en agua, luego se distribuyó en tanques plásticos dentro de la choza-habitación. Los niños comen el corazón, el hígado y las tripas con *masi* cocido.



Fotografía 12. Niños con venado
Bibiana E. 2007

En la actualidad, la población de venados ha disminuido notablemente y su causa no obedece a la cacería sino de cierta manera a los incendios y a la tala de árboles (Méndez en López, 2002: 82). Es muy difícil encontrar venados que merodeen las fincas, por eso los hombres deben adentrarse mucho más en el bosque para poder cazarlos. Es posible que los cazadores no regresen con éxito en todas las salidas y frente a la incertidumbre por la proteína que esperan consumir, los hombres deben buscar otro tipo de animales como conejos pintados, ñeques o peces que pueden encontrar con mayor seguridad.

La apetecida carne de venado fue durante mucho tiempo un tabú, por esta razón no se podían matar porque según considera Nordenskiöld (1938:382), los *dule* creían –y algunos siguen creyendo– que *coe* traía a los niños recién nacidos; aunque actualmente lo consumen, siguen llamando a los bebés *coe*. Al preguntarle a un cazador sobre este tabú me dijo:

(...) *coe* es como chiquitito, así casi como bebé, no sé porqué le dicen venado y también se dice que anteriormente también no comían venado. Yo no sé porque no comían, yo sí como el perezoso y el venado, otros no. ¿Por qué? Porque lo viejo no comen pue, así mismo como digo yo pue, sus viejos, mis abuelos, o sea, antiguos no comían, viene de lejos así que no comen (Conversación con Dionisio Díaz, 2008)

Aunque muchos no recuerdan por qué eran tabú ciertos animales, podría llegarse a pensar que depende mucho de su concepción original sobre el carácter de seres humanos que tuvieron algunos animales hace mucho tiempo. De acuerdo a esta idea, de León (S.F), opina que “el venado no se comía porque era presa o comida del tigre, así la persona que come carne de venado será la presa de algún tigre”. Hoy en día este tipo de pensamientos han perdido cierta vigencia entre los más jóvenes. Aquellos interesados en la adquisición de este tipo de carne deben valerse no sólo de los métodos, sino de un cuidado especial sobre los sueños y consejos que imparten sus padres, abuelos y cazadores más experimentados, para lograr entender y reconocer los distintos signos que llevan a tener suerte en la cacería de un venado o de otros animales de mayor tamaño.

El sueño cumple un papel muy importante en la cacería como en otros aspectos de la cultura. En alguna circunstancia, Víctor me contó que la noche anterior a la caza del venado había soñado conmigo y en el sueño yo aparecía desnuda, con huevos y bastante pelo. Para él, este sueño representó las características de mi cuerpo que son semejante a las del venado. Por tal motivo, los cazadores prestan atención a sus sueños porque este tipo de presagios pueden estar indicando una caza exitosa. Víctor explicaba que me veía desnuda porque mi piel es blanca como la del venado, pero que no lograba entender por qué tenía huevos en el sueño.

Entre los kunas el sueño constituye una de las formas de vida de mayor importancia, así no es raro encontrar a un kuna relatar sus sueños durante largas horas. Esta costumbre, está muy arraigada a lo largo de todas las comunidades de San Blas (Prestán, 1980:15).

Al enterarse de mi interés por este tipo de analogías, Víctor me contó durante una tarde otros dos sueños parecidos. Una vez soñó que introducía los dedos en la vagina de una mujer, por pena con su mujer no se lo contó a nadie y al día siguiente cuando estaba trabajando en la finca se cortó un dedo con un machete. Los presagios de estos sueños pueden evitarse, si se los cuenta a otra persona, pero si lo que se desea es que un buen sueño se haga realidad, lo mejor es guardarse el sueño y esperar a que suceda. Un mismo sueño también puede tener significados totalmente diferentes, sin embargo, se debe prestar atención a las situaciones que acontecen dentro del sueño para identificar de qué se trata y qué podría llegar a suceder. El sueño descrito con anterioridad por Víctor se puede presentar como un buen presagio, porque meter los dedos en la vagina de una mujer indicaría metafóricamente que se están metiendo los dedos en el estómago de una posible presa.

Una comedera para cazar un *sule* o conejo pintado (*Cuniculus paca*)

Una mañana acompañé a Víctor a construir una comedera para cazar un conejo pintado. Me contó que a este animal le gusta comer naranjas y que cerca de la casa, en un lugar con bastante vegetación hay un árbol donde se acercan muchos conejos a comer. Debajo de este árbol, Víctor puso varias naranjas abiertas (ver fotografía 13) para lograr atraer rápidamente a los conejos. Durante varios días observó la frecuencia y los horarios en que aparecen los animales, a fin de construir un *ayla* o aguantador sobre el árbol frutal o muy cerca del lugar, desde donde pueda sentarse para dispararle o atraparlos sin la ayuda de su arma. Víctor dice que después de organizar la comedera y de conocer los hábitos del animal él puede "*Us maked ayla*", que significa: hacer un aguantador o *ayla*, esta construcción debe de ser lo más fuerte

posible porque sostiene o soporta el cazador por unas horas mientras “*Us ed darbed ayla*” espera en la estructura hasta que aparezcan los conejos pintados.



Fotografía 13. Preparando una comedera
Bibiana E. 2007

Sule se le llama al conejo pintado de noche y *napanono* de día, este último nombre significa “cabeza de tierra”. Entre los dule, este animal es considerado un *Nele* porque es muy inteligente, capaz de burlarse de los mejores cazadores, construye en su madriguera dos salidas y dos entradas, de esta manera confunde al cazador. Según la tradición, las personas se deben bañar después de comerse su carne para evitar la pereza al día siguiente, ya que a este animal le gusta pasar la mayoría del día escondido en su madriguera para salir solo de noche. Su carne es de un rico sabor y es reservada para las autoridades que visitan la comunidad (López 2002).

En una ocasión, salimos a recorrer el pueblo después de la inundación y Víctor distinguió algunas huellas de *sule*. Cerca del lugar hay un pájaro llamado *sarva*, para los dule es una plaga porque se come los guineos. En el momento en que pasamos comenzó a emitir un fuerte sonido, el animal estaba nervioso porque cerca se encontraba el conejo.

Reconociendo las huellas de *moli* o macho de monte (*Tapirus bairdii*)

Aunque no se cazó ningún macho de monte durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de aprender a reconocer las huellas y las técnicas o métodos para cazarlo. El día que acompañé a Víctor a buscar un sitio para cultivar, observamos varias huellas de macho de monte. Se emocionó mucho al observarlas porque es muy difícil cazar uno, para ello se debe recorrer muchos kilómetros e incluso durante días desde el momento y el lugar donde se han encontrado las huellas. Este día Víctor no estaba preparado para salir a cazar este tipo de animal; además yo estaba acompañándolo y sería muy peligroso para los dos. Para cazar un macho de monte se debe estar preparado, si la persona no es hábil el animal puede embestirlo y terminaría siendo una situación muy peligrosa.

Para salir de cacería se debe tener en cuenta la dirección del viento, el lugar donde sale y se oculta el sol, ya que permitiría ubicarse y regresar a casa, al perseguir un animal se pierden algunos referentes de ubicación y es importante reconocer algunos lugares que el mismo entorno presenta para situarse. Para cazar este animal se necesita seguir las huellas frescas, cuando se descubre que las huellas están en dirección contraria es porque el animal se encuentra cerca, inmediatamente el cazador se debe “quietar” –quedarse quieto-, quitarse las botas y asechando rápidamente se va acercando a la presa para atacarla. Al caminar en medio de los árboles y arbustos no se deben cortar las hojas porque el animal puede asustarse y huir, se debe correr en medio de los arbustos y asechar para cazarlo. Las huellas que

encontramos ese día eran muy grandes, este animal debía medir aproximadamente 2 mts de largo y uno de alto.

El macho de monte es también conocido por el nombre de tapir, vive en áreas muy selváticas, cerca de pantanos, ríos y lagos, es un excelente nadador. Tiene una coloración semejante a la del conejo pintado, un tono oscuro con pintas amarillentas. Su hocico es casi parecido al de los elefantes, aunque está emparentado con los caballos y los rinocerontes, su labio superior flexible y alargado le sirve para recolectar plantas acuáticas, donde permanece durante buena parte del día. A los buenos cazadores se les reconoce por la cantidad de *moli* que han atrapado (Ventocilla, 1999: 65-67), ya que son pocos los hombres que en su vida logran cazar más de uno, se vuelven populares entre distintas comunidades. Los factores obedecen a la suerte, a la experiencia y actualmente a su rápida extinción; hoy en día está considerado entre el grupo de los animales "vulnerables" o "amenazados".

Nordenskiöld (1938) cuenta que los cazadores que matan un tapir deben repartir la carne entre los habitantes de la comunidad y no deben guardarla toda en su casa. Cazar un tapir genera mucha expectativa y entusiasmo porque los parientes y varios miembros de la comunidad se verían beneficiados con su carne y con las *purbas* que reciban al consumir el animal.

Otros mamíferos en la cacería

Aunque no estuve presente en la cacería de otras especies de animales pude probar diferentes tipos de carnes que fueron regaladas en algunas circunstancias o que fueron ahumadas para consumir en tiempo de carencia. Después de la inundación, dos hombres de la comunidad de *Mandiyala* traían un *yannu* o puerco de monte (*Tayassu pecari*) que habían cazado en la bahía de *Moliyaa* (ver fotografía 14), debían traerlo cargado con un palo, porque era bastante grande. Al parecer la población de este

animal disminuyó notablemente después de la construcción de la bananera; es un animal muy sensible a las perturbaciones de su hábitat y son los primeros mamíferos que desaparecen al abrirse una vía de acceso en un área virgen. “Si un cazador hace oler su aliento y sus axilas a la cría, esta lo seguirá como sigue a la madre” (Ventocilla 1999: 56-60). Después del entierro de una anciana del pueblo, hicieron una sopa de arroz, que tenía carne de *uedar*, conocido con el nombre de saíno (*Tayassu tajacu*); es similar al *yannu*, se diferencia de este por su collar blanquecino y porque es menos agresivo. Este animal es para los dule una plaga porque se come los cultivos, principalmente la yuca (López 2002).



Fotografía 14. Hombres con puerco de monte.
Bibiana E. 2007

También se cazan y se consumen, *usu* o ñeque (*Dasyprocta punctata*), algunas personas comen armadillo (*Dasyopus novemcinctus*), gato solo (*Nasua nasua*) y dos

especies de monos: mono negro (*sulu sichit*, *Ateles fuscipes*) y mono colorado (*sulu kinnet*, *Ateles geoffroyi*). Según los estudios del Smithsonian Tropical Research Institute (STRI), el UICN o el CITES (Charnley citado en Martínez 2007: 192-193), desde los años ochentas, estas últimas especies de monos y el macho de monte (*Tapirus bairdii*) –animales con un bajo índice de reproducción- han sido considerados, especies amenazadas y en peligro de extinción.

Pavas o sigli (*Crax rubra*)

Por tradición, en el matrimonio, el nuevo esposo debe demostrar ante la familia de su esposa -donde pasará a vivir- que es un hombre fuerte y habilidoso. Al siguiente día del matrimonio, Jonás -el hijo mayor de Víctor- cazó dos hembras de *sigli* o pava de monte, parecen gallinas silvestres, aunque estos ejemplares son mucho más grandes. La hembra es de color café, con unas bellas plumas en la cabeza y al final de las alas, que se utilizan como “*guardianes*” de los *kammus* (instrumento musical), además los cazadores sacan de su estómago unas piedras que son utilizadas por los *Saglas* para beber con agua, se dice que ayuda a aliviar la garganta durante los cantos (López 2002: 60). Al día siguiente, su hermano de 15 años cazó un macho, a diferencia de la hembra éste es de color negro con un penacho amarillo sobre su pico (ver fotografía 15). Ambas aves se prepararon sancochadas, el resto de las partes que no se comieron, se ahumaron y se guardaron para otra comida.



Fotografía 15. Jamir con *sigli*
Bibiana E.

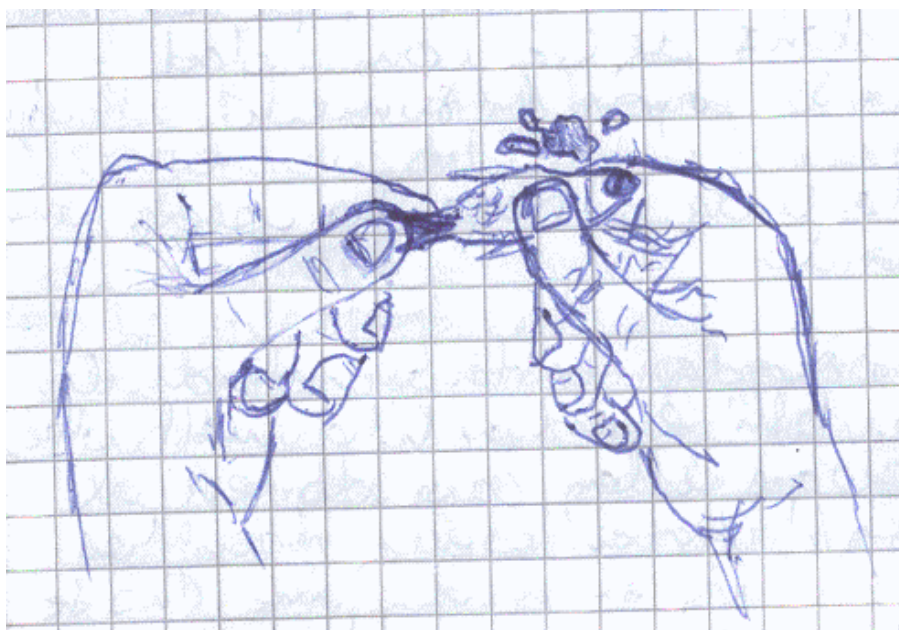
Estas aves como otras especies (loros, tucanes, palomas, etc.), pueden domesticarse con facilidad cuando han sido atrapadas muy jóvenes, aunque son bastante calladas y cautelosas son fáciles de cazar cuando se permanece trabajando en el *nainu*. Estos animales terminan por compartir un mismo espacio con los dule, quienes por lo general, los convierten en semejantes suyos, adoptando las mismas costumbres y día tras día van perdiendo sus características iniciales (Martínez 2007).

