



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
VICERRECTORIA DE INVESTIGACION Y POSTGRADO

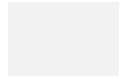
**LA CASA NGÄBE Y BUGLE.
NI TÄ NÜNE JU KWATIBE TE.
VIVIMOS EN LA MISMA CASA.**

Por

BLAS QUINTERO SÁNCHEZ

**Tesis para optar por el título de
maestría en Antropología Social.**

PANAMA, REPUBLICA DE PANAMA
2017



HOJA DE APROBACION



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSTGRADO

Nº DE CÓDIGO:

ESTUDIANTE: BLAS QUINTERO SÁNCHEZ.

CÉDULA: 6-62-523

TÍTULO AL QUE ASPIRA: MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA
SOCIAL.

TEMA DELA TESIS: LA CASA NGÄBE Y BUGLE. NI TÄ
NÜNE JU KWATIBE TE. VIVIMOS EN
LA MISMA CASA.

ASESOR: DOCTOR MARCOS GUEVARA BERGER.

FIRMA DEL ASESOR: _____

FRMA DEL ESTUDIANTE: _____

APROBADO POR EL COORDINADOR DEL PROGRAMA

DIRECTOR DE POSTGRADO DE LA VICERRECTORIA
DE INVESTIGACIÓN Y POSTGRADO

PANAMA, DICIEMBRE 2017



DEDICATORIA

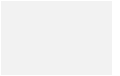


DEDICATORIA

A mi esposa Tania Sterling Bernal, a mi hija Xochitl Melina Quintero Sterling.

Al pueblo bugle.

Al pueblo ngäbe.



AGRADECIMIENTO



AGRADECIMIENTO

A Juan José López, cantor de Tebujo.

A Norelio Carpintero y su familia.

A Rafael Sánchez y su familia

A Agustín Cedeño y su familia

A Choi Karibo y su familia

A Camilo Reyes y su familia

A Cayetano Reyes y su Familia.

A Evangelisto Santo y su familia

De manera muy especial a Aníbal Pastor, coordinador de la maestría que la organizó con excelentes profesores y nos invitó a participar.

A Marcos Guevara mi director de tesis que me ha ayudado guiando el estudio.

A Jorge Sarsaneda que corrigió los textos en ngäbere.

A Ignacio Rodríguez que corrigió los textos de buglere

ÍNDICE GENERAL

I.	CAPITULO 1. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	01
	1.1 Objetivos.....	02
	1.2 Antecedentes y planteamiento del problema.....	03
	1.3 Hipótesis.....	05
	1.5 Metodología	06
II.	CAPITULO 2. CONTEXTO.....	09
	2.1 Población.....	11
	2.2 La Comarca Ngäbe Bugle.....	20
III.	CAPITULO 3. HISTORIA.....	25
	3.1 Época prehispánica.....	26
	3.2 Del Siglo XVI a Siglo XX (Ngóbe, Ngöbe, Guaymí, Move) Ngäbe.....	31
	3.2.1 Organización social.....	31
	3.2.2 Organización política.....	34
IV.	CAPITULO 4. LA VIVIENDA Y SU ENTORNO.....	36
	4.1 La vivienda ngäbe.....	37
	4.1.1 El jorón. Jon kri-bitdi kwin. (cama grande-en alto)...	43

4.1.2	El cambio en la vivienda.....	46
4.1.3	El uso de la energía. El fogón de leña.....	50
4.1.4	El patio de la casa y la distribución de los predios....	52
4.1.5	La casa, espacio para la crianza de los hijos.....	59
V.	CAPITULO 5. COSMOVISIÓN DE LA CASA NGÄBE.....	63
5.1	Los mitos ngäbe: cantos e historias antiguas.....	64
5.2	El sukia y el cuidado espiritual.....	65
5.3	Concepto de Dios, tiempo, mal.....	66
5.4	Breve análisis de los mitos y ritos.....	70
5.5	Canto de la casa.....	75
5.6	Consideraciones de algunos elementos para la comprensión del contexto mítico y cultura.....	107
	Bibliografía.....	115
	Anexos.....	118

1.	Índice de cuadros	
	Cuadro 1: Población indígena de Panamá, por pueblo indígena.	11
	Cuadro 2: Características de los techos de las viviendas indígenas.	49
	Cuadro 3: Temas principales del canto de la casa.....	101
2.	Índice de figuras	
	Figura 1: Estructura de la vivienda ngäbe y bugle.....	37
	Figura 2: Planta de la vivienda ngäbe.....	41
	Figura 3: Sistema productivo ngäbe y bugle.....	56
3.	Índice de mapas	
	Mapa 1: De pueblos indígenas de Panamá.....	13
	Mapa 2: La Comarca Ngäbe Bugle.....	20



RESUMEN

La vivienda bugle y ngäbe se ha adaptado a los diferentes nichos ecológicos en la Comarca Ngäbe Bugle de Panamá. La casa tipo judogwä (Casa Cabeza) es redonda, con su estructura de madera, latas de carricillo, lianas y techo de paja, construida con materiales locales, demuestra el proceso de adaptación a las sabanas.

El diseño de la casa, redonda, de una sola pieza, un solo fogón, con un jorón, que es el silo ancestral, despensa, reserva de leña, ha acompañado la vida de los bugle y ngäbe.

El canto sobre la construcción de la primera casa refleja la intensa relación que existe entre las viviendas particulares y la casa común, la primer casa construida, en (kena dego) la mañana de tiempo, es lugar de canto y danza, limpia, melódica, iluminada.

La sabiduría de los bugle y ngäbe, está registrada en sus cantos e historias antiguas. Esa palabra no se puede despreciar; esa experiencia de adaptación a la naturaleza nos pertenece a todos los que vivimos en la casa común.



SUMMARY

The bugle and ngäbe housing has adapted to the different ecological niches in the Ngäbe Bugle Comarca of Panama. The house type judogwä (Head house) is round, with its wooden structure, cans of carricillo (It's a type of bamboo), lianas and straw roof, built with local materials, demonstrates the process of adaptation to the meadows.

The design of the house, round, one piece, a single stove, with a "joron" (platform), which is the ancestral silo, pantry, reserve of firewood, has accompanied the bugle and ngäbe life.

The song about the construction of the first house reflects the intense relationship that exists between private homes and the common house, the first house built, (kena dego) in the morning of time, is a place of song and dance, clean, melodic, illuminated.

The wisdom of bugle and ngäbe, is recorded in their songs and ancient stories. That word cannot be despised; that experience of adaptation to nature belongs to all of us who live in the common house (earth)



INTRODUCCIÓN

Estudio antropológico de la cosmovisión que tienen los pueblos bugle y ngäbe de la casa.

¿Cuál es su concepción cultural y simbólica de la casa tradicional?

En el Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Panamá, en el eje Social y el sub eje referido a la Vivienda, dice taxativamente: “Vivienda tradicional”. Es decir, que la vivienda tradicional está planteada como parte central del tema de vivienda en un plan de desarrollo futuro en poblaciones indígenas. Por lo cual, lanzarnos a la búsqueda de los elementos, arquitectónicos, de la cultura material son necesarios, pero también los aspectos simbólicos y de valoración cultural son relevantes. El tema de por qué la casa redonda en forma de octágono. La tradición oral bugle y ngäbe habla de la casa redonda, es la casa símbolo, la que construyó Chube en la mañana de tiempo.

Cha juyan. Ju boloren.

Ti jue. Ti jue bolore.

Mi casa. Mi casa redonda.

Por eso hemos escogido ese tipo de vivienda por su carga simbólica. En realidad es un octágono, por lo tanto, con ocho lados. Es decir cuatro más cuatro lados. El cuatro es un número simbólico de perfección.

Es necesario valorar los conocimientos que en torno a la vivienda se han acumulado, como por ejemplo, que el “jorón”, que es una plataforma de madera construida en su interior, es un silo ancestral; que aprovecha el uso del fuego para deshumidificar la casa, es un controlador de plagas, es decir, tiene muchas bondades en la soberanía alimentaria de los bugle. Los tipos de madera. Los tratamientos de la madera. Los tipos de paja, hojas de palmeras y bejucos para construir el techo. La casa tradicional es construida por ellos mismos, los arquitectos son los mismos bugle, y ngäbe claro recurso de autonomía que debería preservarse.

Que el humo de la leña tiene efectos negativos para la salud, es cierto; el desafío es mejorar las construcciones actuales, con innovaciones a partir de los diseños originales con extractores de humo en el caballete o alguna modificación que solvente eso.

¿Cómo es esa concepción en el caso de los pueblos bugle y ngäbe? La literatura mítica bugle y ngäbe habla que la primera casa, cielo y tierra, fue construida por Chube (Dios) y los otros jefes sagrados; Kena dego, qué traducido es temprano en la mañana o en el principio de la mañana, del tiempo. Las demás casas son reflejo de la primera casa. Esto se desarrolla en el capítulo quinto.

¿Cómo se realizó la investigación?

Para hacer esta investigación se tradujo un canto, que habla sobre la construcción de la primera casa. El canto es del pueblo bugle y se canta en su idioma, se tradujo al idioma ngäbere y al español.

Primeramente el canto fue grabado, se transcribió; hicimos un equipo de trabajo formado por hablantes del idioma ngäbere y buglere para su traducción.

La investigación, se realizó en la Comarca Ngäbe Bugle en las comunidades de Jelerabitdi (En el Tebujo), Sebles, Öbabitdi (En el Congo y Bababatda (Cerro Flores)

Ha tenido varias etapas en su traducción; hace más de una década, cuando realizamos una primera traducción del canto, quedaron frases y palabras que no pudimos traducir. Retomamos esos trabajos y aumentamos los miembros hablantes de ambos idiomas para traducir e interpretar.

La obra comienza, en el primer capítulo, explicando la metodología y sus objetivos. En el segundo capítulo habla del contexto de la población de los pueblos indígenas de Panamá, organización social, especialmente de los pueblos bugle y ngäbe.

En el capítulo cuatro describe la vivienda y su entorno material y económico.

En el capítulo quinto aborda la concepción simbólica de la vivienda, aspectos materiales y de algunos elementos para su interpretación.

CAPITULO I. PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACION

Capítulo 1. Planteamiento de la investigación.

1.1 Objetivos

Objetivo general.

- Describir la casa tradicional ngäbe-bugle y su vinculación con su cosmovisión para que el resto de la sociedad panameña conozca, respete, valore y aprenda de sus diseños de viviendas como espacios adaptados ecológicamente a los entornos y como un derecho para vivir bien.

Objetivos específicos.