Pescando con red

En una mañana acompañé a los jóvenes a pescar con una red. Ese día pescamos aproximadamente 5 especies, aunque la técnica resulta ser sencilla, se debe tener experiencia para identificar todas las especies y saber cuáles son peligrosas y cuáles son comestibles. La técnica se realiza así: la red es cogida por dos personas que se

adentran en el río. Cada una con una punta de la red, la hunden no muy profundamente y las recogen con otras dos personas que se encuentran en la orilla cogiendo las puntas restantes, al traer la red a la superficie y creando una bolsa se atrapan los peces, entre los cuales aparece uno conocido como *dolar*, con el que se debe tener cuidado porque sus espinas causan un gran dolor. Ese día había llovido bastante y el río estaba caudaloso. El hermano mayor que fue del otro lado para capturar más peces en la otra orilla, debe cruzarlo nuevamente con la red y con el tarro de los peces sin dejarlo caer. Los peces se pueden fritar o ahumar y guardarse.

Atrapando sardinas



Dibujo 6. Limpiando sardinas
Diario de campo 2007

Para poder capturar sardinas (*Astyanax*) se prepara una masa de arroz o se utilizan las sobras del *dulemasi*. A una botella de vino se le perfora la parte de abajo por donde entraran las sardinas y la boca se sella con la estopa del coco, después se deposita en el fondo del río y se bate un poco para que se mezcle el arroz con el agua, al poco tiempo las sardinas se han acumulado en la botella y se pueden retirar rápidamente.

Con los dedos se limpia cada pequeña sardina y de esta manera quedan listas para sancochar o freír (ver dibujo 6). Aunque no aportan una gran cantidad de proteínas, la gente y especialmente los niños disfrutan comiéndolas y pescarlas hace parte de su espacio de aprendizaje.



Fotografía 16. Víctor atrapando mariscos
Bibiana E. 2007

Los jóvenes, tanto hombres como mujeres también recolectan camarones y langostas de río. Utilizan una careta y esnórquel en las partes con mayor corriente pero que no sobrepasan los 40 cm de profundidad, se zambullen y logran desprender los camarones que se encuentran entre las piedras. Otra técnica para los más expertos es la utilización de una lanza para cazar peces de mayor tamaño, con ayuda de la careta se sumergen en zonas más profundas y con una gran agilidad tiran velozmente la lanza y a veces con mucha suerte logran pescar algunos. Después de la inundación, del otro lado del río, se habían formado varias lagunas, los niños aprovecharon para pescar con nylon. Víctor se metió a unas lagunas poco profundas, se podían ver varios peces pequeños y langostas de río (ver fotografía 16). Con sus manos cogía de una en

una y las echaba en una bolsa. Los niños disfrutaron de este pequeño manjar que les llevó su padre.

Animales que se crían



Dibujo 7. Loro de la familia Díaz
Fuente: Bibiana E., 2007

En *Gangandi* se crían gallinas, perros, gatos, caballos y diferentes aves. A diferencia de las islas, allá no observé cerdos, aunque en algún momento deben de tener unos cuantos porque en algunas viviendas tenían corrales. Los huevos de las gallinas son consumidos por los niños más pequeños y en casos de emergencia son utilizados como fuente de dinero. Es posible también que los dule críen animales silvestres, como es el caso de ardillas y algunos ejemplares de periquitos y loros (ver dibujo 7), Ventocilla reporta que durante su temporada de campo tenían crías de *yannu* y *wedar*, al parecer eran utilizados en el aprendizaje de los futuros cazadores (1992:99).

ANIMALES PARA NO COMER

Existen entre los dule animales buenos (para comer, para curar y sanar) y otros que son nocivos (los que transmiten y generan enfermedades y los no comestibles). Entre estos últimos animales considerados tabú se encuentran una gran variedad, por un lado, los no permitidos durante el embarazo y aquellos que ni siquiera se pueden matar porque desatan y atraen enfermedades. Las razones pueden estar relacionadas, en la mayoría de los casos, con las propiedades –nocivas y benéficas- que puedan adquirirse por el comportamiento y por las características físicas del animal, ya que estas pueden trasladarse a la persona que lo consume. Es posible pensar que las transformaciones o cambios en la cultura terminan por desaparecer ciertos tabúes sobre la alimentación y que sus diferentes prácticas terminan por ser irregulares entre la población más joven. A continuación, se recoge la información disponible de varios autores que demuestran qué tipos de animales son comestibles o permitidos y cuáles de esa gran variedad de fauna son nocivos.

Animales en la música y en los cuentos

La música es un aspecto relevante en la cultura dule. Los instrumentos musicales y las danzas fueron dejados por *Ibeorgun*, él delegó a los conocedores de la disciplina para que acompañaran los ritos de iniciación de las mujeres. “Así mismo aprendieron profundamente el trinar y el danzar de las diferentes especies de aves, descifraron el significado del quejido de los animales, el borboteo de los riachuelos y los chirridos de los grillos” (Blogspot de Negakope 2007). Entre los instrumentos se encuentra una gran variedad de flautas: *suppe*, *kammusuit*, *kuli*, *kammu burwi el tet nono*, las *nasis* (maracas) y *patikwa* y *uka* (Caparazón de tortugas terrestres) realizados a partir de diferentes huesos de animales (Ver anexo 3). A través de la música y de las danzas se imitan los movimientos de los animales, del viento, del mar y de los ríos, creando un vínculo entre la “madre” tierra y el pueblo dule.

Existen también diversos cuentos donde el tema principal son los animales y su función en la tierra, en ellos se expresa claramente que han sido destinados por el Creador para servir de alimento y medicina a los seres humanos. En el 2006 el Congreso General de la Cultura Kuna a través del Instituto Koskun Kalu publican IGARGAN, un libro que resume cuatro relatos sobre *Inauagilisob* (Caracol), *Yaug* (Tortuga), *Olagiler* (Lagarto) y *Olobiskaliler* (langosta), con ello buscan expandir el conocimiento y permitir un mayor acceso a la memoria dule. En los siguientes fragmentos podemos observar que los animales adquieren características humanas y a través de sus conversaciones logran expresar diversas connotaciones afectivas que demuestran que son “conscientes” de su destino final:

Inadeuagilisob. El Caracol

“algún día ustedes presenciarán que a nuestra casa mucha gente vendrá navegando en sus cayucos de vela. Es que una parte de nuestro destino es ser alimento de los humanos, es el mensaje (...) me parece que ya las mujeres recién llegadas están agarrando las cestas para recogernos”.

Olopiskaliler. La langosta

“¿Por qué será que mi Dios me encomendó ese destino?, ahora entrego mi alma a él, porque sé que el humano viene en busca de mí, y luego formaré parte de su banquete. ¿Por qué será que mi Dios me ha adjudicado este hado fatal?, pero ¿qué le vamos hacer?” (2006: 7-8, 53)

Los animales también están presentes en algunos cantos, muchos de ellos destinados a la cacería y a los cantos competitivos entre los cazadores que van detrás de su presa, en estos últimos, los perros tienen un papel importante porque en el canto se resaltan las cualidades de los perros, las técnicas que utiliza para cazar y el orgullo por lograr su tarea. Estos cantos “tienen como función principal hacer entrar al hombre dentro del mundo de los animales, antes de iniciar cualquier expedición en su busca” (Morales 1993: 184).

Animales nocivos: concepto de enfermedad

En la actualidad según la información recogida durante la temporada de campo, algunos de los animales referenciados por de León (S.F) y Nordenskiöld (1938) y los que tienen que ver con el embarazo siguen siendo tabú, aunque muchos dule no recuerdan o no saben por qué están prohibidos, explican que no los comen porque sus antepasados no los comían. Durante el embarazo no se puede consumir *Chaetostoma fischeri*, un pez que vive prendido de las piedras, no se consume porque el feto podría pegarse en el vientre y no descender, así ocurre con todos los animales que tengan esta característica. Para Prestan (1986: 14): “A los niños se les prohíbe comer la cabeza del pescado y las vísceras, por su sistema de valores, especialmente el hígado, los riñones, las tripas y los corazones y sólo están reservado para los ancianos”. En *Gangandi* sucede algo diferente, algunas vísceras del venado, como el hígado es reservado para los niños, el resto de los órganos no se utiliza y es tirado al río después de lavar el animal.

Un día al salir en busca de una finca para cultivar, divisamos en un gran árbol muchos loros de varios colores, Víctor me dijo que si hubiera traído la escopeta tal vez habría matado varios para preparar una sopa. Para muchos de la comunidad es común consumir algunas aves; aunque siguen conservando algunos de los tabú descritos por Nordenskiöld (1938), respecto a las aves rapaces e insectívoras, solamente está permitido comer aquellas que se alimentan de las frutas. Sin embargo, en la medicina es posible consumir algunas aves cuyo propósito no sea alimentario. Anteriormente no era costumbre comer huevos de gallinas, en *Gangandi* los huevos son consumidos por los niños, y lo mismo ocurre con los huevos de las tortugas, eran prohibidos pero algunas personas de las islas comercian con ellos y otras los utilizan en su dieta, en *Gangandi* son escasos y no escuché hablar de tortugas durante esta temporada. Y en el caso de los huevos de las iguanas no tienen restricción en la alimentación, aunque el gobierno local de *Gangandi* decidió que no se debían matar las hembras en gestación

porque ésta especie ha disminuido considerablemente en pocos años; la gente mayor relata que hace aproximadamente cinco años era posible ver las iguanas que llegaban hasta las casas en el mes de febrero, ahora se deben buscar al otro lado del río.

Para el caso de los monos solo una especie es usada para alimentarse, el mono aullador no es consumido porque “La voz de la persona o los hijos de quien coma este animal puede sonar igual que la de este mono aullador” (de León S.F) igualmente ocurre con los osos hormigueros, el perezoso que solo se mata para usarse en la medicina, los tiburones y los cocodrilos. Estos últimos abundan en el río *Gangandi* y *Mandinga*, no se comen porque podrían desatar enfermedades (ver anexo 4). Para los dule, las enfermedades provienen de la conducta del ser humano con los animales, las plantas y en general sobre el “(...) ámbito del monte o selva en general” y de la ofensa a los *nías* o *ponis* (espíritus malignos); en este nivel del desequilibrio, los animales son “(...) agentes activos en la producción de las enfermedades(...)”, ya que estos son enviados por los espíritus para que se introduzcan en el cuerpo del futuro enfermo (Morales, 1993: 887-188).

En el estudio sobre malaria en *Ipikuntiwala* -una comunidad dule de Colombia- Casas (2003), argumenta que las enfermedades entre los dule se conciben por *filiación cultural* que se desarrollan en el contexto sociocultural y son ocasionadas por la pérdida del *purba* por quebrantar las normas sociales, por *ponis* y *nías*, por predisposición a las enfermedades desde la vida uterina y el otro tipo de enfermedades son transmitidas por *filiación no cultural*, y se pueden generar por el contacto con los *wagas* (no dule) y las que no tienen nexos con dioses y espíritus. Según su trabajo sobre la nosología de la malaria, para los dule esta enfermedad proviene de los *ponis* de distintos animales y son transmitidos a los seres humanos por los zancudos, esta enfermedad que se encuentra en las capas inferiores de la tierra puede desatarse si se llega a matar una babilla amarilla. Para los dule que fueron

consultados por el autor, la comunidad debe realizar la fumadera de pipa para pedir perdón por haber sacrificado el animal.

Animales beneficiosos: animales para sanar

El indio cuna desde muy remotos tiempos, lo mismo que muchos otros pueblos primitivos ha sido un gran observador de la naturaleza. Así pudo llegar a la conclusión de que las plantas y los vegetales poseen alguna fuerza especial por medio de la cual son capaces de curar al indio en su enfermedad
(Gómez 1969:87)

Aunque en *Gangandi* no tuve conocimiento de la utilización de animales en la cura de enfermedades, para de León (S.F) y Chapin (1983), algunas aves y partes del cuerpo de otros animales son utilizados por algunos *inatuledi* o médico de algunas comunidades en la cura de enfermedades o para trasladar las características de los animales a las personas (ver anexo 5 y 6). Con ciertos animales se puede preparar diferentes medicinas a manera de bebida y en otros casos algunas partes de los animales son quemados y sus cenizas son utilizadas en una pasta que se unta en las herramientas de pesca para tener más suerte.

Para Dina Sherzer (1985), los animales pueden ser utilizados con fines medicinales pero para lograr el efecto deseado deben intervenir también los espíritus de esos animales, para ello es necesario la presencia del especialista en cantos mágicos - *Ikar Wisit*- quien conoce que para neutralizar y controlar los malos espíritus debe hacerles entender mediante una sesión de canto, que su origen y esencia son conocidas por él. El *Naipe Ikar* (texto mágico sobre la culebra) narra una escena dirigida al espíritu de las serpientes con el cual pretende prevenir su poder maléfico:

La serpiente le pregunta al especialista ¿Tú conoces mis orígenes? Y el especialista responde que sí. Entonces la serpiente mueve su “anzuelo” de arriba abajo. El especialista llama a diversas plantas para que lo ayuden, para que le den fuerza, para debilitar a la serpiente y para que le protejan su mano y la cubran con una sustancia. Entonces continúa una demostración verbal de poder por el especialista quien

enumera partes del cuerpo de la serpiente; labios, mentón, pupilas, puntos de la lengua, flecha, corbata, cabeza plana y médula espinal y le dice que conoce el origen de todas sus partes (...) El resultado es que la serpiente es sometida y arrastrada sobre la mano del especialista sin morderlo (1985: 349).

La medicina realizada con animales es menos frecuente que la medicina que utiliza plantas y se debe a que esta es más potente y podría causar otros síntomas o efectos secundarios si no se realiza correctamente. Entre los animales más usados en medicina, se encuentran las hormigas cortadoras de hojas, se utilizan para hacer que los jóvenes sean unos incansables trabajadores y en las mujeres para que se conviertan en excelentes costureras, durante el embarazo es posible que la mujer ingiera las cenizas de los colibríes para garantizar que sus fetos sean pequeños y así tener un parto fácil Chapin (1983).

Aunque los animales son más adecuados para transferir ciertos rasgos de comportamiento a los seres humanos, los hace más impredecibles y por lo tanto potencialmente dañinos. Los animales son más difíciles de controlar y cuando algo sale mal pueden irse contra el paciente y atacarlo. Como en el caso del jaguar utilizado con el fin de convertir al hombre en un experto cazador; el efecto del espíritu del animal puede ser contrario y provocar que se convierta en un hombre irascible, pendenciero y beligerante. Lo mismo puede ocurrir con el resto de las medicinas. Existen otros tipos de medicinas que no son realizadas a partir de animales y que también pueden ser perjudiciales.

Aunque en *Gangandi* no existen médicos tradicionales y por tal motivo no pude enterarme de la utilización de los animales en la medicina, en la actualidad continúan conservando diferentes tabúes y prácticas tradicionales. Otras tantas no han sido olvidadas, si no que han tenido que adaptarse por que el medio y la cultura misma han cambiado. En ciertas conversaciones pude darme cuenta que aún siguen creyendo en el poder que los animales ofrecen en la cura de enfermedades y en la posibilidad de adquirir ciertas características y fortalezas a través de la alimentación, de los collares

hechos con huesos, dientes y colmillos, en la prolongación de las actividades de la pesca y la cacería. Lo mismo ocurre durante el embarazo, en este período las mujeres pueden consumir aquellos animales de consistencia resbalosa, de este modo el feto podría salir más fácil, como el caso de la morena verde, ya que este animal posee una piel que es bastante viscosa y es difícil de agarrar, consumirla posibilita que las mujeres durante el parto tengan la vagina más ancha (Chapin 1983).

Los usos de la tierra, las diferentes prácticas de subsistencia, como la agricultura, la cacería y la recolección, se realizan de acuerdo con las condiciones del medio físico, pero obedecen también a un conjunto de normas culturales, de tabúes y de sueños que regulan la manera de acercarse a los animales y a las plantas.

En el siguiente capítulo se analizarán los motivos que han llevado a que la comunidad de *Gangandi* haya experimentado diversas transformaciones en las prácticas tradicionales y en las actividades de subsistencia, en particular aquellas referidas a la relación que tienen con los animales y en general, con *Nabguana*.

***“desaprendiendo los buenos consejos
que da el buen padre...”***

CINCO

A través de este capítulo se analizan los diferentes factores que han influenciado las transformaciones en las concepciones y prácticas tradicionales sobre *Nabguana*, específicamente sobre las relaciones con los animales. El reconocimiento de los efectos de las nuevas técnicas de caza y pesca en el sistema de representaciones y los cambios ejercidos en el ecosistema permiten entender que la adaptación –y no la “pérdida”- de nuevos referentes y prácticas con la tierra permitieron y permiten hoy en día, resistir las circunstancias de la influencia cultural y natural que define los moldes de preservación de la identidad dule.

Para Salhins (1964), la interacción de la cultura y el medio ambiente está en un permanente intercambio, cuando la cultura se adapta a las nuevas transformaciones de su medio geográfico, debe responder al reto que las nuevas condiciones físicas generaron. La cultura no es un sistema cerrado y al interior de ella se generan cambios: “La adaptación es real y naturalista y está anclada en esos contextos histórico-culturales que el dinamismo interior pasa por alto” (Pág. 163).

En los dos capítulos anteriores pudimos observar cómo la creación, la construcción de lugares metafóricos y las prácticas tradicionales sobre *Nabguana* son el referente para

adaptarse a su medio. La colonización, el desarrollo, las instituciones y los nuevos discursos no sólo han afectado el potencial biológico de la Comarca, sino que han generado transformaciones en los usos tradicionales de la fauna y la flora.

Ante el resto de los dule de la Comarca, *Gangandi* es una de las pocas comunidades “tradicionales”, ya que retomaron el territorio continental donde antes vivían sus antepasados directos, también por el poco impacto que han experimentado en contacto con el turismo. En verdad, su posición geográfica ha evitado hasta ahora que extranjeros dedicados al deleite del paisaje que ofrecen las islas lleguen hasta esta comunidad. Aunque en la actualidad estos factores no impactan directamente a *Gangandi*, existen otros procesos que desde varias décadas atrás han afectado diversos aspectos de la cultura, factores como: la concesión del territorio, las plantaciones agroindustriales, los proyectos de desarrollo, la evangelización, el trabajo en la ciudad y la educación, han sido los principales motores de cambio.

Contacto y colonización

La creencia sobre el principio vital que se encuentra en los seres humanos, plantas y animales era parte de las ideas que muchos filósofos como Pitágoras, Anaxágoras y otros, consideraban pertenecían a la misma naturaleza; al igual que los dule, creían que todo lo viviente poseía alma. “[...] La idea de oponer la vida animal a la vida humana (...) que serían de otra naturaleza, es relativamente reciente” (Simondon, 2008: 28). Sabemos bien, que con el descubrimiento de América y su posterior colonización, se intentaron cambiar las ideas que los indígenas tenían sobre su universo y la estructura que empleaban para organizarlo.

Según el mito de creación dule, los seres humanos se separan de los animales por desobedecer las órdenes de Dios, hechos muy similares se presentan en la religión católica. Sin embargo, y muy a pesar de ciertas relaciones entre estas creencias, los

dule que continúan creyendo en su propia historia, en la historia dule, consideran que los seres humanos y los animales comparten en esencia un mismo principio vital, por ello hoy en día existen diferentes animales que son tabú. Las ideas míticas comienzan a permearse con los primeros intentos de “civilizar” y con la permanencia de nuevas religiones en muchas comunidades indígenas –como en *Gangandi*-. Para hablar de transformaciones es necesario aproximarse primero al proceso de colonización, al análisis de las detalladas y minuciosas descripciones de los paisajes, todas ellas interpretaciones influenciadas por la apreciación que tenían los conquistadores sobre estas nuevas tierras habitadas por gentes desnudas despojadas del sentido de la propiedad cultural, la percepción de autoritarismo y a la vez de incompreensión, aspectos que marcarían la facilidad de enajenar la voluntad del otro en aras de un mejor conocimiento de las tierras descubiertas.

Sus descripciones entusiastas nos hablan de tierras fertilísimas, de árboles de porte majestuoso, de clima de eterna primavera, de aves de color deslumbrante y canto nunca oído. Estos hombres (...) tuvieron la impresión de ver la *naturaleza* desnuda (...) más que todo, la desnudez de los hombres y de las mujeres de esta nueva tierra se encajaba muy bien en esa primera *visión natural de Naturaleza*. Sin darse cuenta, incluyeron así, bajo sus ojos, la nueva humanidad en la propia naturaleza. Sabemos a qué precio los hijos del nuevo continente pagaran esta nueva visión angelista de la Naturaleza (Lourenço 2000:8)

Aunque el destino de esa *nueva naturaleza* fue distinto para los dule, no dejó de ser una amenaza frecuente durante la conquista, pero a partir de la llegada de otros europeos, los dule comenzaron a desarrollar estrategias que terminaron por desplazar a los distintos argonautas que vieron en estas tierras un paraíso propicio para explotar y que en muchas ocasiones, debido a su clima insano, terminó por exterminar a unos cuantos. La historia dule se ha desarrollado a partir de diversos contactos, negociaciones y éxitos políticos. En 1871 se realiza el convenio “*Civilización de los Indios*”, cuando algunos delegados de los indígenas dule viajan a Bogotá para exponer ante el gobierno central la grave situación que les aquejaba a causa de los traficantes de mercancías que arribaban a las costas y de la intromisión de personas

en su territorio para extraer tagua, coco y caucho. A través de este convenio, se presenta ante el secretario una etnografía que resume la cultura dule, realizando una descripción minuciosa sobre los caseríos, sus habitantes, sus costumbres, la educación, la religión y sus formas de subsistencias.

(...) Que la tribu cultiva plátano, yuca, yame, batata, algodón, cacao, caña de azúcar, maíz, tabaco, arroz, café, coco, naranjo, mango, limonero, toronjo, piño, níspero, aguacate, mamei i chonta, i creía perros, patos, gallinas, gatos i cerdos. Que además de esto ejerce la pesca tanto en las aguas costaneras como en los muchos ríos que bañan la comarca, siendo la principal pesca la de tortuga de mar; i que también ejerce la caza, la cual se hace ordinariamente con escopetas i algunas veces con arco i flecha, siendo los principales animales de caza los paujiles, las dantas i los pecaríes. Que no cria ni tiene vacas, cabras, ovejas, palomos, caballos, mulas ni asnos, ni tampoco beneficia minas de oro, plata u otros metales (Zapata, 1871: 4-5).

Aunque en esta fecha el gobierno garantiza la propiedad de sus casas y el derecho de caza y pesca en territorio de dominio público, este convenio pretendía a toda costa, a través de “un constante esfuerzo por medios suaves y puramente persuasivos”, civilizar los indígenas a través de la enseñanza del castellano y de las creencias religiosas del catolicismo. Este tipo de prácticas tuvo “un profundo impacto agresivo y separador, mercante, muy elocuente del sentido de ser deliberantes y decisorios en las relaciones interétnicas” (Morales 1995: 195).

El descubrimiento y la conquista se caracterizaron primero por la descripción del paisaje y las actividades que en él se desarrollaban, por eso la cacería jugó un papel básico en las relaciones de apropiación del territorio, dándose con ellas la introducción de especies animales y las actividades de pancoger, como el cultivo de plátano y ñame, que configuraron un espacio agrícola de subsistencia. Aunque los dule estaban por fuera del sistema colonial español, el proceso de colonización permitió al final la reconfiguración y el dominio del grupo. A pesar de esto, los indígenas tenían definida su concepción y sus prácticas tradicionales como un grupo de cazadores, recolectores y agricultores que permitió durante este tiempo las primeras regulaciones ecológicas del territorio, “los grupos de selva húmeda tropical se

sirvieron de la naturaleza simbolizada, semantizada y apropiada, por los conocimientos ancestrales de su entorno natural, con sus prácticas de uso y extracción” (Ossa, et al 2002). Estas formas de interacción con la naturaleza alteraron las relaciones internas de muchos ecosistemas y al mismo tiempo crearon otros, estableciendo un intercambio recíproco.

Nosotros en esta época pescábamos con el acuduba y cazábamos con las flechas y con el yari y los jefes indios no querían las órdenes de los españoles en esta los destruyeron los indios que habitaban en este territorio; y entonces los españoles que vinieron a establecer en estos lugares de los indios para trabajar las minas de oros, que los indios cambiaban sus prendas por un paquete de fósforos y por unos botones que en esa época los españoles hacían muchos engaños a los indios por las prendas (Cardenal, 1964).

La historia oral permite recordar aquella época en la que los españoles violentaron muchos indígenas. Una vez comencé a realizar la encuesta, noté que la gente de *Gangandi* empezó a preocuparse y muchos se tornaron más reservados. Víctor quiso explicarme a través de una historia, cómo la gente había entendido mi actividad:

En un tiempo existió un indígena espía en una comunidad, amigo de los españoles. Un día tuvo la tarea de contar cuantos indígenas vivían en la comunidad para que los españoles los pudieran matar, de esta forma realizaron una *inna*, los indígenas se emborracharon con la *inna* y los españoles entraron para matarlos, les hicieron cosas monstruosas, le cortaban la cabeza a la gente y las ponían en palos afuera de la casa, a las mujeres les abrían los vientres y a las jóvenes las violaban”²⁵

Si bien los dule estuvieron y han estado sujetos a múltiples presiones de piratas, comerciantes, misioneros y diferentes gobiernos, ellos han podido a través de su resistencia y de diferentes estrategias de adaptación, mantener cierta autonomía política y territorial. Sin embargo, diferentes rasgos de su tradición han sido modificados y transformados por aspectos que han vivido ciertas comunidades específicamente.

²⁵ Para un relato más completo, ver Martínez (2007: 53-55).

Hacia comienzos del siglo XX, la colonización y los procesos productivos comienzan a fortalecerse y con ello se inician las oleadas de explotación de recursos naturales como el banano. En 1915 el Gobierno Panameño otorga una primera concesión con interesantes privilegios para el cultivo de bananos y cocos. Esto despertó el interés de grandes compañías y hacia 1923 la concesión es vendida a una división de la Standard Fruit; aunque construyen una línea ferroviaria para el transporte de los bananos, a causa de las enfermedades que sufrían por las condiciones de la zona, abandonan el territorio. Otro factor de cambio se debe a la II Guerra Mundial, Estados Unidos se preparaba para una posible eventualidad de guerra y le solicita a Panamá arrendar tierras para instalar más de 100 bases militares, una de ellas fue situada cerca de la costa de *Moliyaa*. Con esto se construye una pista de aterrizaje y una pequeña carretera para extraer materiales para la construcción de la pista, lo cual trajo consigo la llegada de dule y no dule que, en menor escala que la compañía bananera, terminaron por alterar el paisaje. En la actualidad los vestigios de estas circunstancias históricas son testimonios de lo ocurrido durante esa época.

Debido al potencial natural que ofrecía la zona, los dule comentan que durante este tiempo las personas que vivían en las islas cercanas se dedicaban a la agricultura, la caza y la pesca en las áreas cercanas a la compañía bananera, y que sin consultarles ellos terminaron cortando parte de sus cultivos. Pero no fue sino hasta 1950 que construyen la casa del Congreso y son nombrados los *Saglas*, el *Argar* y un grupo de *Suaribeb* (Ventocilla 1992).