- Descripción de la vivienda ngäbe y bugle de acuerdo al conocimiento tradicional.
- Subrayar el significado simbólico de la casa redonda ngäbe.
- Interpretar la vinculación de la casa tradicional con la cosmovisión de los pueblos ngäbe y bugle.
- Explicar los elementos principales del canto de la creación del cosmo el cual permite una aproximación del sentido cosmogónico de la casa y nuestro papel de cuidadores.

1.2 Antecedentes y planteamiento del problema

Los pueblos indígenas en Panamá.

Hoy se constata una clara emergencia, resurgimiento, de los pueblos indígenas que se hace cada vez más presente en la sociedad participando de la vida pública y exigiendo sus derechos. Sin embargo, estos pueblos en su mayoría rezagados, empobrecidos, excluidos, dependientes, sufren por ser culturalmente diferentes. La mayoría de estos pueblos pasa por una progresiva transformación cultural, que está provocando la rápida desaparición de algunas de sus lenguas e instituciones culturales propias. Los saberes acumulados de adaptación a la naturaleza, a los entornos ecológicos y las tecnologías de cultura material no son tomados en cuenta cuando se plantean propuesta de desarrollo. Esto acelera los procesos de aculturación pues se sigue pensando que los pueblos indígenas carecen de conocimientos para vivir. Por lo que, sus tecnologías de agricultura, horticultura, recolección, preparación de alimentos, construcción de viviendas, siguen desapercibidas por el resto de la sociedad cuya representación social es que los pueblos indígenas necesitan ser conducidos.

Una obra que describa la casa ngäbe-bugle, conectada con su cosmovisión podría ayudar a los mismos ngäbe-bugle, y a las instituciones a tener una valoración adecuada de sus culturas. Se trata de abordar el tema de la vivienda desde su concepción cultural. Años de trabajo y de caminar junto a los pueblos indígenas nos han permitido conocer y constatar que lo indígena, su cultura,

sigue siendo poco conocida por el resto de la sociedad panameña y en las políticas públicas del país. Existe una representación social negativa de lo indígena, la cual es concebida como, salvaje, ignorante, inferior. Es desconocida pero tampoco se quiere conocer. Por ello, no se valora que los ngäbe-bugle tengan idiomas, alimentos sanos, sepan construir viviendas adaptadas al entorno, tengan normas de reciprocidad, conozcan y practiquen cuidados esmerados a sus hijos. Aunque las leyes panameñas hablan de la importancia de las culturas indígenas, falta información antropológica de elementos culturales importantes que ayuden a los planificadores de educación, vivienda, plantear el desarrollo con pertinencia cultural. Hoy día los mismos pueblos indígenas exigen la interculturalidad entendida como un diálogo respetuoso, simétrico de los otros actores y ellos. En este sentido se puede entender la propuesta de conocer la cultura para respetar a los pueblos.

Es evidente que la vivienda es un derecho de los pueblos; la dignificación de la misma, lo cual permite una vida más saludable y buena, no será posible sin la participación de los pueblos en su diseño y materialización. El concepto de vivienda rural indígena, tiene elementos que desde la visión de lo urbano no se logra percibir. Una propuesta como la presente investigación arrojará elementos culturales para que las culturas bugle y ngäbe avancen, se dinamicen y dialoguen con el resto de la sociedad panameña.

1.3 Hipótesis

A mayor conocimiento de las tecnologías ancestrales para la construcción vivienda ngäbe y bugle y su sentido cultural, mejor serán los diseños de las viviendas en el futuro.

1.4 Metodología

Consulta el estado del arte. Investigación primaria, aplicando los métodos y técnicas tradicionales de la etnografía. Observación, entrevista, trabajo de campo.

Descripción de un tipo de vivienda: la casa “judogwä” (ju= casa; dogwä= cabeza) en la zona del pie de monte en el distrito de Munä, Comarca Ngäbe-Bugle

Traducción y análisis del canto sobre la construcción de la casa.

Transcripción del mito sobre la creación. Interpretación de los especialistas.

El canto se presenta en tres idiomas: buglere, ngäbere y español

El concepto de cultura.

La definición de cultura Edward Burnett Tylor de hace 140 años.

Cuando define el concepto cultura dirá que hay dos ideas principales: la primera, es posible reconstruir las culturas antiguas de los pueblos a través de un estudio detallado del presente y de las “supervivencias del pasado.

La otra idea principal es el desarrollo de la religión a través del animismo. Su principal argumento traza la evolución de la religión, sobre una base cognitiva en tres etapas básicas: animismo, politeísmo y monoteísmo.

"Cultura o civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y

cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad". Cultura es todo. Luego se refiere a la idea de antropología: "La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de la leyes del pensamiento y la acción humanas" (Tylor: 1871)

En antropología el concepto de cultura es central, pero los antropólogos saben que es imposible una descripción de la totalidad de la realidad social, por ello los planteamientos de Clifford Geertz vienen a liberar el estrechamiento abocado por la pretensión de describir el todo complejo de Taylor.

El concepto de cultura de Geertz es más sofisticado, permite vislumbrar la cultura como procesos simbólicos mentales; permite comprender que la cultura no son "cosas" y que la gama de lo intangible que la conforma es inmensa. Este nuevo enfoque de la cultura avala nuestros esfuerzos descriptivos y al intento de calificar las referencias etnográficas como legítimas manifestaciones de cultura de los ngäbe-bugle. Porque en el sentir común la gente no está dispuesta a aceptar que las sociedades originarias tengan cultura. Pero en efecto la tienen.

La cultura, según la define Geertz en su famoso libro *La interpretación de las culturas*: "El concepto de cultura que propugno, es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en

tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación. (Clifford: 1973, p.20)

La función de la cultura es dotar de sentido al mundo y hacerlo comprensible. El papel de los antropólogos, por tanto, es intentar (dado que la comprensión total de los hechos sociales no es posible) interpretar los símbolos clave de cada cultura, a esto se llama descripción densa en el sentido de estar “pensando y reflexionando; pensando pensamientos”.

Geertz sostenía que para estudiar la cultura desde un punto de vista antropológico es imposible aplicar una ley o una teoría determinada. La única manera de estudiar las conductas humanas dentro del contexto cultural al cual pertenecen es a través de la experiencia y de la observación del investigador. De esta manera, las manifestaciones de cada cultura, según Geertz, deben ser estudiadas de la misma manera que la arqueología estudia el suelo, “capa por capa”, desde la más externa, es decir desde aquella en donde los símbolos culturales se manifiestan de manera más clara, hasta la capa más profunda, donde se encuentra la matriz de estos símbolos a los cuales hay que

identificarles el significado, dejando de lado los aspectos ontológicos del mismo.

Un acercamiento al conocimiento simbólico de la vivienda tradicional ngäbe y bugle permitirá una aproximación a su sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales se comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos.

La descripción de la materialidad de la vivienda será pertinente para rescatar los elementos que tienen una carga simbólica mayor como lo es el jorón de la casa el cual viene a significar la tierra dentro de su cosmovisión.

La casa “es huella del pensamiento de Dios” como dice el canto para los ngäbe-bugle. Es además una pieza de adaptación a las sabanas, donde la hierba o paja de los pastizales antropogénicos fueron adaptadas a la vida

CAPITULO 2. CONTEXTO

Capítulo 2. Contexto

2.1 Población.

Para la información demográfica en Panamá, se debe consultar la Contraloría General de la República de Panamá. Es ahí donde obtienes los datos oficiales de los pueblos originarios que habitan en el istmo.

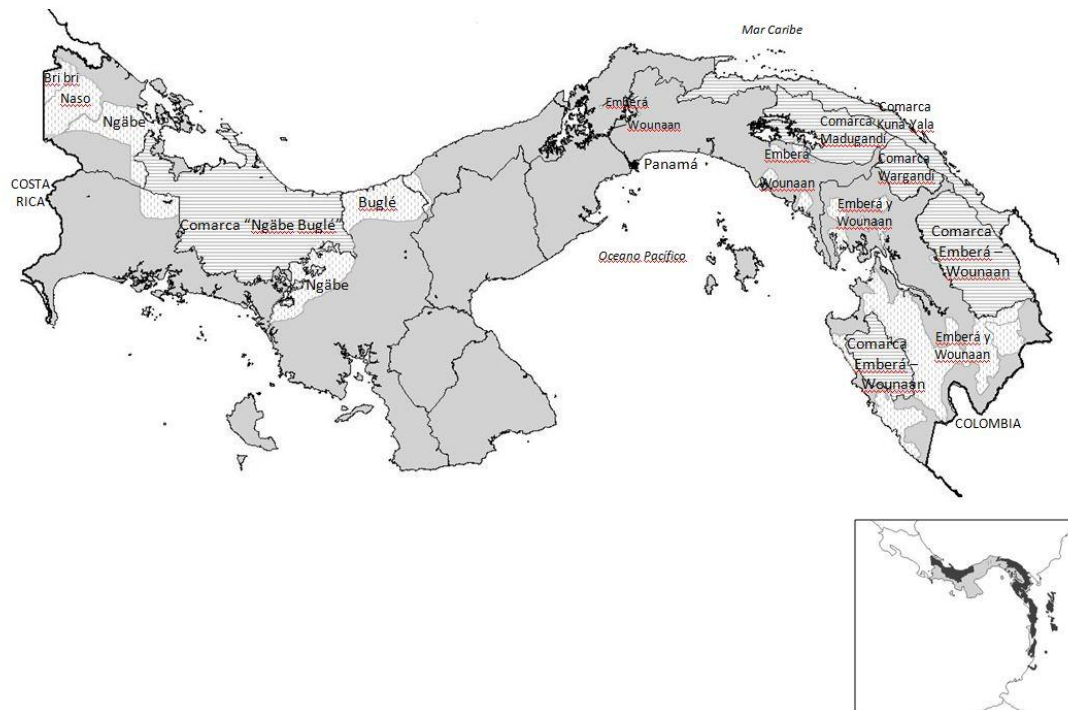
Los ocho grupos etnolingüísticos que hoy día forman los pueblos originarios de Panamá, según la Contraloría General de la República, son: ngäbe, kuna, emberá, bugle, wounaan, naso tjerdi, bribri y bokota.

Según el Censo Nacional de 2010, en Panamá, los indígenas constituyen el 12.26% de los habitantes. Por tanto, serían 417,559 de 3,405,813 personas que viven en el país. Entre ellos, los ngäbe son la población mayor (62.38% del total de indígenas), seguidos por los kuna (19.28%), emberá (7.49%), bugle (5.97%), wounaan (1.74%), naso tjërdi (0.97%), bri bri (0.26%) y bokota (0.23%). La densidad de población en la Comarca Ngäbe-Bugle es de 23 habitantes por km² (Censo de 2010)

Cuadro1. Población indígena en Panamá – 2010 – por pueblo indígena	
Población indígena	417,559 personas
Ngäbe	260,058 personas
Kuna	80,526 personas
Emberá	31,284 personas
Bugle	24,912 personas
Wounaan	7,279 personas
Naso Tjërdi	4,046 personas
Bokota	1,959 personas
Bri Bri	1,068 personas
Otro pueblo indígena	460 personas
No declarado	5,967 personas

Fuente: Censos Nacionales de Población y Vivienda, 2010.