En principio la gente venía a trabajar solamente, tenían su rancho ahí para trabajar, (...) ahora sí están viviendo aquí (...) En principio había un diablo donde ahora está el pueblo y vinieron hacer medicina para sacarlo y ya pudieron venir a vivir. El río estaba lleno de grandes remolinos y animales, mi bisabuelo había pensado poblar *Gangandi* porque las fincas estaban muy lejos de la isla donde vivía. Cuando construyó su primera casa no podía dormir porque había un espíritu que estaba entre los cultivos de plátanos, entonces fueron a buscar los médicos para que hicieran un ritual muy sagrado como la fumadera de pipa, así calmaron el sitio y lo empezaron a poblar. (Entrevista Dionisio Díaz, 2008)

Para Charnely y de León (s,f), durante estos años se inicia el consumo de especies que antes eran tabú, aunque no se refieren a un hecho específico, al parecer la introducción de nuevas herramientas para la cacería, como escopetas y perros hicieron de esta una actividad mucho más fácil de realizar, pero esto hizo que los animales terminaran por alejarse aún más de la comunidad. Esto podría explicar que desde antes de establecerse la comunidad de *Gangandi*, los proyectos patrocinados por el Gobierno panameño y en menor escala la cacería, pudieron impactar de manera directa e indirecta a las diversas poblaciones de animales a través de la destrucción de sus hábitats y por el aumento de demanda sobre la fauna. La presencia colonizadora acompañada de proyectos de desarrollo como la cobertura de los servicios de educación y salud, las campañas políticas y las diferentes misiones y programas liderados por la Iglesia han conllevado a transformar las técnicas de subsistencia y abandonar en parte las tradiciones respecto a los tabúes y a los rituales.

FACTORES QUE INFLUYERON EN LAS NUEVAS ADAPTACIONES

Los dule y *Nabguana*, han permanecido en un intercambio recíproco y continuo. El ser humano ha ejercido presión en su medio y de ello han dependido nuevas formas de adaptación. Así mismo, los cambios o transformaciones en los ecosistemas han generado cambios en la manera como son percibido, interpretado y significados. Si bien, la llanura de Mandinga fue sometida en un pasado a las presiones externas de los indígenas, con el poblamiento de la comunidad se transformó nuevamente el ecosistema para adaptarse a las condiciones que les ofrecía el continente y este dio las siguientes pautas que generaron cambios en la actividad productiva y de subsistencia. Además de estos factores “internos”, se permitió la introducción de otros factores que hoy en día tienen en contradicción a la comunidad y que en un mañana serán decisivos para relacionarse con la ciudad, el país y el mundo. El Congreso General Kuna y el Congreso Local han estado estudiando las mejores estrategias para adaptarse a influencias externas como la educación occidental, las instituciones

religiosas y la influencia de los nuevos modos de vida en las islas, que han estado relacionados entre sí afectando tanto a individuos como a la comunidad en general.

La educación occidental

En 1907 los misioneros católicos y protestantes se establecieron en San Blas, abrieron varias escuelas que fueron apoyadas por el gobierno, muchos de los estudiantes continuaron sus estudios en la ciudad. Aunque la educación se ve interrumpida en 1925, años después comienzan de nuevo a construirse escuelas en diferentes comunidades (Johnson 1963). La influencia de la educación en *Gangandi* comienza hacia 1966 cuando se construye la primera escuela agrícola, aunque no dura mucho tiempo, sirvió para identificar y capacitar futuros líderes comunitarios (Holloman en Ventocilla 1992:75). Luego en 1987 a través del sistema nacional de educación, se construye una escuela donde comienzan a funcionar seis grados de primaria en dos jornadas. Según la gente adulta y los ancianos, desde que los niños comenzaron a estudiar en la escuela, muchas de las prácticas tradicionales comenzaron a perderse. La educación occidental no garantizó -y no lo hace hoy en día- el derecho del Pueblo dule a una educación que preserve, desarrolle y respete su identidad y su patrimonio cultural, aunque muchas de las escuelas de las islas han implementado el proyecto EBI “Educación Bilingüe Intercultural”. Aunque existen maestros dule, los que trabajan en la escuela de *Gangandi* son foráneos y no son las personas más indicadas para transmitir el conocimiento requerido para subsistir en la comunidad. El tiempo que los niños invierten hoy asistiendo a la escuela, anteriormente era utilizado para aprender a cazar, cultivar, cocinar. Muchos dicen que “a los jóvenes les da pena hablar la lengua, no saben nada de la cultura, antes con los abuelos y los padres aprendían a trabajar, ahora solo quieren estudiar para ir a Panamá y conseguir dinero” (Comunicación personal, 2008). No existe una estrategia que permita que los niños asistan a la escuela y continúen aprendiendo la tradición que les servirá en un futuro para

subsistir en la comunidad si no logran ir a la ciudad para seguir estudiando y luego trabajar.



Fotografía 17. Escuela de *Gardi Mulatupu*.
Bibiana E. 2007

A partir de los 6 años, los niños acompañaban a sus padres en sus actividades diarias, los hijos varones iban a los *nainus* para aprender sobre la agricultura, las plantas y los animales. Las hijas mujeres se quedaban en casa aprendiendo a preparar las comidas, coser molas y a familiarizarse con el entorno del hogar. Aunque en cierta medida, muchas de las niñas realizan estas actividades, la mayoría de los varones no pueden compartir las actividades del padre porque por lo general, muy temprano en la mañana los hombres salen a trabajar, mientras los hijos están en la escuela (Ver fotografía 17) y al regresar están cansados y se encuentran jugando con los demás amigos. Aunque la educación es obligatoria, existe un alto nivel de deserción porque las familias no tienen dinero para comprar los uniformes y útiles escolares.

El siguiente relato de Víctor muestra cómo desde su perspectiva la educación afecta la enseñanza en los niños y jóvenes:

Un rico quería guardar su pan para que nadie lo comiera, pero la gente lo alcanzaba, lo puso más arriba y hasta allá llegaron. Luego untó manteca sobre el palo y puso en la punta el pan, la gente del pueblo se quitó la ropa para limpiar la grasa, pero las molas no alcanzaron para limpiarla, se quedaron allí dormidos tratando de llegar pero no alcanzaron. Así es la educación. Ahora no se puede ser alguien, si no se va a la universidad. Las madres gastan todo con tal de comprar las cosas para estudiar, allá pasan el tiempo desaprendiendo los buenos consejos que da el buen padre, pasa el tiempo y no aprendieron lo indispensable para vivir en Kuna Yala, como pescar, construir botes, cazar, cultivar y por el contrario invierten en negocios donde se debe escalar y escalar para conseguir el pan (Víctor, comunicación personal, 2008).

En muchos casos, este tipo de educación empuja a los jóvenes a buscar trabajo fuera de la finca, siendo una de las principales causas de la disminución en la producción agrícola. Para los dule, la preservación de su identidad está en el conocimiento del *dulegaya* y las formas de relacionarse con el entorno a través del trabajo. La gente piensa que muchos de los jóvenes hoy en día son muy perezosos y no trabajan como lo hacen sus padres; para ellos, las personas de las islas son más fuertes porque tienen que madrugar para remar y cultivar las fincas en el continente, y al regresar a casa siempre llevan un animal para comer.

Algunos jóvenes prefieren realizar otras actividades que tengan que ver más con la distracción que con los trabajos de subsistencia. Es posible encontrar grupos de muchachos conversando durante horas en la torre que han construido para tener señal en el celular, otros se dispersan alrededor de la comunidad para cazar con hondas algunos pájaros y animales pequeños y los que tienen oportunidad de estudiar o pasar temporadas en la ciudad regresan con radios, lo que les posibilita estar al tanto de los grupos musicales de moda.

¿Igi mani? ¿Cuánto cuesta?

La educación y las influencias externas de la Comarca han generado una dependencia cada vez mayor del *mani* (dinero), no sólo para los jóvenes, sino para el resto de la comunidad. En las sesiones nocturnas del Congreso –donde asisten los hombres- se

ven pocos jóvenes, no están tan interesados como antes en participar de los temas que se discuten y se solucionan todos los días. Por lo general, en la noche se encuentran conversando afuera de la casa del Congreso con otros amigos o reunidos en la tienda viendo algún programa de televisión, aunque muchos de ellos no entienden español. En general, la TV funciona como un espacio de entretenimiento, donde además de reírse de las acciones de algunas películas, charlan sobre las jovencitas o algunas experiencias del día.²⁶

Se creía –y algunos continúan creyendo– que *Gangandi* era una comunidad “tradicional” por estar aislada y no tener servicio de energía, alcantarillado y salud, pero esto se debe más a que conservan ciertas prácticas de intercambio y trabajo comunitario, que las comunidades de las islas han perdido. Aunque en la actualidad este tipo de prácticas han disminuido notablemente, sus principales motivos se deben al valor que se le otorga al dinero. Para muchos abuelos el dinero genera pobreza -en un sentido cultural- porque es más fácil comprar en la tienda una lata de tulip (jamón en bloque) que salir de cacería; pero no todos pueden acceder al dinero y si en la familia no hay cazadores, la dieta alimentaria queda en manos de los productos agrícolas. En muchas ocasiones, ya sea por la lluvia o porque no se tuvo éxito en la caza, tuvimos que consumir macarrones, lentejas, tulip, tuna (atún), culei, kool Aid (frutiño) o gaseosa, pan y otro tipo de alimentos que se pueden conseguir en las tiendas de la comunidad. El panorama para otras familias que no tienen dinero es distinto, en varias oportunidades una mujer viuda de la comunidad tuvo que coser *molos* a cambio de una libra de arroz y lo mismo sucede con los que no tienen suerte

²⁶ El sitio donde se reúnen más jóvenes en la noche, es la tienda de Itzel. Algunas familias se las ingenian para conseguir baterías para sus grabadoras y linternas. Son pocos los que tienen televisores y electrodomésticos más grandes como neveras y estufas; para su funcionamiento también es necesario tener al menos un panel solar para lograr que funcionen sin el servicio de energía. Los únicos que tenían panel solar durante mi trabajo de campo, era la tienda de Itzel, Víctor y la casa del Congreso: necesarios para prender los bombillos en la noche y recargar celulares. El resto de la comunidad deben comprar kerosene para utilizar las lámparas y pagar por la recarga de celulares. Sin embargo, son pocos los sitios donde se logra tener señal, por este motivo, cerca del pueblo han construido un torre de 4 metros donde logran a través de algunos celulares mantener contacto con las islas y en algunos casos, beneficiarse con la venta de minutos.

de tener ni dinero ni cazadores. Para Elliott y Tanguay (2006), los productos que solían ser sólo para el intercambio están siendo vendidos, es posible encontrar en las tiendas racimos de plátanos que han sido intercambiados por algún producto. Algunos botánicos que utilizaban las plantas medicinales para curar enfermedades, ahora es normal que pidan dinero por su servicio y por las plantas. Anteriormente, no eran necesarios los productos elaborados externamente, no había absolutamente ninguna motivación para poseer dinero. En los Congresos es normal escuchar a muchos líderes decir que lo que deben hacer los dule para no sufrir hambre, es continuar trabajando para agradar a Dios, ya que él, mediante las buenas acciones les ofrece lo necesario para vivir en su territorio.

Cuando nosotros pensamos como los *wagas*, cuando decimos que necesitamos dinero para vivir mejor, entonces nos están quitando las armas para defender la Tierra, nos están debilitando. La Tierra está enferma. Ella está cambiando, la estamos envejeciendo. Vendrá mucha pobreza y hambre. Por eso debemos volver al campo para cultivar. No debemos depender de nadie para comer dignamente. No renunciemos a lo que Baba y Nana nos han dado. ¡Hermanos, defendamos a la Madre Tierra! (Gunkidule 2010).

En la actualidad muchos hombres se quejan porque a las mujeres no les gusta extraer el jugo de la caña y ellos pierden los cultivos porque no son utilizados. Ellas dicen que el jugo de la caña les produce sarpullidos y mucha piquiña en el cuerpo, que no se les quita ni bañándose en el río. Lo mismo ocurre con el arroz, muchas mujeres prefieren comprarlo, que tener que apilarlo porque les demanda tiempo que podrían utilizar para coser *molos* –la única manera de tener dinero propio. De esta manera han ido sustituyendo las bebidas tradicionales, y en algunos casos el *dulemasi*. Sin embargo, muchos indígenas siguen trabajando lo suficientemente duro en las fincas para alimentarse y proveer de alimentos a su familia sin la necesidad de comprar en la tienda.

En los últimos años se han dejado de cultivar algunas especies. Generalmente se abandonan las que exigen demasiado trabajo y pueden conseguirse fácilmente en el mercado. Es el caso del arroz blanco (*Oryza sativa*), café o cacao. La caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) continúa cultivándose, pero sólo se utiliza para preparar la chicha. El azúcar se ha impuesto en el consumo diario (Martínez 2007: 180)

En algunas ocasiones, las brigadas del Ministerio de Salud realizan campañas donde atienden a los enfermos, diagnostican enfermedades y regalan medicamentos y crema de maíz para repartir entre los niños que asisten a la escuela o participan de la jornada de salud. Se ha pretendido desde hace varios años, introducir la leche en la Comarca, pero el Congreso General se ha negado en muchas ocasiones a introducir ganado dentro del territorio dule.



Fotografía 18. Mujer dule
Bibiana E. 2007

El dinero también es necesario para comprar las chaquiras, las telas y los ornamentos de oro, eso explica por qué muchas jóvenes no usan diariamente el traje típico y en la actualidad no continúan la tradición de realizar la ceremonia "*Icco inna*", la primer fiesta que se celebra en las niñas, donde se le perfora el septum nasal para más tarde ponerle la nariguera de oro (Prestán 1986: 29). Hoy en día es posible ver este adorno solo en ancianas y en mujeres adultas. Por lo general, en las *innas* las mujeres visten

un traje nuevo, pero muchas de ellas no pueden ni siquiera conseguir las telas y los hilos para fabricar sus *molos*, deben ahorrar con las que venden o intercambian por tela, a un hombre que las comercia en la ciudad (Ver fotografía 18). Aunque en la Comarca se siguen utilizando las *sianar* -recipiente de barro donde se quema cacao para curar enfermedades- es difícil encontrar a las mujeres dedicándose a estas actividades, aunque no se sabe cuáles son los motivos, Prestan (1986); sugiere que la actividad tiene ciertas restricciones porque no pueden fabricarse a la vista de la gente, ya que podría resquebrajarse con facilidad.

Neles por pastores

Como el expresa Ventocilla "*Gangandi* no es tradicional en cuanto al conocimiento que poseen sus autoridades de la tradición, algo que se mide bien con la cantidad de Congreso cantados (...) con la presencia de Neles y otros "conocedores" dule dentro de la sociedad" (1992:79). Durante el trabajo de campo que realizó Ventocilla fueron pocos los Congreso cantados que se celebraron, lo mismo ocurrió durante mi estadía; solo se realizaron tres, dos en la mañana donde asistieron las mujeres y uno en la noche del 31 de diciembre, donde el *Sagla* -de quien también se dice ser *Nele*- cantó esa noche sobre los mitos de creación, sobre los problemas de la Iglesia y dedicó una última parte para tratar sobre el dinero que pagan los maestros a las familias donde se hospedan. Según Herrera (citado en Ventocilla 1992: 80), el *Nele* de *Gangandi* había muerto en 1987 y desde ese tiempo no se tiene conocimiento de otro. Se argumenta también que es posible que en esta comunidad no existan chamanes porque *Gangandi* es una comunidad joven y debería entenderse como una "creación cultural contemporánea".

Aunque en *Gangandi* no hay un *Nele* o curandero reconocido, siguen existiendo -como en el resto de las comunidades- la presencia de iglesias evangélicas. Víctor es pastor de una de ellas (Consejo General de la Misión del Evangelio Completo de Santidad),

aunque existe otra iglesia que no está activa y no tiene muchos seguidores. La iglesia del Evangelio Completo realiza retiros y cultos varias veces al mes; sus seguidores aunque comparten las ideologías de esta religión, se ven beneficiados por la ayuda permanente que gestiona Víctor ante los pastores de la ciudad y así mismo consigue ser financiado en algunas cosas, por Estado Unidos. Aunque no tiene un salario, la familia de Víctor goza de muchos privilegios, tiene un motor, un panel solar pequeño que sirve para utilizar un bombillo para que las mujeres cosan *molos* en la noche; le ayudan con remesas que se reparten o intercambian con algunos familiares y feligreses, pueden comprar en algunos casos las telas para las faldas y las *molos*. A pesar de ser favorecidos, los feligreses y en muchas situaciones Víctor y su familia no son bien vistos por el resto de la comunidad.

Existen muchas oposiciones entre la religión dule y la iglesia evangélica. Al realizarse “la fumadera de pipa” los jóvenes también debían fumar breva o tabaco molido, pero como la iglesia no permite este tipo de “vicios”, Víctor tuvo que pagar una multa, que a veces puede ser a cambio de plátanos o leña y en distintas ocasiones por dinero. Lo mismo ocurre con la toma de la *inna*, aunque Víctor está de acuerdo con las fiestas tradicionales; no permite que su familia asista a la casa de la Chicha, porque no sólo se toma *inna*, sino que se mezcla con aguardiente, cerveza y cigarrillos; aunque no toda la comunidad está de acuerdo con esta práctica. En éste último caso, Víctor debe pagar una multa porque su familia no asiste a las fiestas.



Fotografía 19. Celebración en la casa de la Chicha (*Inna Nega*).
<http://www.codesta.org/PANACAALAnexolores.pdf>, Consultado 25 de enero 2011

Es normal entre los misioneros de diferentes iglesias y religiones querer evitar el consumo de *inna*, porque para ellos los indígenas se emborrachan y buscan peleas. En 1969 en la comunidad de Caimán, el Banco Ganadero a través de unas misioneras católicas, pretendían sustituir la *inna* por leche: “Será la primera vez que los indios Cunas tomen leche, lo cual contribuirá a que disminuya el consumo de *inna*, que es la bebida más común entre estas agrupaciones” (*El Tiempo 1969*). Sin embargo, hoy en día sigue siendo la bebida tradicional para celebrar las fiestas, para los dulces. La *inna*,

(...) exterioriza el sentimiento de íntima cohesión étnica del grupo kuna, a través de su completa y ardua preparación, previsión, elaboración, celebración y consumo (...) La concepción del mundo y de la vida de los Kunas, puede elaborarse sobre la base de los ritos y ceremonias de la producción y consumo de la chicha (Prestan citado en Ventocilla 1992: 30).

La *inna* se prepara con varios días de anticipación, la persona encargada de la fiesta suministra entre las familias de la comunidad una cantidad de maíz que deben moler para luego comenzar a prepararla y

(...) se realiza del jugo de la caña de azúcar, se mezcla con café o con maíz. El químico está sentado observando el humo, si no sube, él pide tocar el líquido, si está grasoso, compacto, él dice: le falta. Si está líquido se enfría y se envasa en las tinajas, hasta que esté bien fría. El químico dice: entre 4 o 5 días se va a probar. Si ve que está amarga él dice cuando se debe tomar. Él pone la fecha. Los químicos deciden qué otras sustancias se le deben agregar (*Suggu*, conversación personal, 2007).

El secretario y el resto de los dirigentes de la comunidad dicen que los cambios y abandono de las prácticas tradicionales se deben a la iglesia, pero Víctor dice que son ellos mismos los que no comen caña, no apilan el arroz y no enseñan a sus hijos a trabajar la tierra, ni a sus hijas a coser *molos* y a cocinar *dulemasi*.

Debemos entender los cambios como procesos de adaptación que utilizan los individuos y sus comunidades para existir, sobrevivir con los recursos que les ofrecen los diversos ecosistemas y con ello perpetuar su identidad. Si bien, el contacto con Europa durante la conquista no extinguió a los dule, el proceso marcó muchos de los cambios que hoy pueden ser analizados para entender por qué la comunidad de *Gangandi* es considerada una “creación cultural contemporánea”. Cuando las familias de diferentes comunidades decidieron volver al territorio continental implicó metafóricamente que debieron retomar prácticas que habían sido transformadas por el poblamiento de las islas. Hubo un cambio significativo en la dieta, porque la cacería fue remplazada por la pesca y comenzó a ejercerse como la actividad de subsistencia más importante y fuente principal de proteína animal. Al estar retirados de las fincas, las mujeres debieron abandonar las tareas agrícolas porque demandaban más tiempo y esfuerzo; ya que debían trasladarse entre el mar, los ríos y la selva, no pudiendo atender simultáneamente las tareas del hogar y el cuidado de los niños. De igual forma, se experimentó la influencia de los jóvenes que se adentraron al mar como marineros, aprendiendo diferentes lenguas y conociendo nuevos estilos de vida, porque al regresar de sus viajes debían relatar ante la comunidad sus grandes experiencias, llamando la atención de aquellos que se habían quedado. De nuevo la gente tuvo que adaptarse para vivir en tierra firme, de esta forma en *Gangandi* se retomaron en cierta forma parte de las actividades relegadas, la dieta tuvo que ser

remplazada nuevamente por proteína proveniente de los animales de la selva y las mujeres estuvieron destinadas a recoger los alimentos durante la cosecha, ya que las fincas no estaban muy retiradas de la comunidad. Y en esta condición, -aunque pocos hablan español- no es nueva y desconocida la influencia que experimentan de las personas que van y vienen entre la ciudad, las islas y la comunidad (Martínez 2007: 48-51).

El anterior panorama sugiere la idea de que los indígenas que llegaron a poblar *Gangandi* no eran actores “originales” “puros” o “primitivos”, exentos de cambios y transformaciones culturales. En tan poco tiempo debieron reconstruir su identidad –y continúan forjando sus ajustes internos (Ventocilla 1992:80)- a partir de un nuevo territorio que termina por generar nuevas adaptaciones culturales sobre la tierra.

NUEVOS DISCURSOS, NUEVAS PROPUESTAS

Como muchas otras comunidades, *Gangandi* no ha podido desarrollar estrategias que permitan beneficiarse “sanamente” de la educación occidental, del dinero y de las nuevas influencias. Actualmente se podría pensar que más que los cambios ambientales y la escasez de animales, las transformaciones en la tradición ritual y las prácticas sobre la fauna y flora terminan por afectar la seguridad alimentaria.

Gangandi tiene un espacio privilegiado, porque no sucede lo mismo que en las islas; la contaminación del mar, la escasez de recursos marinos, el tratamiento de los desechos son hoy en día un problema latente y peligroso si no se plantean prontas soluciones. La explicación a este dilema se debe a que los dule han estado relacionados con el ecosistema marino desde hace muy poco. La historia oral cuenta que el origen del pueblo dule proviene del territorio continental y para Martínez (2007), según los cronistas y viajeros su presencia en las islas del archipiélago de las Mulatas se remonta a mediados del siglo XIX. Su desplazamiento se debió a las continuas

enfermedades que padecían por el clima que presentaba la zona del Darién, a las posibilidades que les ofrecía la producción del coco, a la explotación de nuevas fuentes de proteínas marinas y por la presión que ejercieron otros grupos indígenas. Aunque no se sabe a ciencia cierta cuál de estos motivos fue determinante para poblar las islas, es cierto que las luchas por la reivindicación del territorio estuvieron enfocadas en lograr reconocer ante el Estado Colombiano y Panameño un territorio que es tierra y no mar. A partir del siglo XIX las fronteras comienzan a expandirse y redefinirse:

Esta es la razón por la que hasta el siglo XX la noción kuna de territorio -asociada a la idea de autonomía- no debe ser interpretada como referencia a las tierras (parcelas agrícolas y bosques), sino que debe quedar claro que contempla las prácticas de subsistencia y reproducción, englobando así los distintos usos de la tierra y también del mar (Martínez 2007: 50-51).

En éste sentido, la idea del territorio (Mar y tierra) puede ser entendida como

(...) la cantidad y calidad del espacio real y virtual para la reproducción de la vida a nivel individual y social. Contempla diferentes niveles y dimensiones en donde se desarrollan relaciones individuales, sociales, productivas y simbólicas que determinan una manera particular de uso y relación con el mismo, que por constantes cambios e interacciones sociales y culturales hace que se esté reinterpretando y redefiniendo las condiciones en el que estén inmersos, en un proceso de construcción permanente. Para establecer el uso que un grupo humano tiene del territorio se debe tener en cuenta la capacidad de reproducción cultural, la capacidad de sustentación, los límites, la interrelación de espacios de uso, los procesos de usufructo y la regulación y acceso al mismo (Ulloa, et al 1996: 247).

Sin embargo, a diferencia de los problemas por los límites en cuanto a especies y al territorio continental que aquejan las comunidades de las islas; *Gangandi* posee un extenso territorio que no ha sido explotado del todo. Mucha de su gente no está interesada en trabajarla, porque encuentra en el dinero y en la tienda la forma más fácil de sobrevivir. La llanura de Mandinga presenta un gran “supermercado” de alimentos, medicinas y comodidades necesarias para vivir sin tener que depender exclusivamente del dinero porque el dule sabe cómo subsistir a través de las prácticas de intercambio.

(...)Para mí, este bosque es mi farmacia. Si tengo heridas en las piernas voy al bosque y saco la medicina que necesito para curármelas. El bosque también es un gran refrigerador, porque conserva la comida fresca que necesito. Si necesito un saíno, voy al bosque y con mi rifle ¡Pum! –consigo comida para mí y mi familia (...)” (Harris citado en Chapin 1984:32).

En estos últimos años diferentes ONGs, movimientos sociales y varios investigadores y académicos dule y no dule, están replanteando y reformulando las variantes del desarrollo turístico: otro tipo de turistas están interesados en vivir una experiencia ecológica. La comunidad permite nuevamente que gente no dule ingrese a la comunidad para plantear propuestas académicas y de turismo, entre los que se proyectan recorridos por el río *Gangandi* y *Mandinga* a través de kayaks o rutas para avistar aves –ya que esta llanura tiene un amplio espectro de especies-. Es posible que la comunidad pueda beneficiarse a través de este tipo de turismo sostenible y local, ya que pueden devengar ciertos ingresos y pueden permanecer en su lugar sin tener que transformar el medio para recibir futuros turistas. En estos proyectos los dule son actores y pueden participar activamente en la construcción y direccionamiento de las propuestas. Podría ser interesante el desarrollo de este tipo de proyectos, porque las personas seleccionadas como guías deberán capacitarse no sólo en el conocimiento de la biología occidental, sino que tendrán que escuchar nuevamente a los abuelos y personas que poseen un conocimiento tradicional sobre *Nabguana*.

Aunque las últimas investigaciones han estado interesadas en conocer y describir las relaciones de los dule con el territorio, las estrategias de manejo de la fauna y de la flora; es necesario a partir de estos datos, comenzar un seguimiento a los procesos de cambio para entender el por qué de las transformaciones y adaptaciones. A través de las estrategias de manejo tradicional de la tierra, de los *kalus* -territorios restringidos culturalmente- y de la concertación con los *Neles* quienes establecen diálogos con los dueños de los animales y plantas, para identificar las fuentes de proteínas- es posible generar un importante y necesario plan del manejo del ecosistema que pueda

asegurar las expectativas de vida de los dule, acordes con la relación ecosistémica que tiene con su medio (Ulloa, et al 1996).