¿Dónde viven los pueblos originarios en Panamá? En el mapa 1 se puede observar que los indígenas viven por todo el país. La existencia de una comarca mono o multiétnica no significa que todos los miembros de un pueblo indígena vivan dentro de los límites de dicha Comarca. Por ejemplo, los datos del Censo de Población de 2010 muestran que hay ngäbe y bugle viviendo en todas las provincias de Panamá a pesar de la existencia de la Comarca Ngäbe-Bugle. Este hecho es debido a múltiples factores, entre ellos los más comunes: migración o no reconocimiento legal y colectivo de sus tierras ancestrales, problemas económicos, etc. (Quintero, B., Martínez, M., Velásquez, J., Sarsaneda, J., 2011). Cuando se delimitó la Comarca Ngäbe-Bugle, en 1997, después de varios años de negociaciones, quedaron por fuera de la limitación comarcal comunidades con poblaciones indígenas y campesinas especialmente en los distritos de Tolé, provincia de Chiriquí, Las Palmas, Cañazas y Santa Fé, provincia de Veraguas, y en la provincia de Bocas del Toro. La ley 10 del 7 de marzo de 1997, contempló que estas comunidades podrían vincularse a la Comarca en áreas anexas.



Mapa 1 .Mapa elaborado por Julia Velásquez Runk con las áreas indígenas según el mapa de pueblos indígenas bosques y ambientes marinos de Panamá, Ventocilla y STRI 2007 de SIG Republic 2004 Willian Harp

Los elementos necesarios para romper el mito de que Panamá ha sido solamente un puente, un lugar de tránsito, aparecen en los mapas de la época pre-colombina. La arqueología, las tradiciones orales y los cronistas ya han demostrado en numerosas ocasiones que Panamá siempre ha sido un lugar habitado (Cooke, R. (2005)

En los mapas históricos de pueblos indígenas de Panamá se puede observar que los territorios ocupados en el pasado a veces no corresponden con los actuales. El movimiento ha sido parte de la historia de muchas sociedades - las indígenas no son una excepción- y las fronteras estatales, que les han sido impuestas durante siglos, han restringido sus movimientos. El hecho de que hoy en día cierto grupo viva en un lugar determinado no quiere decir que ha ocupado este lugar durante toda su historia. Los desplazamientos por enfermedades o reducción, presiones de grupos invasores o desastres naturales son comunes. La ocupación indígena del espacio es histórica y dinámica. Por eso no es de extrañar que en la actualidad también encontremos un buen número de indígenas viviendo en los centros urbanos del país.

(Quintero et al., 2011)

Los Bokota.

El censo de 1990 clasificaba la población indígena del país en 6 grupos: “kuna, guaymí, teribe, bokota, waunana y emberá”. El censo del año 2000, en siete grupos: “ngäbe, bugle, teribe, bokota, embera, wounaan y bribri. Los “guaymíes” fueron substituidos por los “bugle y los ngäbe”. Se incluyó a los bribri posteriormente y los bokota continuaron como categoría diferenciada del bugle. Pero la pregunta que queda sin resolver es: ¿quiénes son los bokota? “Los estudios de Pinart (1882, 1887, 1892 y 1897) y, más tarde de

Johnson (1948), identificaron a los *bukuete o bukueta y murire* como subtribus de los guaymíes conocidos en español como *sabaneros*” (Quintero et al., 2011) En 1927 el sueco Erland Nordenskiöld visitó una comunidad de 200 personas que vivían cerca del Río Calovébora, en el límite norte entre las provincias de Bocas del Toro y Veraguas. El antropólogo sueco llamó a este grupo bogotá y los consideró diferentes de los guaymíes (Nordenskiöld, 1928). Poco después el término bogotá fue aceptado por el geógrafo y etnólogo panameño M. Alba C. para designar algunas poblaciones indígenas en el Río Calovébora (1928 y 1929).

Hacia 1960, Henry Wassén, otro sueco del equipo de Gotemburgo, puso en duda esta particularidad. Con la ayuda del lingüista Nils Holmer comprobó que las diferencias entre pronombres y numerales bogotá y murire eran mínimas. Todo parecía indicar que los bogotá eran guaymíes y que estos podían diferenciarse en dos grupos: los guaymíes del Este (*murire, bukueta y sabanero*) y los del Oeste (*valiente, move, norteño y penonomeño*) (Wassén 1962: 91).

En estas aseveraciones de Nils, Holmer habla de los bogota y murire, como si fueran guaymíes. Evidentemente que se trata de la misma sociedad bugle. Es raro que no aparezca la autodenominación bugle, pues el gentilicio murire es como los ngäbe hablan del idioma del bugle.

En 1964, dos estudiantes de Reina Torres de Araúz, Francisco Herrera y Raúl González, visitaron la región entre el río Chucará y el Calovébora, para confirmar la existencia del grupo bogotá. Este reconocimiento fue paralelo al registro realizado en 1963 por Reina Torres de Araúz, de los teribe (luego denominados naso tjërdi) en el río Teribe, Bocas del Toro.

La confirmación de su presencia en la zona mencionada, fue ampliada con una visita, un año después, a la zona del distrito de Las Palmas, Veraguas, vertiente del Pacífico, por Francisco Herrera, quien recorrió parte de la zona de los llamados guaymíes sabaneros o bugle. Apoyada en estos informes breves, Reina Torres de Araúz, revisó la nomenclatura de los grupos indígenas de Panamá, divulgando en conferencias y publicaciones la información desarrollada hasta ese período.

Por estos motivos no es de extrañar que en los textos escolares el siglo XX los bokotas, bogota, bokuetas o sabaneros fueran presentados como los pueblos guaymíes de habla buglere. Durante la década de 1990, con la irrupción de los movimientos sociales indígenas, especialmente los de Veraguas, en los medios de comunicación del país, estos grupos empezaron a reclamar que no eran ngäbe sino bugle y poco a poco se fue imponiendo este vocablo.

El bugle (bokota, murire, sabaneros)

Es un pueblo indígena marginado y olvidado del país. Habitan en el territorio de la Comarca “Ngäbe-Bugle”, pero en las zonas más apartadas de la misma en el distrito de Bledeshia (Santa Catalina) en la región junto al Calovébora; también en el distrito de Ñürün, en las comunidades ubicadas en la cordillera. La contigüidad geográfica norte, sur y este, respecto a la mayor parte de los ngäbe, sugiere la existencia de una frontera cultural lingüística entre ambos grupos.” (Quintero et al., 2011) Su idioma, el buglere, también es del tronco chibcha y ha sido algo estudiado pero tampoco es usado en educación bilingüe.

Los bugles trabajan en la agricultura, la pesca, la caza y algo de cría de ganado. Al igual que los ngäbe, cada año migran temporalmente a diferentes lugares del país y de Costa Rica.

¿Son los bokota y los bugle pueblos diferentes?

Tal y como concluyeron (Cooke ,1982; Young, 1970; Wassén, 1963 y Torres de Araúz, 1980), se siguen necesitando estudios más profundos que evidencien la relación histórica y actual entre los grupos de habla buglere y ngäbere. Aunque nuestra experiencia nos indica que los bokotá, muri, murire, sabanero, bugle hablan un mismo idioma con variantes dialectales y fonéticas, la evidencia etnográfica es escasa para determinar las fronteras dialectales entre estos grupos. Por último, parece pertinente señalar que muchos de los

de habla buglere (o murire) viven entremezclados –y algunos casados- con ngäbe (Quintero et al., 2011).

En el actual distrito de Munä, en las comunidades de Öbabití (Cerro Congo) Sebles, Meseleribatda (Junto a la Quebrada Cangrejo), Jelerabitdi, (Sobre el Tebujo), Llano Majagua, Cerro Ceniza, Alto Cañaza, Cerro Puerco y otras, hay familias que hablan el idioma buglere como lengua materna; también hablan el idioma ngäbere y el español. Ellos, no se identifican ni como bokota/ buguta, boqueta y sí con los bugle.

Aclaraciones necesarias.

Para los ngäbe el gentilicio del bugle es bugle.

Para los ngäbe el idioma del bugle es murire.

Para el bugle el gentilicio de los ngäbe es ngwami.

Para el bugle el idioma de los ngäbe es ngwabire.

Para los ngäbe su propio idioma es el ngäbere

Para los bugle su idioma es buglere.

También los ngäbe se refieren a los bugle como los migibo, (migi=sabana, pradera, potrero; bo=habitante de) los “sabaneros”. Este término, “sabaneros”, alude a que los bugle han sido los habitantes de la vertiente del Pacífico del istmo de Panamá, donde, desde hace milenios, se crearon sabanas antropogénicas en lo que hoy son las provincias centrales. También los ngäbe se refieren al bugle con el gentilicio muri.

Según comunicación personal (marzo de 2018) del actual Congreso General Bugle, donde su actual presidente es Bugle de Guayabito de Nürün, “no existe sociedad originaria alguna denominada bokota. Cuando preguntas a los bugle de Santa Catalina y Valle Bonito, habitantes del actual distrito de Bledeshia o Santa Catalina dentro de la Comarca Ngäbe-Bugle, si lo que hablan los que se autodenominan bokota es otro idioma, dicen que es el mismo idioma bugle”. Actualmente, el Congreso General Bugle está solicitando a la Contraloría General de la República que se corrija esta situación pues crea fricciones dentro de su sociedad. Pues si los Bokotas quieren elegir un Congreso General divide a los Bugle.

Es posible que el término guamís/ guaimiles/ guaymí, se refiera a cómo los bugle llaman a los ngäbe = ngwami”. En la celebración de los 500 años, 1992 los ngäbe y los bugle reclamaron su autodenominación.

2.2 La Comarca Ngäbe-Bugle.



Ilustración 2 Fuente: Proyecto Agroforestal Ngäbe. PAN-ANAM-GTZ (2002) Atlas de la Comarca Ngäbe Bugle.

En la actualidad, en Panamá, existen cinco comarcas indígenas legalmente constituidas, a saber: La Comarca Kuna Yala, organizada mediante Ley 16 del 16 de febrero de 1953; la Comarca Emberá-Wounaan de Darién creada mediante Ley 22 del 8 de noviembre de 1983; la Comarca Kuna de Madungandí creada mediante ley 24 del 12 de enero de 1996; la Comarca Ngäbe-Bugle creada mediante Ley 10 del 7 de marzo del 1997; complementada por la Ley 5 del 19 de enero de 1998 y la Ley 69 del 31 de octubre de 1998 y la Comarca Kuna de Wargandí creada mediante Ley 34 del 25 de julio de 2000.