El dato o la información en la etnografía

REFLEXIONES FINALES

Aunque esta investigación tuvo desde el inicio el permiso y aceptación formal de las autoridades de *Gangandi* y del Congreso General Kuna, tuve que negociar durante todo el tiempo de permanencia, la forma como se desarrollaba la misma. Primero me acerque al Congreso General y al de la Cultura y por último y más difícil: al Congreso local en *Gangandi*. Aunque tuve en mano los permisos, mi primera imagen al llegar a la comunidad era de una mujer, antropóloga, extranjera, soltera, colombiana, que había participado del trabajo una ONG “gringa”. Esta caracterización creó cierta desconfianza entre los dule y a partir del primer momento de llegada comencé a vivir un período de “prueba”. Sin embargo, con el tiempo aprendí que para ser “aceptada” debía primero aprender a comer como dule, ya que entre estas comunidades, “somos lo que comemos y comemos lo que somos”. Para los dule, las personas, los animales, las plantas comparten un principio vital o de fuerza, llamado *purba*, que es adquirido a través de la preparación y el consumo de los alimentos. Esto significa que esta fuerza vital es una fuerte motivación que permite continuar con las actividades consagradas como valiosas, es decir, ellas representan un elemento conformador de todo un proceso de racionalización del trabajo tradicional.

Desde un principio me interesé por realizar una etnografía clásica, para lo cual tuve que conocer ciertas reglas esenciales para mantenerme en la comunidad: bañarme, comer, caminar, dormir y “hablar” como dule, aunque en el período de adaptación pude superar ciertos inconvenientes, el *dulegaya* -la lengua dule- fue una limitante que tuve con el tiempo que dominar. Era poco el tiempo que tenía para aprenderla, pero el vivir en la comunidad haciendo la mayoría de cosas que hacían los dule generaron un aprendizaje más rápido que estando fuera de ella, podía entender un poco pero era mucho más difícil hablar, me daba a entender con las pocas palabras que aprendí y pude comprender lo que me comunicaban.

Víctor, mi acudiente, y su familia eran de los pocos en la comunidad que hablaban castellano. Ventajosa o desventajosa, esta situación fue al principio la manera más sencilla para poder expresar mis necesidades, aunque a veces me traducían, cuando estaba sola con el resto de la comunidad pude desenvolverme y enfocarme en los objetivos que me había planteado. A pesar de este tipo de inconvenientes, con la inundación del 2007 la gente comprendió que no era el tipo de antropóloga que venía a “robarles la información”. Mi perseverancia y mostrarme tal y como soy, fueron una ventaja que con el tiempo permitieron sobrellevar los obstáculos que generaba mi presencia; a tal grado que al final ya no era el centro de atención, era una más entre ellos.

Mi primer choque o conflicto personal al llegar a *Gangandi* no sólo obedecía a los factores sociales y culturales (de cómo comportarme), sino al experimentar por primera vez como una ingenua etnógrafa clásica. En muchas oportunidades sentía que no podía y no sabía cómo seleccionar las acciones en etiquetas teóricas, no sabía cuáles eran los “datos”, ni donde se presentaban, ni como debía clasificarlos en mi diario de campo. Muy a pesar de llevar un cúmulo de teorías y de contar con uno de los manuales de la etnografía clásica (*Los argonautas del pacífico occidental!!*), estaba en el limbo metodológico de cómo comenzar con el trabajo de campo. Estuve,

aproximadamente 3 semanas en esta situación, hasta que sentí casi por obligación, que no debía de darle tanta importancia a las técnicas y herramientas del etnógrafo (cámara fotográfica, el diario de campo, la grabadora de voz, las libretas), sino que debía ser más perspicaz o activar la agudeza, en todo el sentido de la palabra, para comenzar a registrar por medio de los recuerdos y de las imágenes. Este fue un primer método que aprendí para no frustrarme en el intento de ver o escuchar “datos”. Me dediqué casi dos meses y medios a vivir sin preocuparme por cómo registrar la información. Después de lograr comer, caminar, dormir y “hablar” al estilo dule, pude retomar de una manera más eficiente las herramientas etnográficas, sin embargo, debía mediar las relaciones que se podían oscurecer por el hecho de escoger trabajar la mayoría del tiempo con los hombres.

A través del primer acercamiento y con la permanencia en la comunidad, consigo reconocer que el entorno de los dule está íntimamente ligado con su cosmovisión, que la fauna y flora están presentes en sus sistemas de representaciones y en sus sueños y son parte integral de su universo. Si bien, algunos animales de esa gran variedad que poseen han sido enviados a la tierra para satisfacer las necesidades alimentarias y de medicina, muchos de ellos, según los mitos de creación y las historias de la tradición dule, comparten características con los seres humanos que los hacen semejantes.

El amplio territorio que posee la Comarca de Kuna Yala en Panamá ha permitido la utilización de los diversos ecosistemas para la subsistencia de los dule en *Gangandi*. Su ubicación en el continente es vista como una condición favorable porque permite acceder de manera más eficiente a los diferentes tipos de alimentos, medicinas y materiales para la construcción. La base económica de los dule en *Gangandi* está esencialmente dedicada a la práctica de la agricultura de subsistencia, a la caza, y en menor escala a la pesca; de este modo logran conseguir los alimentos y medicinas para subsistir, intercambiar y regalar.

Mediante su rico lenguaje simbólico, los dule logran expresar toda la riqueza de su conocimiento y manejo de los diferentes ecosistemas marinos y forestales que les ha permitido vivir en las condiciones que les ofrece el mar y la selva. Sin embargo, los procesos de cambio socio-cultural que han vivido en tiempos recientes les ha obligado a apropiarse o reconfigurar su conocimiento en otros nuevos ecosistemas o estilos de vida a los que se enfrentan rápidamente con el paso del tiempo. El proceso de pasar a ser sedentarios no se debe exclusivamente a las condicionantes ecológicas, sino a “otros factores –como por ejemplo el comercio con los colombianos o la malaria- que fueron decisivos en el cambio del patrón de asentamiento” (Martínez 2007: 176).

El trabajo entre los dule, está fundamentalmente destinado a producir para la subsistencia, pero también el vínculo con *Nabguana* permite el equilibrio entre el cuerpo, el alma y el mundo. Durante todo el día, hombres y mujeres permanecen en contacto con la fauna y la flora; mientras los hombres dedican la mayor parte de su tiempo al trabajo en las fincas, un espacio que les permite adquirir los alimentos que han sido cosechados y cazar los animales que se acercan al terreno o que pueden divisar mientras transitan entre la casa y la selva; las mujeres se dedican a las labores del hogar, preparan los alimentos y en algunas oportunidades pescan en los ríos y recogen alimentos cercanos a sus casas.

Las concepciones o visiones sobre el mundo dule deben entenderse a partir del término de *Nabguana*, ya que para ellos los animales, las plantas y los demás seres que la habitan comparten un principio vital o de espíritu que los une en un mismo lugar. Los dule organizan su mundo alrededor de los significados de los cantos míticos, de cura y sobre sus historias de la tradición. De acuerdo con el mito de creación, a partir de la llegada de *Ibeorgun* los hombres-animales perdieron su característica humana y fueron destinados como alimento y medicina para los dule, sin embargo, la esencia de los animales continúa siendo la misma. En muchas situaciones se continúa creyendo que antes de matar un animal, el cazador debe solicitarle al *Nele* que dialogue con el

dueño de la especie, quien debe pedirle perdón por la acción futura sobre el animal y además debe conversar sobre cómo, cuándo y dónde se debe cazar. Obrar siguiendo las pautas de comportamiento le permite al dule disfrutar de un paraíso en el cielo donde abundan cantidad de animales.

En los *kalus* o lugares sagrados viven los espíritus de los animales, de las plantas y de los seres malignos como los *ponis* y *nías*. Ellos son los responsables de las enfermedades y pueden atacar a los seres humanos cuando estos han desobedecido las leyes de *Paba*. A través de su consumo o relación salud-enfermedad, los dule trascienden los límites entre lo material y espiritual. Estar enfermo es sinónimo de desequilibrio, significa una pérdida de la unidad entre el cuerpo, el universo y la sociedad. Si no existe bienestar, la persona no podrá realizar sus actividades diarias y de esta manera no podrá establecer sus relaciones con la tierra, lo que le permitirá obtener el “paraíso dule” después de su muerte.

Los animales no sólo se consumen con fines alimentarios, ellos son utilizados también para obtener ayudas en el parto, en la suerte para cazar y pescar mediante la medicina, en la música para realizar los instrumentos, en los cuentos para entretener a los niños y enseñar a los mayores sobre cómo se debe actuar y para fortalecer el alma de las personas. Entre esta gran variedad de especies beneficiosas, existen un grupo de animales tabú que son nocivos para el ser humano, en muchos casos se prohíbe comerlos y matarlos porque podrían traspasar las características negativas hacia la persona que realice la acción. El armadillo es un evidente caso de las restricciones que hoy en día se respetan, ciertamente los dule no comen esta clase de animal porque después de su muerte el animal podría excavar la tumba y sacar los restos de la persona.

Si bien, la relación que los dule establecen con los animales y con *Nabguana* en general, están mediados por aspectos físicos y espirituales, ya que sus dimensiones de interacción no divide a los animales con lo natural y a los humanos con lo cultura. Es

necesario entender que su intrincada red de prácticas, simbolismos y significados han ido adaptándose a los cambios que se generan en el ecosistema y en la cultura misma a causa de factores como la educación, la religión occidental, el dinero y los nuevos discursos socioeconómicos y políticos. Aunque el dule ha dado respuesta al paso acelerado de los cambios sociales y culturales, hoy en día la disminución del trabajo en los *nainus*, las prácticas de cacería, pesca y la amenaza contra las especies más vulnerables no sólo afectan la seguridad alimentaria, sino que ella conlleva a la pérdida de referentes culturales (Ulloa 2002).

A partir de los resultados de esta investigación es importante poder continuar con un aspecto que no ha sido desarrollado hasta el momento: el seguimiento de los procesos de cambio para entender el por qué de las transformaciones y adaptaciones en los diferentes aspectos culturales y sociales de los dule en *Gangandi*. El planteamiento de nuevas estrategias o métodos para cazar, cultivar y utilizar una lista variada de alimentos que pueden ser necesarios en momentos de escasez, resultan significativos y necesarios si su realización es producto de un interés de la misma comunidad –como lo han manifestado hasta ahora algunos de sus miembros-. Sin embargo, se deben tener en cuenta las posibles implicaciones que pueden generarse con los cambios propuestos por las ideas de desarrollo sostenible.

Finalmente, los cambios que han suscitado los nuevos discursos (Evangélicos, ecologistas, intelectuales) en la región, requieren un examen más continuo y detallado. Aquí solo he logrado una aproximación a un tema tan complejo como el cambio social y cultural en sociedades que todavía mantienen cierto arraigo en su cosmovisión y valores de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archiból, William

- 1969 Paluwala (El Gran Árbol de Sal). En Pab Igala. *Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 64-70. Ecuador.

Barrantes, Federico y Desiderio A. Bonilla

- 1985 Cuentos y Leyendas de la Comarca de San Blas (Kuna Yala). Tesis en Licenciatura en Filosofía y Letras. Escuela de Español. Universidad de Panamá.

Bates, Marston

- 1960 *La selva y el mar. Ojeada a la economía de la naturaleza y a la ecología del hombre*. Editorial Roble. México.

Cardenal, Ernesto

- 1964 Una Cultura que sobrevive, un pueblo que no entendemos. Otra vez los cunas. En Suplemento Semanal del Periódico El Tiempo. 5 de enero, Bogotá.
- 1963 El fantástico cielo de los Cunas. Visión de un pueblo maravilloso y desconocido II. En Lecturas dominicales del Periódico el Tiempo. Bogotá.

Casas, Eudoro

- 2003 Prácticas relacionadas con el proceso salud-enfermedad entre los tules-Kunas. El caso de la malaria. Tesis de Maestría. Universidad de Antioquia. Facultad de enfermería. Medellín. Publicación digital en la página <<http://tesis.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/155/1/Pr%C3%A1cticasProcesoSaludTuleKuna.pdf>> Consultado el 10 de Noviembre de 2010.

Chapin, Norman Macpherson

- 1983 Curing Among the San Blas Kuna of Panama. Tesis Doctor of Philosophy with a Major in Cultural Anthropology. The University of Arizona. Arizona
- 1984 Ecología estilo Kuna En Desarrollo de Base. Revista de la Fundación Interamericana Vol.8, No2. Estados Unidos.

Charnley, Sussan y Cebaldo de León

- 1986 Informe de la caracterización ecológica del área del proyecto "PEMASKY" a la Asociación de Empleados Kunas (AEK) por el Smithsonian Tropical Research Institute.

Congreso General Kuna

- 2001 *Anmar Igar*. Normas Kunas. Kuna Yala.

Déchamp, Huguette y Sege Tziboulsky

- 2006 Philippe DESCOLA: Par-delà nature et cultura. Notas de Les conférences d'AGORA, 12 de mayo de 2006. Artículo digital en <http://www.agorange.net/conf_decola.PDF> Consultado el 16 de mayo de 2011.

De León, Cebaldo

- S.F Uso de la tierra y recursos silvestres en Kuna Yala occidental (Un estudio de adaptaciones humanas e impactos ambientales en el neotrópico). Borrador de Tesis. España (Préstamo personal).

De León, Oswaldo

- 2003 Personificación de un Jaguar. En Catálogo del Festival y Exposiciones de Caminos de Maíz. Conmemoración del Centenario de la República de Panamá. Panamá. Pág. 49-51

Denis, Asterio

- 1983 Las Danzas Kunas de Ustupu. Tesis Departamento de Arte dramático. Universidad de Panamá. Panamá.

Descola, Phillipe,

- 1996 Constructing natures: symbolic ecology and social practice. En), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, European Association of Social Anthropologists, Routledge, London, pp. 82-102.
- 2001 Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. P. Descola y G. Pálsson (Coordinadores). Siglo XXI Editores. México
- 2005 *Par-delà nature et culture*. Gallimard. Paris

Descola, Phillipe, and Gílsi Pálsson

1987 *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Fondation Singer-Polinagc/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris

Elliott, Heather y Louis Tanguay

2006 Traditional Kuna Agriculture in the Face of Occidental Influence: Impacts and Responses in Ukupseni. Final Internship Report for Fundacion Dobba Yala. Panamá.

El Tiempo

1969 Por primera vez los Cunas beberán leche. Bogotá, 3ª. Sección. Sábado 4 de Octubre.

Ember, Carol & Melvin Ember

2004 *Antropología*. 10ª Edición. Prentice Hall. Madrid.

Encuentro de Pueblos Indígenas de Abia Yala. Ustupo

1993 Memoria disponible en Instituto de Investigaciones Koskun Kalu. Congreso General de la Cultura Kuna. Panamá.

Gómez, Antonio

1969 El cosmos, religión y creencias de los indios cuna. En Boletín de antropología Vol. 3. No.11. Medellín.

Guerrero, Enrique

1999 La obra de Baba. Testimonio recogido en 1992. En *El espíritu de la tierra. Plantas y animales en la vida del pueblo Kuna*. Ventocilla, Herrera y Nuñez. Ediciones ABYA YALA. Ecuador. Pág. 15-21.

Gunkidule

2010 Gunkidule 8. Baba nos ha enviado a cuidar de la tierra. Artículo digital en el blogspot de Gunkidule: Somos personas de oro <http://gunkidule.wordpress.com/2010/05/05/gunkidule-8-baba-nos-ha-enviado-a-cuidar-de-la-tierra/>. Consultado el 10 de enero de 2011

Herrera, Leonor y Marianne Cárda de Schrimppff

1974 Mitología Cuna: Los Kalu, según don Alfonso Díaz-Granados. Revista Colombiana de Antropología, Vol. 17. Págs. 201-247. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Holmer, Nils

- 1946 Outlines of Cuna Grammar, *International Journal of American Linguistics*, 12: 185.

Howe, James

- 2004 *Un pueblo que no se arrodilla. Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas*. South Woodstock, Magna Terra editores. Estados Unidos
2009 *Chiefs, Scribes & Ethnographers. Kuna Cultura from Inside and Out*. University of Texas Press. United States of America

Hunn, Eugene

- 1977 *Tzeltal Folk Zoology: The Classification of Discontinuities in Nature*. Academic Press, New York.

Johnson, Frederick

- 1968 Central American Cultures En *Handbook of South American Indians*. Vol. 4. The Circum-Caribbean Tribes. Julian Steward (Editor). Smithsonian Institute. Estados Unidos.

Kantule, Niga

- 1969 Un poco sobre Ibeorgun y Después. En Pab Igala. *Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 122-127. Ecuador.

Koskun Kalu

- 2006 *Igargan. Cantos de la Cosmovisión Kuna y La Biodiversidad Marina*. Compilado por Delio López, Julio Pérez y Archivaldo López. Codesta. Panamá.

Leach, Edmund

- 1979 Ritual En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Dirigida por David L. Sills. Vol. 9. España. Pág. 383-388.

Leis, Raúl

- 2003 Soy Invisible ¿Quién dijo que estamos cansados de ser indios?. En Catálogo del Festival y Exposiciones de Caminos de Maíz. Conmemoración del Centenario de la República de Panamá. Panamá.

Lévi-Strauss, Claude

- 1962 *La pensée sauvage*. Librairie Plon. Paris
1968 *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica. México
1974 *Antropología estructural*. Ediciones Paidós. Madrid.

López, Yadibaler Vivar

- 2002 Estudio de la cacería de fauna silvestre en dos comunidades Kunas del Caribe Panameño. Tesis de pregrado. Escuela de Biología. Universidad de Panamá. Panamá.

Lourenço, Eduardo

- 2000 América Latina: entre Naturaleza y Cultura. Dos conceptos fundamentales para comprender el mundo. En Revista Humboldt, Número 129. Año 42. Colombia.

Martínez, Mónica

- 2007 De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y Ecología en Panamá. 1903-2004. Tesis Doctoral de la Universidad Autónoma de Barcelona. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Antropología Social y Cultura. España.
- 2004 El Mar Kuna. Representación y uso de los recursos marinos en Kuna Yala (Panamá). Dipòsit Digital de Documents de la UAB. Publicación digital en la página web de Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia <http://ddd.uab.cat/record/51641> Consultado el 10 de Noviembre de 2010.

Méndez, Horacio

- 1989 WAGO. En Pab Igala. *Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 122-127. Ecuador.

Merry, Arnelio

- 2003 Nega- Casa Kuna- Una guía interpretativa. Revista del Instituto de Investigaciones Koskun Kalu. Serie Cosmovisiones. 2003. Panamá

Morales, Jorge E

- 2004 Grupo Indígena los Cuna. En *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico*. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/geograf/cuna1.htm>> Consultado el 11 de Noviembre de 2010.
- 1997 Oro, Control al Incesto y Cultura entre Los Cuna. Boletín del Museo del Oro, No 43. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1997/jldi43/jldi02b.htm>> Consultado el 8 de Noviembre de 2010.

- 1995 El convenio de 1870 entre los Cunas y el Estado Colombiano: Sentido de una acción de resistencia. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol XXXII. ICAN. Bogotá.
- 1993 Fauna, Trabajo y Enfermedad entre Los Cuna. En *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología. Fondo editorial CEREC. Serie Amerindia No 1. Francois Correa (Editor). Bogotá.
- 1987 Cuna. En *Introducción a Colombia Amerindia*. Francois Correa y Ximena Pachón (eds.). ICAN. Bogotá. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/cuna.htm>> Consultado el 10 de diciembre de 2010.

Negakope

- 2007 Nogakope, el Legado de la Cultura Kuna. Artículo publicado el jueves 7 de junio en el blogspot <<http://kammuigar.blogspot.com/>> Búsqueda realizada el 5 de Diciembre de 2010.

Nordenskiöld, Erland

- 1928 Picture-writings and other documents. By Nele and Rubén Perez Kantule, *Comparative Ethnographical Studies*, 7. Part I. Gotemburgo
- 1938 *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*. *Comparative Ethnographical Studies*, 10, Gotemburgo.

Ossa, Camilo Domínguez, Guido Barona Becerra, Apolinar Figueroa Casa, Augusto J. Gómez López (Editores)

- 2002 *Geografía Física y Política de la Confederación Granadina*. Volumen VI. Estado del Istmo de Panamá. Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Cauca. Colombia.

Prestán, Arnulfo

- 1986 *Inventario Turístico Cultural Kuna Yala*. IPAT. Instituto Panameño de Turismo. Panamá.
- 1980 Cómo el Kuna adivina sus sueños. En *Revista Lotería*. N° 290. Lotería Nacional de Beneficencia. Panamá.
- 1975 *El uso de la Chicha y la sociedad Kuna*. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Reverte, José Manuel

- 1962 Vida sexual y creencias religiosas entre los indios Cunas de Panamá En *Boletín del Instituto de Antropología*. 2. 8. Colombia
- 2001 *Bioetnogeografía de los indios Cunas (Toponimia Cuna)*. Ediciones del Museo "Profesor Reverte Coma" de Antropología Médica-Forense,

paleopatología y criminalística. Madrid

Reyes-García, V y N. Martí Sanz

2007 Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. Publicación digital en la página web Ecosistemas, Revista científica y técnica de ecología y medio ambiente. No 16 (3): 46-55. 2007 <http://www.revistaecosistemas.net/articulo.asp?Id=501>> Consultado el 11 de Diciembre de 2010.

Salhins, Marshall

1964 Cultura y medio ambiente: El estudio de las ecologías de las culturas. En *Antropología: Una nueva visión. (Lo que sabemos y lo que debemos aprender sobre la conducta y la naturaleza humana)*. Editado y compilado por Sol Tax. Traducción de Antonio Garza y Garza. Editorial Norma. Cali. Colombia.

Severi, Carlo

2008 El Yo-memoria. Una nueva aproximación a los cantos chamánicos amerindios. Revista Cuicuilco, Vol. 15, Núm. 42, enero-abril, 2008, pp. 11-28. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. Publicación virtual <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35112172002>> Consultado el 8 de Abril de 2011.

Sherzer, Dina

1985 Plants and Animals in the Lenguaje of Kuna Magic En *The Botany and Natural History of Panamá: La botánica e Historia Natural de Panamá*. Monograph in Systematic Botany from The Missouri Botanical Garden. Vol10. Saint Louis, Missouri.

Sherzer, Joel

1971 Análisis Semántico de *sappiturpa* en Mulatupu (San Blas). Actas del II Simposium Nacional de antropología, arqueología y etnohistoria de Panamá: 501-512

1983 *Kuna Ways of Speaking*. University of Texas Press, Austin.

1992 *Formas del habla Kuna*. Una perspectiva etnográfica. Ediciones ABYA-YALA y MLAL. 500 años No 54. Ecuador.

1985 What's in a name in San Blas? Kuna plant, animal, and human names. En *The Botany and Natural History of Panamá: La botánica e Historia Natural de Panamá*. Monograph in Systematic Botany from The Missouri Botanical Garden. Vol10. Saint Louis, Missouri.

Simondon, Gilbert

2008 *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Ediciones la Cebra. Argentina.

Smith, William

1989 Una historia corta del mundo En *Pab Igala. Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 17-21. Ecuador.

Stócel, Luís

1989 La creación, la venida de *Piler* y Después. En *Pab Igala. Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 25-29. Ecuador.

1989 *Olotwaligipileler y Magiryai*: La llegada de *Tad Ibe* y sus hermanos. En *Pab Igala. Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 32-42. Ecuador.

Stout, David

1947 *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, Viking Fund, Nueva York.

Toledo, Victor Manuel

2001 Indigenous peoples and biodiversity. *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press, pp. 1181-1197. Publicación digital en la página web <wg3.mongrafic.net/uploadarchivos/toledo.pdf > Consultado el 8 de Abril de 2011.

Toledo, Victor M y Narciso Barrera

2008 La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial. Barcelona. Publicación digital en la página web <wg3.mongrafic.net/uploadarchivos/toledo.pdf > Consultado el 8 de Abril de 2011.

Turner, Víctor

1979 Mito y símbolo En Vol. 7 de la Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales David L. Sills. Ediciones Aguilar. España.

Ulloa, Astrid

2002 Introducción: ¿Ser humano? ¿Ser animales? En *Rostros culturales de la Fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Astrid Ulloa (Editora). ICANH. Bogotá.

Ulloa, Astrid. Heidi Rubio y Claudia Campos

1996 *Trua Wuandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Natural Utría, Chocó, Colombia*. OEI, Organización Regional Indígena Embera Wounaan, Orewa, Fundación Natura, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques

Naturales Nacionales, Ministerio del Medio Ambiente, Santafé de Bogotá, Colombia.

Valdez, Leonidas

1989 Twiren. En *Pab Igala. Historias de la Tradición Kuna*. Mac Chapin. Ediciones Abya Yala No 5. Págs. 117-121. Ecuador.

Ventocilla, Jorge

1999 Fauna silvestre en *El espíritu de la Tierra. Plantas y Animales en la Vida del Pueblo Kuna*. Ediciones ABYA YALA. Ecuador.

1992 *Cacería y subsistencia en Gangandi, una comunidad de los indígenas Kunas Comarca Kuna Yala*. Hombre y ambiente 23. Ediciones ABYA YALA. Ecuador.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Vol.2, n.2, pp. 115-144. Publicación digital en la página scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-3131996000200005&lng=en&nrm=iso Consultado el 10 de Noviembre de 2010.

Wafer, Lionel

1903 *A new voyage and description of the Isthmus of America*. Cleveland. The Burrows Brothers Company.

Wagua, Aiban

2003 Cómo se origino la Madre Tierra. Pág. 60-61. En Catálogo del Festival y Exposiciones de Caminos de Maíz. Conmemoración del Centenario de la República de Panamá. Panamá.

Wassén, Henry

1932 La visite de l'Indien Cuna Rubén Pérez Kantule au Musée de Gothembourg en 1931. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 24 n°2, 1932. pp. 235-243. Publicación digital en la página web de la revista científica Persée: Portail de revues en sciences humaines et sociales

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1932_num_24_2_1857 Consultado el 9 de Diciembre de 2010.

1933 Cuentos de los Indios Chocós recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de Henry Wassén. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 25-1, 1933. pp. 103-137. Publicación digital en la página web de la revista científica Persée: Portail de revues

en sciences humaines et sociales
<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1933_num_25_1_1873> Consultado el 11 abril 2011.

- 1934 Mitos y cuentos de los Indios Cunas. En Journal de la Société des Américanistes. Tomo 26-1, 1934. pp. 1-35. Publicación digital en la página web de la revista científica Persée: Portail de revues en sciences humaines et sociales
<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1934_num_26_1_1905> Consultado el 14 de Noviembre de 2010.

Zapata, Felipe

- 1871 Civilización de los Indios Tules. Convenio celebrado por la Secretaria de lo Interior i Relaciones Exteriores con la tribu de los indijenas Tules, moradora del Darien. Imprenta de Medardo Díaz. Bogotá.

ANEXOS

Anexo 1. Carta aceptación Congreso General Kuna



Panama, 30 de octubre de 2007

Srta.
Bibiana Etayo Bermúdez
Estudiante de antropología
Universidad de Cauca
E. S. M.



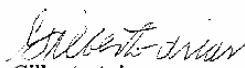
Respectable Srta. Bermúdez:

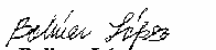
Ante todo reciba un cordial saludo de parte del congreso general kuna, esperando que tenga éxito en sus ocupaciones.

Por medio la presente se le autoriza (A la srta. Bibiana Etayo Bermúdez) para el desarrollo de una investigación en la comunidad de Cangandi para lo cual estará por un periodo de 6 meses en dicha comunidad, la investigación involucrara permanencia en campo, periodos de recolección de información, toma de notas, entrevista con algunos comuneros, toma de algunas fotos con permiso de la comunidad y la autorización de la persona, de igual forma la toma de fotos en ceremonias y lugares sagrados de pueblo kuna no esta autorizada sin la debida autorizacion de las autoridades . El propósito fundamental de este estudio etnográfico es "descubrir una cultura o una parte de ella dentro de una organización, partiendo de la observación de las conductas que se evidencian en la interacción de las personas y descubriendo el significado cultural de tales conductas desde la óptica de los propios participantes y del investigador". Esta investigación estará regida por las normas contempladas en el estatuto fundamental y bajo los reglamentos de la comunidad interesada.