El desarrollo de estas Leyes obedece a lo preceptuado en la Constitución Política de la República de Panamá.

“Artículo 5. El territorio del Estado panameño se divide políticamente en provincias, éstas a su vez en distritos y los distritos en corregimientos. La ley podrá crear otras divisiones políticas, ya sea para sujetarlas a regímenes especiales o por razones de conveniencia administrativa o de servicio público”

“Artículo 127. El Estado garantizará a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social. La ley regulará los procedimientos que deban seguirse para lograr esta finalidad y las delimitaciones correspondientes dentro de las cuales se prohíbe la apropiación privada de tierras.” En términos de ocupación, uso y ordenamiento territorial estas disposiciones legales constituyen el eje fundamental sobre el que se asienta el modelo Comarca.

Es en este contexto, y con este fundamento legal, como los ngäbe y bugle hacen alianza para exigir la delimitación de un territorio. La demanda de ese derecho estuvo latente durante décadas. Pero es en las décadas de los años de 1960, 1970 cuando, al calor de la inminente explotación de la mina de Cerro Colorado, ubicada en su territorio, se exige la delimitación de la Comarca como una medida de protección de territorios.

¿Fueron las reservas indígenas en el pasado reciente, y las comarcas indígenas actualmente, expresión de una política estatal de redistribución de

la tierra y de la riqueza?, o ¿lo son de una estrategia de neutralización de las demandas sociales de los indígenas en una época en que el Estado carecía de la capacidad para controlar todo el territorio? Herrera, F. (2012)

Coincidimos con la opinión de Herrera que las decisiones de los gobiernos del Estado han tenido más bien la intención de “neutralizar las demandas sociales concediendo espacios territoriales mientras se fortalecen sus estructuras de control político y social. Para el estamento político de la elite, estas concesiones son temporales. (Herrera, 2012). Las demandas de los bugle y ngäbe por lograr cierto grado de autonomía en relación a los recursos naturales y ante la inminente aprobación de un código minero que pretendía la explotación minera en su territorio y apoyados en sus Ley 10, desató una serie de levantamientos y rebeliones durante el 2011, 2012 que devino en la negociación de la Ley 11, que regula el uso de los recursos naturales.

Las comarcas constituyen un modelo político administrativo híbrido entre las reservas y las comarcas anteriores, en el que el Estado ha introducido sus propias entidades administrativas. Los gobernadores, alcaldes, jueces comarcales, como expresión de la autoridad del Estado, son parte de la lógica de control del Estado, alterando procesos internos y burocratizando el sistema, así como reduciendo la autoridad de los dirigentes tradicionales frente a una generación de jóvenes escolarizados, cuya distancia cultural del modelo tradicional es cada vez mayor. (Herrera, 2012)

Las reservas, las comarcas y las tierras colectivas constituyen modelos de tenencia reconocidos por el Estado hacia los pueblos indígenas. Sus orígenes son circunstanciales, que han dependido de factores ajenos a los objetivos reales del Estado. Una característica de estos modelos es su carácter inadjudicable e inalienable. El concepto garantiza la protección de las tierras indígenas, evitando su incorporación al mercado de la tierra. El derecho se limita al usufructo colectivo de los recursos de la tierra, excepto los del subsuelo. La novedad en las nuevas comarcas es que se incluye el concepto de propiedad colectiva de la tierra, punto de apoyo de las reclamaciones actuales. (Herrera, 2012)

En efecto, uno de los argumentos del rechazo a la Hidroeléctrica de Barro Blanco, en el distrito de Tolé, provincia de Chiriquí, es que la inundación de dicho embalse, se apropiaba de manera inconsulta de algunas hectáreas del territorio de la Comarca.

Durante casi todo el siglo XX, hasta 1983, se utilizaba indistintamente los conceptos de comarca y reserva.

Las reservas creadas en la región de los ngäbe y buglé estuvieron expuestas a invasiones continuas por terratenientes y campesinos estimulados por los primeros, situación que se agravó desde 1962, cuando se creó la Reforma Agraria. (Herrera, 2012)

A finales de la década de 1970, por la inminente explotación de la mina de Cerro Colorado, se activaron los dirigentes indígenas en multitudinarias reuniones pidiendo la delimitación de una Comarca. Pero varios factores limitaron que no fuera delimitada, la extensión del territorio en Bocas del Toro, y una férrea oposición de terratenientes de Tolé, Las Palmas, Cañazas. Aunque no se explotó la mina, seguía la intención de su explotación. La Comarca Ngäbe-Bugle se crea el 7 de marzo de 1997 por la Ley 10.

CAPITULO 3. HISTORIA

Capítulo 3. Historia

3.1 Época prehispánica“.

Nuestros conocimientos, como ciudadanos panameños de a pie, en relación a la presencia humana en el istmo es difusa. En las lecciones sobre el poblamiento de América sí sabemos que ocurrió hace miles de años; los que llegaron, pensamos, se quedaron en México o en el Perú, que el istmo solo fue lugar de paso.

Parece que los libros de texto de nuestras escuelas y universidades se han quedado un tanto rezagados de los conocimientos científicos que nos proveen la paleontología, geología, arqueología y la antropología.

“Los ancestros indígenas de la subregión istmeña de América llegaron hace más de 15 milenios y permanecieron allí con diferentes grados de continuidad y aislamiento desde aquella época” (Cooke: 2014)

Esta afirmación tan contundente deja a los oyentes estupefactos. Es evidencia científica y aún así no despertamos del letargo. En efecto el enfoque de la interculturalidad provee de muchos elementos que nos harían valorar nuestra historia profunda, como dice Cook, y reconocer los aportes que los seres humanos originarios han hecho y siguen haciendo.

“La contribución de la sociedades originarias y de sus ancestros a la formación de las naciones modernas comprendidas en la subregión istmeña, es mucho mayor de lo que se le atribuye habitualmente, tanto en la educación como en el modus pensandi popular”. (Cook: 2014)

En la actualidad, el pensamiento común en relación a las sociedades originarias arrastra representaciones sociales coloniales, negativas, integracionistas: “los originarios son ignorantes”; “viven en la pobreza”; “el camino para su sobrevivencia es que cambien sus estilos de vida y se integren a la sociedad latina”. Por lo general, no se conoce, porque los textos escolares no se han actualizado, por no conocer los resultados de investigaciones de otras disciplinas, como la arqueología, antropología, genética de poblaciones, lingüística histórica, paleoecología, geología y desde luego historia documental. Se desconoce que los “amerindios (indígenas americanos) eran los únicos residentes en la subregión istmeña durante la milenaria época precolombina representativa de más del 95% de la historia humana” en Panamá. (Cook: 2014)

Los que hemos tenido la fortuna de convivir por años con pueblos originarios, por ejemplo los ngäbe y bugle, nos percatamos de esta realidad. Es asombrosa la variedad alimentaria ngäbe y bugle. El consumo de palmitos de diferentes palmeras, brotes, flores, hojas, tubérculos, frutas silvestres, aguacates silvestres, cacao, los cuales no son consumidos por el resto de la población panameña. El pifá, pejibaye o chontaduroo (daba, en el idioma ngäbere) es uno de esos alimentos estrellas cuya importancia económica debería tener una atención especial en las política de desarrollo local. Sarsaneda J. (2014) en su artículo sobre soberanía alimentaria argumenta sobre la importancia de varias especies con sus propiedades nutricionales.

“La herencia genética indígena perdura en la población que se originó del mestizaje después del contacto español. Según una investigación de los grupos sanguíneos ABO Y Rh, el 35.9 % de los genes de fondo común de los panameños son de origen indígena, mientras que el 28.7 % vienen de los negros africanos y el 25% de los europeos caucasoides (Arias, 2002) En el 2010, los descendientes de las sociedades originarias en Panamá fueron el 12.3 % de la Población total de Panamá (Censo Nacional de Panamá del 2010)

“En las líneas anteriores se mencionaba cómo la mayor parte de los investigadores que han estudiado la arqueología de Panamá han propuesto conexiones históricas entre las culturas arqueológicas y algunas de las etnias indígenas que sobrevivieron a la conquista española, aun cuando hayan considerado que los orígenes de aquéllas eran extra-istmeños, en casos extremos, oriundos de tierras lejanas. Así, la hipótesis que orientó el proyecto de investigación de Linares en el Occidente de Panamá fue la de la continuidad entre las culturas arqueológicas de Chiriquí y Bocas y una etnia actual - los ngäbe -, una idea que, si bien se remontaba a la época de MacCurdy, se respaldó en información etnográfica reciente. Por su parte, Joyce relacionó los artefactos y costumbres mortuorias de Gran Chiriquí con etnias talamanqueñas que aún residen en el de Costa Rica. Luego, Lothrop propuso que los ‘guaymíes’ (ngobés) eran los descendientes del grupo cultural que enterró a sus difuntos en Sitio Conte. Cooke y Ranere plantearían más adelante, que los mejores candidatos a ser los ancestros de las gentes

precolombinas de las llanuras de Coclé, Veraguas y Azuero, eran los bugles.”
(Cooke, 2004 c)

La tradición oral del pueblo bugle de las comunidades de Valle Bonito, Pajonal, Terrón, comunidades ubicadas en la cuenca media del río Calovébora, dicen que los antepasados Bugle vivían en lo que hoy es Veraguas. (Comunicación personal, 2010) Por su cuenta la tradición oral de los ngäbe al referirse a Urraca, líder indígena del Siglo XVI, afirman que era bugle y no ngäbe y que se llamaba Uiga Röga, También hay la versión que se llamaba Ubarraga.

Quizá los estudios antropolingüísticos nos pudiesen ayudar a conocer más sobre los originarios del istmo.

“Por interesantes que sean estas hipótesis dudamos que el atribuir la diversificación de la cultura material arqueológica a cambios lingüísticos y étnicos documentados – como la escisión de los chánguenas y doraces o de los ngäbes y bugles - esté al alcance de nuestros datos de campo y métodos actuales de análisis. Los desplazamientos de grupos humanos en la época del pos-contacto, condicionados por la política colonial, la despoblación indígena, los conflictos inter-étnicos y el regreso de los bosques, hacen difícil la relación diacrónica de poblaciones específicas con regiones particulares. Donde los dendrogramas propuestos por genetistas y lingüistas sí coinciden con información habida sobre la distribución en el espacio y en el tiempo de los estilos e iconografía de la cerámica y de los utensilios de piedra, es con

relación a la disgregación sucesivamente más compleja de una población de milenaria permanencia en el istmo y áreas colindantes. Se ha hecho evidente, desde hace dos décadas, que los hablantes de idiomas chibchenses del sur de Centroamérica, no son inmigrantes recientes de Suramérica septentrional, sino los descendientes de una población establecida allí desde hace muchos milenios, la cual se distingue genética y lingüísticamente de grupos vecinos de amerindios.” (Cooke, 2004 c)

3.2 Del Siglo XVI a Siglo XX (Ngóbe, Ngöbe, Guaymí, Move, Ngäbe)

3.2.1 Organización social

“Aunque Santa María de Belén se destaque como el primer punto de contacto físico entre españoles e indígenas en el Istmo de Panamá a finales de 1502 y a comienzos de 1503, es importante recordar que el tercer viaje de Colón, así como otros de Rodrigo Bastidas, Martín Fernández de Enciso, Alonso de Ojeda y Perolonso Niño por las costas caribeñas desde Venezuela hasta el Golfo de Urabá y la costa este de Panamá, condujeron definitivamente a contactos sustanciales con asentamientos costeros indígenas, los cuales mantenían relaciones de trueque entre sí” (Cooke, R. G.; Sánchez, L. A.; Carvajal, D.; Griggs, J.; Isaza, I. (2003). La mención más antigua sobre los Guaymí se encuentra en el relato de Fernando Colón sobre el cuarto viaje de su padre al Nuevo Mundo en 1502; durante ese viaje se hicieron varias escalas a lo largo de la sección de la costa caribeña del istmo que actualmente son las provincias de Colón, Veraguas, Comarca Ngäbe-Bugle y Bocas del Toro. La información de Fernando Colón se presenta en Lotrhop (1950). Sosa y Arce (1911), Peralta (1883) citan documentos de la última mitad del siglo XVI que mencionan a los Guaymí. (Young, P., 1993)

Si atendemos a los datos lingüísticos de ambas sociedades bugle y ngäbe, resulta interesante la información de Fernando Colón llamando Guaymí a los ngäbe. Si atendemos que son los bugle los que le dicen Ngwami a los ngäbe

es posible que con quienes se encontró Colón fue con los bugle al menos para identificar que los aguerridos pobladores de la península de los valientes eran los Ngwami (Guaymí). Es poco probable que los ngäbe reclamen el gentilicio Guaymí.

En este relato dice: “y porque lo llamé Veraguas un pueblo o aldea, debe observarse que en aquellas partes sus casas no están muy juntas, sino que ellos viven como en Vizcaya a cierta distancia unos de otros... el teniente observó que el campo era muy montañoso y boscoso y que no había pueblos regulares sino una casa aquí y otra a gran distancia (Lotrhop 1950) (Young, P. 1993). Los patrones de asentamientos dispersos, son medidas de adaptación a los entornos ecológicos y en ese sentido tanto para los ngäbe como para los bugle ese es el patrón de asentamiento ordinario. En las comunidades de la vertiente del Pacífico nos encontramos con que las aldeas están formadas por grupos emparentados. La familia extensa ha sido común en la sociedad bugle y ngäbe, lo cual significa, que una misma casa cobija a varias familias nucleares. Esta es una de las razones por las cuales era necesario construir casas grandes.

Quizá los cambios culturales actuales, donde los jóvenes son los que pactan sus propios matrimonios, los obliga a tener residencia fuera de la casa familiar, por lo tanto no se necesitan casas tan grandes si son para una familia pequeña.

En la vertiente del Pacífico, en el Oeste de Panamá, el proceso fue más demorado, pero ya en 1589 se funda el poblado de Nuestra Señora de los Remedios, en 1590 Montijo y en 1591 Alanje, los tres, para incursionar el Valle del Guaymí desde esta región (Castillero C., 1995; Briceño, 2004). A estas incursiones se añaden los trabajos de Adrián de Santo Tomás y los poblamientos alrededor de las minas de Concepción (hacia el Caribe) y cerca de Santa Fe de Veraguas (Castillero C., 1967 y 1995) (Sarsaneda, 2010).

La conquista de la zona “guaymí” pasó por diferentes etapas: desde la toma de zonas originalmente ngäbe (montañas de Coclé) pasando por la fundación de “pueblos de indios” (Tolé, Cañazas, San Félix, San Lorenzo, Guabalá, etc); incursiones misioneras, en la zona actual de Veraguas, Chiriquí, Bocas del Toro; las invasiones e incursiones de los miskitos, impulsados por los piratas ingleses; el olvido de la gente de la montaña. Por eso se dice que Urraká y su gente nunca fueron reducidos (Sarsaneda, 2010).

En el siglo XVII encontramos otra vez el mismo patrón de poblamientos dispersos referidos por Fray Adrian de Ufeldre: no tenían estos indios pueblos fundados porque vivían como alarbes (árabes), divididos en parentelas y cada familia en un rancho de palmica grande... distan unos ranchos de otros media legua o un cuarto o más o menos (Ufeldre, 1682).

La primera mención de los patrones de residencia Guaymí la hace Colón, quien dice que la casa del Quibio (al que se refiere como a un cacique, o persona principal, habían unas 30 personas incluyendo a sus esposas e hijos y otros de notar (Lothrop 1950:6)

3.2.2 Organización política.

“Hay pocos detalles específicos disponibles sobre la organización política y la estratificación social ngäbe en la época de los primeros contactos. Aparentemente los ngäbe estaban organizados en una serie de pequeños cacicazgos bajo circunstancias normales. En tiempos de guerra algunos de estos cacicazgos podrían haber sido temporalmente consolidados bajo un líder particularmente poderoso posiblemente un tipo de primus inter pares. (Young, 1993)

No obstante estas aseveraciones de Young, la historia de los ngäbe y los bugles en los últimos cincuenta años no han cesado de luchar por su territorio y no solo por un solo líder sino por varios al mismo tiempo. Desde el movimiento socioreligioso MamaChi de la década de 1960, con las instalación de los Congresos Generales a finales de la década de los setenta y la consecución de la delimitación de la Comarca Ngäbe Bugle en 1997, y el desarrollo de las instituciones político administrativas actuales, hablan de la

incursión de los ngäbe en el manejo del poder y en la participación cada vez mayor de la vida pública.

La comarca Ngäbe Bugle, constituye un modelo político administrativo híbrido, en el que el Estado mantiene sus propias entidades administrativas aunque también reconoce autoridades tradicionales y formas de administración tradicionales.

En el caso de la Comarca Ngäbe Bugle: existen los congresos locales que quedan circunscritos a cada uno de los 9 distritos que integran LA COMARCA, a saber: Kankintu, Kusapin, Santa Catalina o Bledeshia, Jirondai, Besiko, Mirono, Nole Duima, Müna y Ñürün. Hay congresos regionales en cada una de las regiones en que se divide LA COMARCA, a saber: 1. Congreso Regional de Ñö Kribo que comprende los distritos de Kankintu, Kusapin, Santa Catalina o Bledeshia, Jirondai; 2. Congreso Regional de Nidrini que comprende los distritos de Besiko, Mirono y Nole Duima, y 3. Congreso Regional de Kadriri que comprende los distritos de Müna y Ñürun.

CAPÍTULO IV. LA VIVIENDA Y SU ENTORNO

Capítulo IV La vivienda y su entorno.

4.1 La vivienda Ngäbe y bugle



Ilustración 3 Estructura de la vivienda ngäbe y bugle. Fuente: archivo de campo Blas Quintero

En la Comarca Ngäbe-Bugle hay diferentes tipos de viviendas tradicionales. Todas ellas reflejan la adaptación viable al ambiente ecológico. Así las viviendas, más cercanas al mar, por ejemplo en las comunidades como Lajero en el corregimiento de Nole Duima, o de Cerro Puerco en el distrito de Munä, utilizan las hojas de palmeras para cobijar los techos de las casas. De la misma manera las comunidades de Ñö Kribo tienen una variedad de estilos y adaptaciones de las viviendas a los entornos.

Nosotros, hemos escogido un tipo de vivienda que es la que coincide con el canto que alude a una vivienda redonda.

Visitamos la construcción de la vivienda que aparece en la fotografía; el arquitecto es el mismo dueño de la casa. Esta casa está ubicada en Cerro Flores, distrito de Munä.

Para la construcción de una casa, tipo “ju dogwä”, (casa cabeza), redonda, de paja se necesitan los siguientes materiales: horcones, soleras, varas, latas, bejucos, paja. En la edificación de la casa grande, redonda, se utilizan seis horcones que van hincados en el centro de la casa, sobre los cuales van las ocho soleras. El horcón del centro (üra kä teri) cae perpendicular desde el centro del techo sobre una de las soleras y se encaja ahí en forma de horquilla y soporta todo el esqueleto de la casa.

Ocho horcones secundarios alrededor de la casa que sostienen las varas que forman el techo en forma de cono invertido. La casa es un octágono. En cada uno de los ángulos del octágono va sembrado un horcón sobre los cuales reposa el “maga” que es la viga de amarre que sostiene a las varas en el borde de la casa (maga üra ju groge= viga- horcón- casa- alrededor). Existe otra maga que está a la mitad de la casa sobre el jorón (Maga ju ötdabatda) y otra en la parte superior de la casa (maga ju bogomon ketdamo). Arriba hay un círculo interior que se llama “el cruce del soporte”.

La casa tiene tres magas¹. Por eso en el canto a la casa se repite tres veces:
Jo, jo, jon. (Vamos, vamos, vamos)

Para los horcones principales y los secundarios y las tres maga, se utilizan, Árbol de Piedra, (Jo krie). Lo traducen al castellano con los nombres de “cuajao”, “chorreao”. También se utiliza níspero.

Sobre los horcones principales van las ocho soleras formando una plataforma que se llama Jon kribitdi kwin. (Cama grande en alto). Es lo que se conoce en español como el jorón.

El tiempo para el corte de las maderas para una casa es en el cuarto menguante. En esos días de mengua se corta la madera y se deja secando, porque así pesa menos; “luna clarito se daña madera ligero” (sic) Refiriéndose el interlocutor a que no si se corta durante la luna llena (luna clarito) la madera se llena de gorgojos y se pudre rápido.

-¿Cómo protegiste la casa para que no le caiga rayo? Pregunté al dueño de la casa.

-“Por eso se pone cruz arriba para que no caiga rayo. Antes sí la gente cantaba para bendecir”.

¹ Cuando estábamos traduciendo el canto, el krägä bianga, presente dijo que se dice tres veces jo jo jon porque la casa tiene tres magas.

La casa tiene forma redonda, como un cono invertido. La estructura de la casa tiene ocho varas que van desde la misma cabeza de la casa, es decir llegan al horcón üra kä teri, (horcón- lugar- dentro) ese que va en el mismo centro de la casa.

Las latas, son de carricillo, una especie de bambú delgado como el grueso de un dedo, también se utiliza un bejuco llamado cuchara, se enjaulan desde el techo de la casa hacia abajo, y se amarra desde la parte superior.