Esperamos cualquier inquietud se comunicara al las Oficinas del Congreso General y a la comunidad de Cangandi. Sin mas por el momento esperando que culmine su trabajo con bien, se despide de usted

Atentamente,


Gilberto Arias
Saila Dummad


Bolívar López
Sub-Secretario General

Calle Croton, Ancon, Balboa, Casa 820 XB
Tel.: (507) 314-1513 / 12 93 / 1298. Apartado Postal 0819-01878 , El Dorado, Panamá. Panamá
Email: web:

Anexo 2. Carta aceptación Comunidad de Gangandi

Río Gangandi, 22 de Diciembre de 2,007

Para: Bibiana Etayo Bermudez
Estudiante de Antropología

De: la comunidad de Río Gangandi.



Reciba un cordial saludo de parte de los comuneros
y que tengas éxitos en sus delicadas funciones.

La comunidad de Río Gangandi te da el visto
bueno para que labores en la comunidad, en la obra
que usted este interesada.

esperando que ayude la pequeña ruta del pueblo
Sin más que agregar me despido de usted

Antonia Valdez
Escriba del pueblo

Ed. De la Cruz M.C.
Secretario del pueblo



Anexo 3.

HUESOS DE ANIMALES USADOS EN INSTRUMENTOS MUSICALES

<i>Korki Kala</i> (huesos de pelícano)	Un especialista del rito de paso que se encarga de perforar los carrizos llamados <i>kansuet</i> . Antes de penetrar a la casa de la chicha toca el pito de hueso de pelícano con objeto de anunciar al público que ya está próximo para tomar la chicha.
<i>Waskala</i> (huesos de venado)	Con este hueso se amarra la maraca y le sirve como mango. De la misma manera se usa para sostener los instrumentos hechos del cráneo de animales como el tigre y el gallinazo. Para emitir el sonido se sopla el agujero que contiene en la parte inferior del hueso.
<i>Tet nono</i> (Cráneo de armadillo)	Este instrumento está hecho del cráneo de un armadillo en el extremo superior y en el inferior se conecta con el hueso del mismo animal y le sirve como asidero y debajo de éste hay un agujero con el cual se sopla para producir sonidos.
<i>Achu nono</i> (Cráneo de tigre)	Este es parecido al anterior y se diferencia con el cráneo del animal de sus asideros, porque aquí se usa el cráneo del tigre y el mango está constituido del hueso de un venado. Sólo los grandes cazadores de estos animales pueden manipular este tipo de instrumento, para los demás es tabú. Con los cráneos los cazadores imitan victimados por ellos.
<i>Mula nono</i> (Cráneo de gallinazo)	Es semejante al instrumento anterior, pero aquí se usa el cráneo de un gallinazo.
<i>Patikwa e uka</i> (Caparazón de tortuga terrestre)	Se hace con el caparazón de tortuga terrestre, el cual se toca friccionando con la palma de la mano.

Fuente: Prestán (1986: Pág. 22-23).

Anexo 4.

ANIMALES TABÚ

<i>Alouatta palliata</i>	La voz de la persona o los hijos de quien coma este animal puede sonar igual que la de este mono aullador.
<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	El oso caballo u hormiguero es grande y fuerte, no es posible atarlo con un solo tiro. Si un cazador dispara más de una vez para matar este animal, provocaría mala suerte y enfermedades a la comunidad.
<i>Dasyopus novecinctus</i>	Como los armadillos viven excavando; si uno los come después de morir, nos van a excavar la tumba.
<i>Sylvilagus brasiliensis</i>	El labio superior del conejo está partido; quien los coma puede tener hijos con labios partidos.
<i>Coendou rothschildi</i>	Según la mitología Kuna, seres humanos fueron transformados en puercoespines, por eso no se come, puede provocar mala suerte, o enfermedades a la familia o la comunidad.
<i>Jacana jacana</i>	Si uno mata esta ave, puede ocasionar enfermedades e infortunios

Fuente: De León (S.F)

Anexo 5.

USOS MEDICINALES DE MAMÍFEROS Y AVES

<i>Microsciurus alfari</i>	Esta ardilla es muy ágil y rápido en sus movimientos sirve para dar estas cualidades a una persona, o para ser un buen peleador.
<i>Felis onca</i>	Llevar dientes de tigre (ya preparados en ritos/cantos) en un bolsillo, escondido da fuerza de voluntad y carácter a la persona además de valentía y coraje. También se utiliza como medicina para impedir que espinas o huesos queden atragantados en la garganta de uno. Se puede colocar el cráneo del tigre encima de una tumba de alguien para asustar a otros animales y proteger la tumba de molestias.
<i>Pelecanus occidentalis</i>	Tomar medicina hecho de pelicano, para ser un buen pescador.
<i>Coragynos atratus</i>	Anteriormente las alas de esta especie se usaban para hacer de una persona un buen cazador, especialmente de tapir.
<i>Daptrius americanus</i>	La medicina que viene de esta ave sirve para atraer a miembros del sexo opuesto y provocar amor a primera vista. Es necesario “llamar” a esta ave cada vez que uno pasa cerca de ella, o sea hay que dar atención a ella. Si no uno puede tener mala suerte o enfermarse, hasta puede perder el habla y emitir sonidos.
<i>Crax rubra</i>	Esta especie come rocas de las orillas de los ríos y quebradas cuando se caza, el cazador saca las piedras del estomago y las entrega a un medico. Este prepara una medicina que ayuda para tener una voz fuerte (Recordemos la capacidad de oratoria de los dirigentes kunas, los jefes tradicionales en los cantos tradicionales). Los <i>Saglas</i> que “cantan” en los <i>Onmaket Nega</i> tienen casi siempre una botella de agua que contienen estas piedras medicinales y los van bebiendo y mantener sus voces. Los mismos médicos preparan aguas con estas piedras, para no cansarse cuando van al bosque y tienen que caminar mucho para procurar medicamentos.
<i>Eurypyga helias</i>	Esta ave tiene manchas en sus alas, que para los Kuna simbolizan ojos. Si los niños toman el medicamento preparado de esta ave, cuando sean mayores nunca se perderán en el bosque o montañas, tendrán buen sentido de orientación.
<i>Leptotila verreauxi</i>	Esta paloma se utiliza para enfermedades de garganta.
<i>Columbidae</i>	De esta paloma doméstica preparan sopas para los enfermos por

	lo general son comprados personas que no viven en la Comarca.
<i>Piaya dayana</i>	Cuando los comuneros se encuentran trabajando en sus fincas y se acerca esta ave a chillar es porque se acerca algún peligro. También tiene uso medicinal aunque desconocemos por ahora.
<i>Tyrannus melancholicus</i>	Según los cazadores esta especie le gusta pelear con otras aves, por eso se utiliza como alimento de perros para darles habilidad para que sean buenos cazadores y bravos.

Fuente: De León (S.F)

Anexo 6.

ANIMALES IMPORTANTES EN LA MEDICINA

<i>Arra</i>	Este loro se utiliza para potenciar la capacidad de hablar en público y de aprender conocimientos rituales. El cuerpo es quemado y las cenizas son ingeridas, los huesos son enterrados debajo de la hamaca del paciente.
<i>Kikka</i>	Este pájaro se utiliza para obtener conocimiento ritual. El cuerpo se quema y las cenizas son ingeridas.
El Cormorán (toto) y el rey pescador (Sin) y una especie de gaviota (uapu)	Se utilizan para mejorar las habilidades de pesca. Los cuerpos son quemados y las cenizas se convierten en una pasta que se unta sobre los implementos de pesca, las cenizas de los cormoranes y del martín pescador se pone en la punta de la lanza.
<i>Naipe tukkolokwar</i>	Esta serpiente de cola amarilla se utiliza para poder matar los animales de caza de un solo tiro. El cuerpo es quemado y las cenizas son mezcladas con la pólvora de los cartuchos de la escopeta.
<i>Sikkwi sichit</i>	Este pájaro negro que se utiliza para el éxito en la caza de tortugas marinas. El macho y la hembra se queman juntos, con la ceniza se forma una pasta, que puede ser untada en la punta de la lanza o colocada en un pequeño agujero del señuelo de madera enredado en la red. Las cenizas también pueden ser bebidas
<i>Achu, suluppaki y kwaria</i>	El jaguar, el águila arpía y el halcón se utilizan para convertirse en un cazador consumado. Los corazones de estos animales se queman y las cenizas son ingeridas; los cuerpos de los halcones más pequeños se queman a veces.
<i>Ari</i>	La iguana es utilizada para incrementar la inteligencia. La cabeza es quemado y sus cenizas son ingeridas.
<i>Pakkakka y ulur</i>	El pájaro y el mono aullador rojo se usan para atraer a la gente (ya sea como "medicina de amor" o para atraer a los parientes que han estado fuera de casa durante mucho tiempo). El cuerpo del ave <i>pakkakka</i> se quema y las cenizas son ingeridas, no se conoce como se prepara el mono aullador.

Fuente: Chapin (1983:236-238)

TÉRMINOS DULE

¿Igi mani?: ¿Cuánto cuesta?

Absogedi: Leer, dialogar, conversar; especialista con capacidad de aplacar epidemias en las comunidades.

Achidupu: comunidad dule, su traducción al castellano es isla perro.

Achu: perro.

Ácu Kámmu: canción del perro.

Anmar Igar: Normas Kunas.

Argar: vocero del Congreso.

Arpakke: secreto.

Ayla: estructura hecha con troncos sobre un árbol frutal para cazar.

Bab Dummad, Paba, Páptúmat, Baba: Gran Padre, Dios.

Bansus: colibrí.

Bayrum o malagueta: árbol de cuyas hojas se obtienen unos aceites esenciales, muy aromáticos, que se conocen también como bayrum.

Bisep: especie de albahaca que tiene un olor muy dulce, con ella se realizan medicina y un canto (*bisep igar*) para tener suerte en la cacería.

Breva: tabaco.

Caya: caña.

Coe: Venado y palabra con la que se le llaman a los bebés.

Dule: Autodenominación del grupo Indígena Kuna.

Dulegaya: Es una lengua indígena de la familia Chibcha y es hablada por los dule.

Dulemasi: Nombre que se le da a la comida dule.

Ga: ají.

Gangandi: Población indígena Kuna ubicada en el continente de la Comarca Kuna Yala.

Gardi Suidup: Isla cercana.

Hacha momortule: mariposa.

Ibar: La rama con la que se identifica el lugar donde se ha matado una culebra y sirve también como brújula cuando un cazador se encuentra perdido en el bosque siguiendo un animal.

Ibeorgun, Ibelel: principal héroe cultural, que los dule creen más cercano a ellos. Guía espiritual.

Ibmar dorgan makke: Cacería.

Icco inna: la primera fiesta que se celebra en las niñas, donde se le perfora el septum nasal para más tarde ponerle la nariguera de oro.

Inatuledi: especialista que conoce las propiedades de las plantas, animales, objetos, conoce canciones para curar y la mitología relacionada con la cura de enfermedades.

Inna nega: Casa de la Chicha, lugar donde se celebran los encuentros rituales o fiestas de pubertad.

Inna: Chicha.

Ipikuntiwala: comunidad dule del urabá antioqueño-Colombia.

Kalus: lugar sagrado, mantiene el equilibrio entre el ser humano y la tierra.

Kammus: instrumento musical.

Kantule: celebrante de la *Inna*.

Kelu: pez del Caribe.

Mama: yuca.

Mandiyala: comunidad dule, cerca de *Gangandi*.

Mani dinero.

Mas tige: agricultura, sembrar.

Masi: plátano, comida.

Mirya Ubgigandub: comunidad dule.

Mola: artesanía en tela, ropa, blusa tradicional de las mujeres.

Moli: tapir.

Mormaketupu: isla Máquina.

Mu-Igala: texto mágico sobre un parto difícil.

Muu: abuela, partera.

Nainu: finca, sitio de cultivo.

Naibe Ikar: texto mágico sobre la culebra.

Nalup: pixbae, chontaduro.

Nan Dummad, Nana: Gran madre.

Napanono cabeza de tierra.

Napguan, Ologuandule: tierra.

Nasis: maracas.

Nele: chaman, tiene la habilidad innata que le permite comunicarse con el mundo sobrenatural.

Nia: diablo, espíritu nocivo para el ser humano.

Niga, kurgin: fuerzas o energías que están presentes en su cuerpo.

Nisar: achiote.

Nuchu: muñecos de madera utilizados para rituales.

Nus yoles: gusano introducido.

Oba: maíz.

Ochi: piña.

Omegid: homosexuales, “más que mujeres”.

Onmaked Nega: Casa del Congreso. Es el lugar u órgano central donde se reúnen los dule para escuchar cantar al *sagglá* o para discutir sus problemas y soluciones.

Oros: arroz.

Pab Igala: historias de la tradición Kuna

Pālu-ūāla mito sobre el Árbol de sal o árbol de la vida

Pirya: remolinos

Poni, nia: espíritus de la enfermedad

Puar: palos rectos para utilizarlos como los soportes centrales de la casa

Purba: alma de los seres vivos

Sabured: Tela o falda que utilizan las mujeres

Sagla: autoridad mayor de una comunidad dule

Sakkan pichisa (ala rota).

Saptur jagua.

Sia: cacao.

Sianar: recipiente de barro donde se quema cacao para curar enfermedades.

Siglis: pavas de monte.

Sualiber: Policías tradicionales.

Suggu: pez sierra.

Sule: conejo pintado.

Surba: Encierro para las ceremonias de mujeres.

Tet nono: Caparazón de tortugas terrestres.

Tunuet: Pañuelo rojo que usan las mujeres en la cabeza.

Uedar: saíno.

Urgandi: comunidad dule.

Us maked ayla: hacer un aguantador.

Usu: Ñeque.

Uusor, tior, akebir: palos y amarres que conforman la casa.

Wagas: persona no dule.

Wala wet: ritual comunal, llamado también fumadera de pipa.

Wedar: Saíno.

Winis: Adornos femeninos hechos con chaquiras.

Yannu: Puerco de monte.