Las paredes de la casa desde donde llega la paja de la cobija del techo hasta el suelo son de tablas de madera en forma vertical. También puede ser de trozos de madera redonda.

La casa tiene dos puertas, una de entrada que es la que da al camino y la otra de salida hacia el patio trasero.

Camas hechas con varitas, sobre las cuales hay una piel de vaca.

Banco hecho de un solo tronco para sentarse.

Una mesa.

Un fogón de leña en el centro de la casa en forma de hornilla, en un altillo.

Las bolsas de hilo con los platos, guineos verdes ya pelados cuelgan de las soleras.

Categorización de la casa ju dogwä (casa cabeza) y la economía ngäbe y bugle.

Planta de la casa Ngäbe

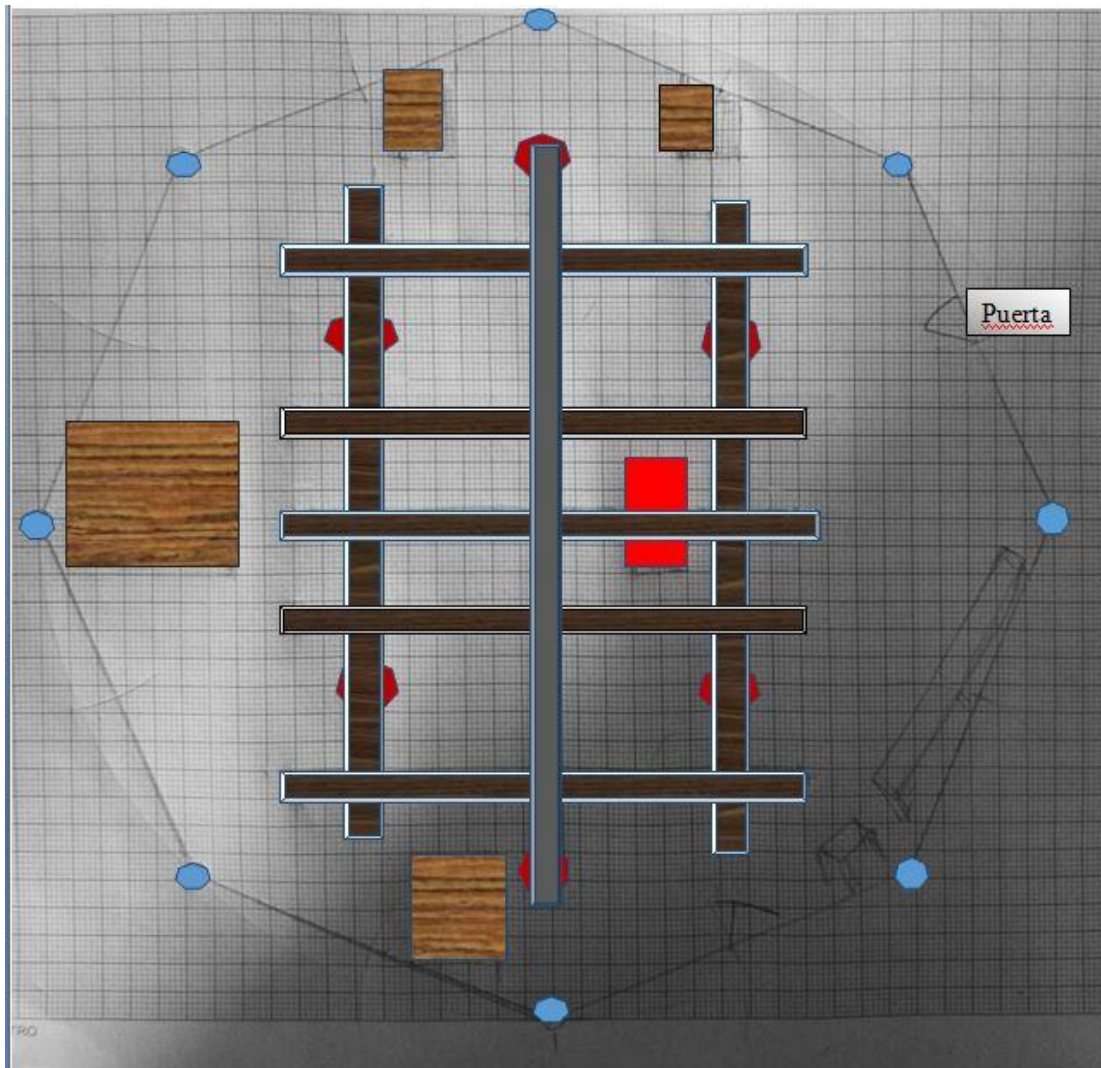


Figura 2. La planta de la casa ngäbe.

El punto de observación está en la cumbrera de la casa, mirando de manera perpendicular hacia el suelo, en el interior de la casa. Para conocer una descripción detallada de una vivienda de este tipo consultar a (Descola, (1988)

Los cuatro cuadros chocolates son las camas hechas de carrillos. Las camas son una estructura de madera habilitada sobre cuatro horquillas de madera. Es como una mesa pero construida con madera y en la parte superior con carrillos. Sobre los carrillos colocan colchonetas o una piel de venado o de vaca.

Las figuras alargadas son las soleras que reposan sobre los horcones y forman el jorón en una visión perpendicular desde el centro del techo hacia abajo.

Los seis puntos rojos debajo de las soleras son los horcones principales.

Los ocho puntos de color celeste son los horcones secundarios que van dispuestos en los ángulos del octágono.

El cuadrado rojo es el fogón que está dispuesto un poco a la derecha del centro de la casa.

Las casas redondas tienen una sola habitación. Un solo fogón. Una sola alacena. El techo tiene forma de un cono invertido y la casa tiene ocho lados iguales. Casas de diez metros de diámetro. Tres generaciones viviendo en el mismo techo. Cuando ocurre esto, cada familia tiene las camas que les pertenecen, las cuales se habilitan junto a la pared de madera de la casa. Es decir, la casa responde a la característica de la familia extensa.

4.1.1 El jorón. Jon kri-bitdi kwin. (Cama grande-en alto)

Dentro de las casas, en el centro, se construye un piso de madera al cual se sube por una escalera monóxilo que se hace tallando los pasos o escalones en un solo tronco, del árbol de balsa. Se utiliza este árbol por ser liviano y duradero en seco. Del mismo árbol se hacen los bancos para sentarse. La plataforma se erige como a 2 metros de altura. Es una tarima, un tablado. Para construirlo se entierran 4 horcones como de 25 centímetros de diámetro, de la madera jä krie (árbol piedra). Sobre esos horcones se colocan las soleras del mismo árbol o de sigua y sobre esas soleras se le pone un entramado de varas de tal manera que ahí queda habilitado ese espacio para varios usos; es una estructura fuerte porque las soleras son piezas de madera como de 5 metros de largo y de 20 cms diámetro; sobre este entarimado creado en el centro de la casa es donde se guarda la cosecha: el maíz, arroz, millo, frijoles de bejuco y frijoles porotos, tubérculos, zapallo, guineo, pifá. Es el silo ancestral.

Importancia económica del jorón como parte de la vivienda ancestral.

El jorón como silo.

Podríamos preguntarnos ¿por qué no se habilita un granero fuera de la casa?

La ubicación del mismo dentro de la casa, y elevado a dos metros de altura es por adecuar un espacio donde la humedad relativa de aire es menor que el ambiente natural. Esto ocurre porque la cocina de leña está dentro de la casa; el fogón está encendido casi todo el día. El humo de la leña y el calor del

rescoldo de la candela van calentando la casa por dentro y la seca. Como el aire caliente es más liviano, sube hacia el techo de la casa; como el techo no tiene “bota humos”, o buhardillas que permitan el escape del humo, este junto con el calor de la leña queda atajado a la mitad de la casa hacia el techo. El humo sale poco a poco por entre el tejido de la paja de la casa, como desde la mitad hacia arriba del techo. Precisamente en el espacio donde está el entarimado al que aludimos que se llama jorón, queda dentro de la burbuja de humo y aire caliente. Por eso la gente permanece más al ras de suelo, sentado sobre las camas de madera o sobre los bancos de madera a cuarenta centímetros del suelo. En estas casas, la pared que va desde donde termina el cobijado de paja hasta el suelo, se llama bajareque, está hecha de tablas dispuestas de forma vertical, o madera redonda o de un árbol llamado guarumo, rajado por el medio, ligeramente enterradas y clavadas o amarradas por bejucos a la viga del soporte; Por el centro de la pared en la parte exterior se amarra o clava un sostén de madera para fijar la pared. La pared de madera está habilitada siguiendo las posiciones de los ocho horcones secundarios que van en la parte exterior de la casa formando el octágono; la pared está cimentada lo suficientemente junta para que no entren las culebras, sapos, gatos, cerdos, gallinas, perros, pero siempre mantiene hendijas por donde circula el aire a la casa. También es una especie de celosía, puedes, estando dentro de casa, ver bien alrededor de la casa sin ser visto desde el exterior. Por eso, junto al suelo de la casa no hay humo, casi siempre permanecerá en

la parte de arriba y la gente hace vida familiar en la parte de abajo; el uso del fuego es una herramienta para mantener en buen estado los granos, alejadas de parásitos e insectos como los gorgojos, mantener la semilla seca en la cama grande de arriba, para que la humedad no la malogre y mantenga sus capacidades de germinación. La humedad pudre las semillas de frijoles, millo, maíz, calabazas, cacao y otras...

Es pertinente este tipo de descripción de las características de las viviendas y de los estilos de vida bugle y ngäbe, sociedades culturalmente diferentes, pues ayudará a los humanos que viven en las ciudades, entender que los diseños arquitectónicos ancestrales son versátiles y funcionales.

Una familia que vive en el campo y cultiva la tierra y cuida animales para su manutención tiene estilos de vida diferente a una familia que vive en un apartamento en la ciudad y dependen de un salario para comprar sus alimentos y demás necesidades.

Por eso, es de vital importancia para los pueblos originarios el manejo de las semillas nativas. Cuando ocurre una cosecha los ngäbe y los bugles consumen una parte, y si tienen excedentes lo venden pero se asegura guardar las semillas para el siguiente ciclo de siembra. Este ciclo agrícola: siembra, cosecha, cuidado de la cosecha, cuidado de las semillas, ha sido parte de la vida económica ngäbe y bugle, entendiendo como economía la medida de los recursos, la administración de los recursos de la casa. Por ello la gran importancia de la casa, y no de cualquier casa, ha sido la que ha permitido la

soberanía alimentaria de las familias indígenas, en el sentido de cuidar las semillas, sembrar y cultivar lo que quieren comer; y cultivar lo que saben cultivar.

El jorón, además de tener esta función en relación a la preservación de granos y semillas es la despensa de la casa, lugar donde se guardan algunas cosas comestibles. Zapallos, guineos deshidratados, carnes secas, pifá. Por las características ambientales descritas arriba, además por la seguridad sobre todo de animales nocturnos, murciélagos, sarigueyas, ratones y animales domésticos, es el lugar seguro.

Este tipo de vivienda es una arquitectura adaptada a la vida de las familias rurales.

4.1.2 El cambio en la vivienda.

Son varios los factores que inciden en los cambios del tipo de vivienda.

La escasez de los materiales (madera, bejuco y paja). Como los bosques se han reducido cada vez más, la gente dice que es muy difícil conseguir las varas largas para construir una casa redonda, horcones, bejucos y la paja.

También ha ocurrido que el patrón de asentamiento ha cambiado; de lugares poblados de veinte a cuarenta casas a poblados con más de cien viviendas.

La razón, de estos cambios de patrón de asentamiento es porque tienen servicios de educación salud, agua, carreteras.

Hoy, ya han entrado en la cotidianidad de la agricultura ngäbe algunas semillas híbridas cuya productividad es mayor, también son más exigentes en abonos y controladores de plagas. Estas semillas deben ser compradas a las empresas que las poseen. En este sentido ya no se necesitarían estar cuidando semillas en los silos ancestrales sino ir a comprarlas. Se necesita dinero para eso.

Hoy, las generaciones de jóvenes ngäbe y bugle, que no tienen en su horizonte ser agricultores pues ya resuelven su vida a través del trabajo remunerado van cambiando también los tipos de viviendas. Las viviendas con techo de zinc son la que están relevando las viviendas de techo de hojas de palmeras, de paja y en efecto eso está sucediendo porque la materia prima, horcones, soleras, varas y paja, es cada vez más escasa en las comunidades de la vertiente del pacífico de la Comarca Ngäbe Bugle. Algunas familias construyen viviendas con techos de zinc, para dormir, pero habilitan una casa pequeña, con techo de paja que sirve como cocina. En estas casas más pequeñas siguen funcionando los jorones.

El árbol preferido para las columnas de las casas, es el “árbol piedra”; Cómo se puede ver en la figura donde aparece el almacén de la casa las de color

blanco fueron, substituidas y las que son de color negro, eran las viejas, varias soleras y horcones de esa casa sirvieron para la siguiente casa.

Bondad de este tipo de vivienda: los arquitectos son las personas de las comunidades; aprenden a construir su propia vivienda y a repararlas; todo hombre varón mayor sabe construir una vivienda es casi como un atributo de masculinidad, de autonomía, saber construir las viviendas, construir su casa.

Para edificar una vivienda con madera aserrada o con carriolas de aluminio, debes contratar a constructores. Las casas con techo de hojas de zinc, son usualmente de dos aguas y se construyen rápidamente.

CUADRO NO. VI.3. VIVIENDAS PARTICULARES, POR MATERIALES PREDOMINANTES EN EL TECHO DE LA VIVIENDA, SEGÚN CONDICIÓN ÉTNICA DEL JEFE Y UBICACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA: CENSOS 2000 Y 2010

Condición étnica del jefe de la vivienda y ubicación de las viviendas indígenas	Viviendas particulares							
	Material del techo							
	Total	Losa de concreto	Teja	Otro tipo de tejas (tejalit, panalit, techolit)	Metal (zinc, aluminio, etc.)	Madera	Palma, paja o penca	Otros materiales
2000								
Dentro de las comarcas	21,734	39	32	131	6,871	48	14,523	90
Kuna Yala	4,064	39	5	129	342	2	3,529	18
Emberá Wounaan	1,349	0	14	0	374	4	941	16
Ngäbe Buglé	15,853	0	12	2	6,137	42	9,604	56
Kuna de Madungandi	330	0	1	0	4	0	325	0
Kuna de Wargandí	138	0	0	0	14	0	124	0
Fuera de las comarcas	20,927	687	99	149	15,418	192	4,332	50
No indígena	639,138	60,588	14,738	12,660	525,592	5,078	20,129	353
2010								
Dentro de las comarcas	32,173	6	60	201	16,183	713	14,941	69
Kuna Yala	4,589	0	17	171	579	27	3,787	8
Emberá Wounaan	1,803	0	5	3	980	23	789	3
Ngäbe Buglé	25,076	5	37	24	14,564	653	9,735	58
Kuna de Madungandi	470	1	1	3	25	9	431	0
Kuna de Wargandí	235	0	0	0	35	1	199	0
Fuera de las comarcas	39,225	810	317	657	32,343	523	4,495	80
No indígena	824,652	62,219	22,357	38,020	688,234	2,966	10,360	496

Fuente: Elaborado por Enriqueta Davis V. a partir de la base de datos de los censos 2000 y 2010

Ilustración 4. Cuadro 2 Características de los techos de las viviendas indígenas

La Comarca Ngäbe-Bugle (Censos del 2000) tenía 15,883 viviendas de las cuales 9,604 tenían techo de paja o pencas es decir, el (60.58 %) de las viviendas. En este censo las viviendas con techo de zinc eran 6,137. (38.63 %)

En el Censo del año 2010, nos da la información que existen 25,076 viviendas en la Comarca Ngäbe-Bugle. De las cuales 9,735 viviendas declararon tener techo de paja o penca, el (38.82 %). Las viviendas con techo de zinc fueron 14,564. (58.07%)

4.1.3 El uso de la energía. El fogón de leña.

La proporción de la población que recurre al uso de la leña varía ampliamente según la región, y sobresalen las comarcas por la alta incidencia del uso de la leña. Mientras que en la provincia de Panamá sólo el 2% de las familias recurre al uso de la leña, el 86% lo hace en la Comarca Ngäbe-Bugle, 55% en Guna Yala y 30% en la Comarca Emberá-Wounaan (Plan Energético Nacional, (2015).

La cobertura del servicio de electricidad alcanza aproximadamente el 90% de la población (87% según los censos de 2010). Al igual que el nivel de uso del Gas Licuado de Petróleo (GLP) para cocinar, el acceso a la electricidad varía ampliamente según regiones. La provincia con mayor índice de electrificación es Panamá, donde se alcanza el 97% de las viviendas; mientras que Colón y los Santos con el 92% están por encima de la media. En el resto de las provincias la tasa de cobertura oscila entre un mínimo de 61% para Darién y el 88% para Chiriquí. (Plan Energético Nacional, 2015).

En el territorio comarcal se registran tasas de cobertura muy por debajo del resto del país. En la comarca Emberá-Wounaan el 35% cuenta con el servicio de electricidad, mientras que en Guna Yala este alcanza apenas el 19% de las viviendas. En la Comarca Ngäbe-Bugle únicamente el 4% de las viviendas

cuenta con electricidad. En su conjunto el 92% de las viviendas en los territorios comarcales no cuentan con servicio de electricidad, esto equivale en total a unas 30 mil viviendas. (Plan Energético Nacional, (2015).

El fuego es utilizado para la cocción de alimentos; la cocina ngäbe tiene una gran experticia en deshidratar alimentos, carnes, sal, huevos, pescados, frutas.

Los tubérculos, ñame, otoaes, dachin (malanga), yuca, se hierven sin sal. La sal se coloca aparte en el plato; es una costumbre ngäbe que esa sal sea “sal quemada”, sal tostada en un caldero, o deshidratada al fuego hasta convertirla en contextura de piedra; suelen combinar esa sal en una proporción de uno a diez, con harinas de carnes, o pescados, o cangrejos. Es decir, diez libras de cangrejo por una de sal. Con esa sal, se comen los tubérculos...

Dado que los ngäbe, viven en comunidades rurales y sin luz eléctrica, tienen normas de salubridad para prevenir enfermedades por ingestas de alimentos dañados. Por ello, toda la comida que se prepara, debe ser consumida. Otra estrategia de salubridad es que parte de la despensa está en la huerta, por ello, se debe acudir asiduamente al huerto a buscar lo que se va a consumir.

Conservas de alimentos. Ejemplo, cocinar guineos y secarlos al humo. Pueden permanecer semanas, dentro de las bolsas de hilo. Para consumirlos se hierva

agua y se vuelven a hidratar. Lo mismo se hace con los pifá, se hierven y se deshidratan al humo; pueden varios días sin dañarse.

Los huevos de gallinas, separadas la clara de la yema también son deshidratados para conservarlos por separados.

Descripciones etnográficas de este tipo y mejor aún la participación para aprender estas técnicas, pudiesen ayudar a los nutricionistas y educadores no indígenas para que conozcan técnicas de conservación de alimentos. Mismas que se supone que podrían continuar pero adaptadas al uso del fuego de una cocina.

4.1.4 El patio de la casa y la distribución de los predios.

La casa no sólo es el edificio material, también hay una visión más ampliada de la casa que incluye el entorno de la vivienda. Por ello, es necesario realizar un abordaje sintético de los predios como parte fundamental de la casa.

Tenencia de la Tierra. Hasta la llegada de los españoles en Panamá en el año 1501 los ngäbe y los bugles ocupaban todo el Oeste del país y parte de Costa Rica. Sarsaneda, (1977). Desde la conquista hasta nuestros días fueron desplazados violentamente de sus mejores tierras en las planicies costeras hacia la cordillera. Heckadon-Moreno, (1991)

Según narraciones hechas por hombres viejos en las comunidades, los ngäbe no conocían ninguna forma de propiedad privada de la tierra hacia el inicio del siglo XX, la tierra fue para uso de todos; ellos cambiaban su lugar constantemente y practicaban una agricultura como seminómadas: cuando una parcela se agotaba toda la familia se trasladaba a otro sitio de trabajo incluyendo la vivienda buscando áreas más fértiles. Krebs, Klaus, Sanjur, M., Rodríguez, V., González, N., De gracia, V. (1994).

Después de 1930 los ganaderos latinos se ubicaron más intensamente en el Este de la provincia de Chiriquí en los distritos de Remedios San Félix y San Lorenzo, marcaban y cercaron terrenos en el área indígena y sacaban la constancia como el derecho posesorio patrimonial. Para proteger y conservar sus tierras, las familias ngäbe empezaron a hacer lo mismo, declaraban tierras ocupadas y también sacaban constancias lo que antes era para el uso de todos se modificaba poco a poco hasta un sistema en el que cada familia tenía su propia parcela permanente y de esta forma no cambiaba su lugar de vivienda ni de trabajo; esto significa que por la influencia de los latinos, la forma tradicional de tenencia de tierra cambió, en el tiempo presente el abuelo o padre de familia, según sea el caso, tiene el derecho posesorio, tiene la constancia, da a sus hijos la herencia, misma que se confirma por una autoridad comarcal: el corregidor.

La Ley 10 del 7 de marzo de 1997, por la cual se crea la Comarca Ngäbe-Bugle, en su Capítulo II, Artículo 9, habla de Régimen de Propiedad de las Tierras: “Las tierras delimitadas mediante esta Ley, constituyen propiedad colectiva de la Comarca Ngäbe-Bugle, con el objeto de lograr el bienestar cultural, económico y social de su población; por lo tanto, se prohíbe la apropiación privada y enajenación de dicha tierras a cualquier título. Los modos de transmisión, adquisición y modalidades de uso y goce de la propiedad, se realizarán conforme a las normas y prácticas colectivas del pueblo ngäbe-bugle.

Distribución de la Tierra. Ocurre que los abuelos o padres esperan mucho tiempo para distribuir la tierra entre los hijos a menudo los hijos tienen su propia familia con hijos adultos y aún dependen de su padre así en algunas familias surgen problemas, los hijos pelean con sus padres por la fecha de la distribución de la tierra y por la cantidad que reciben, además, hay casos en que el padre se muere antes de distribuir la tierra esto ha traído problemas grave para la familia que queda porque entre ellos mismos no se ponen de acuerdo con respecto a la cantidad que debe tocar a cada uno de los hijos. (Krebs et al., 1994). Esta forma de tenencia y herencia de la tierra no está reglamentado oficialmente las familias consideran su terreno como propiedad familiar. Sarsaneda, J. (1988)

Los Ngäbe hablan de que una familia tiene poca tierra, cuando depende de un terreno de hasta 3 hectáreas que generalmente se ubica alrededor de la casa. Media tierra, significa que la familia cuenta entre 3 a 15 hectáreas. Mucha tierra, significa que la familia tiene más de 15 hectáreas disponibles para su agricultura; en este rango hablan de que pueden tener hasta más de 100 hectáreas; en algunos casos la familia tiene un terreno dividido en varios pedazos.

Sistema de producción agropecuaria ngäbe. La familia ya sea nuclear o extensa es el núcleo de la sociedad ngäbe. “una familia extensa polígama, construida por dos o más unidades conyugales en su conjunto toman todas las decisiones importantes; la familia extensa está conformada por el abuelo y todos sus hijos sean casados o solteros. Pastor, A. (1987)

En la agricultura tradicional de los ngäbe se pueden identificar claramente dos sistemas distintos: uno alrededor de la casa, llamado judai o jubäre “**patio**” y el otro cerca o fuera de la casa llamado tiretde: “monte”. Cada uno de estos sistemas tiene sus divisiones.

El patio, alrededor de la casa, está dedicado principalmente a los cultivos permanentes: guineo, café, naranja, cacao y otros. Se ubican cerca de la casa pues sirven de sombra y están disponibles para el consumo inmediato. Los

cultivos anuales se ven en muy poca escala alrededor de la casa solamente zapallo, habichuelas, otoaes, dachín.

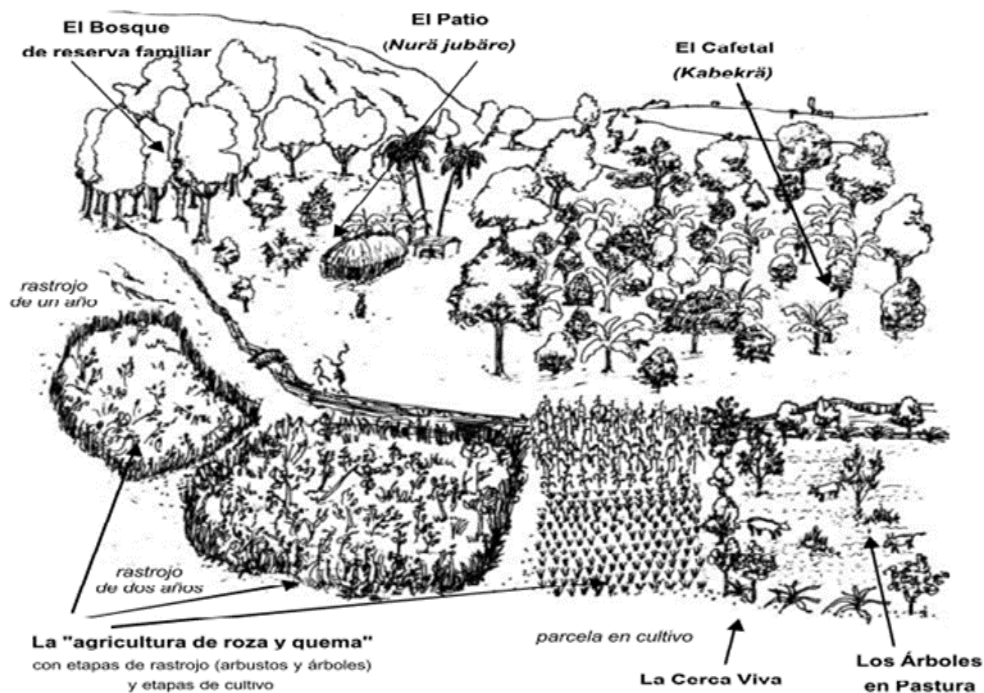


Figura 3 Sistema productivo ngäbe y Bugle. Fuente: Manual Keba Sula. Proyecto Agroforestal Ngäbe

El “**monte**” (“tíre”, en el idioma ngäbere) está dedicado sobre todo a los cultivos anuales arroz, maíz, frijoles y otros los cuales conforman la parte central de este sistema este sector.

El huerto casero mixto tiene tres componentes.

En el **patio** merodean los animales domésticos: gallinas, patos, cerdos, perros, gatos, caballos. Estos animales no sólo están en el patio, algunos también entran a las casas o permanecen en las casas. Este espacio, el patio, además,

se convierte, especialmente en el verano, en la ampliación de la vivienda, porque la familia abandona temporalmente el fogón de leña y la dormida dentro de la casa, y habilita, debajo de la sombra de algún árbol del patio, su estancia. Llevan los cueros de vaca que reposaban sobre las camas de varas para dormir sobre ellos en el suelo. Los árboles y plantas cultivados en este huerto mixto, son por lo tanto, para sombra, frutales, medicinales, fibras. Otros son maderables, hay árboles que son sembrados, otros nacen espontáneamente por las semillas que germinan por doquier. Otra función de esta especie de bosque junto a la casa es la de barrera cortaviento, mitiga la fuerza de los vientos hacia la vivienda.

Arboles con cultivos permanentes.

Es un sistema muy diverso y de combinación de especies muy variadas en el que predominan café, pixbae, guineo, cacao y los árboles de sombra. Las principales combinaciones son: café con sombra, pixbae, ñürün y jora (especie de palmera); guineo con árboles; y combinación de café, cacao, pixbae, guineo y sombra.

Cultivos de ciclo corto, referida a lo que conocen como monte (tire)

Los hombres participan de la socuela del bosque, dirigen la quema con su familia siembran. En la limpieza participan los hombres y mujeres, en la cosecha más las mujeres y los niños y menos los hombres.

Es un sistema tradicional y de subsistencia. La combinación más frecuente es arroz, frijol de palo o guandú, yuca, maíz. Se cuidan los árboles de laurel, dentro de estos cultivos. Para la preparación de los terrenos en esta modalidad, se tumba el monte en los meses de febrero o marzo. Antes de que llueva (marzo-abril), se quema. En esta actividad, también participan las mujeres y otros varones adultos del grupo para efecto de controlar las quemadas. Para ello, previamente realizan rayas o caminos corta fuego alrededor del campo socolado. Una vez quemado, se limpian las ramas que no se quemaron, se hacen “balsas” (ramas juntas) y se queman. En esta labor participa toda la familia. En la siembra y en la deshierba participa toda la familia. En la cosecha participan hombres, mujeres y niños y niñas mayores.

Rastrojo (kä mu)

Es la base de la agricultura ngäbe pues de su descanso depende la cosecha futura. Los ngäbe son expertos en el manejo del rastrojo y desde esa base ellos disponen si los dejan convertirse en bosque para trabajarlo en ciclos cortos en los años posteriores o lo convierten en pasto para el ganado o en cafetales. Para los especialistas en medicina, dentro de la sociedad ngäbe, este es el espacio propicio para conseguir las medicinas que usan. Los principales productos que extraen del rastrojo son: leña, plantas medicinales,

animales de caza, ya que estos proveen el hábitat ideal para el desarrollo de estos animales (saínos, conejos, muleros, venados).

El sistema básico de producción entre los ngäbe es la tumba y quema de la vegetación secundaria que ha ido creciendo durante aproximadamente cuatro años, más o menos, dependiendo de la tasa de recuperación de la fertilidad natural, o de la disponibilidad de tierra. Después de la quema se siembra hasta que la baja fertilidad obliga a buscar otro terreno.

Hay otras subdivisiones como los son el Migio o potrero, Konsenda, bosques y el kotogwä, que es la selva virgen. Las familias de las comunidades que colindan con la cordillera poseen estos bosques.

4.1.5 La casa, espacio para la crianza de los hijos.

El nacimiento es entrar a la casa. El que custodia la puerta de entrada es Dios, eso dice el canto en una de sus frases. Es en la casa donde han ocurrido los partos como un acontecimiento natural. Cómo ocurría antes. Y cómo todavía ocurre hoy.

“El nacimiento era casi de pie y se sostenía con una soga. El cordón se cortaba con un ‘cuchillo’ hecho de caña blanca (nörägrö). La placenta se enterraba en el patio y se sembraba daba o kä (pifá, o cacao) u otra planta. El patio, además de formar parte del sistema de producción, es la extensión de la casa, es Gwi,

ahí se entierra la placenta o el ombligo, y el árbol que se siembra sobre él tiene un sentido simbólico. Otros la enterraban debajo de la cama, envuelta en hoja de plátano. Comenzaba un período de cuatro días (algunos hablan de ocho días) de boine (cuido especial/ayuno), cuestión privada, comida especial, reposo). La puérpera no cocina en esos días, lo hace la madre, la abuela o una mujer mayor del grupo familiar en un fogón aparte. La nueva madre come comida 'suave': gwa (pescado), kwi mrüge (huevo), kwi ñöi (sopa de gallina), aro dirare (como guacho), no debe morder hueso de gwa ni de ningún animal; o soplar la comida o escupir parte de la comida. Todo sin sal "para que se limpie", se servía en una tula tierna. Se le daba miel de abeja por si había cólico. (Quintero y Sarsaneda, 2017)"

"En la actualidad, se han ido creando centros y puestos de salud en diferentes lugares de la Comarca Ng-B y se presiona a las personas para que –sobre todo las embarazadas- acudan a esos lugares, para "control". Según datos recabados, cerca del 40% de las embarazadas (en Ñö Kribo) da a luz en sus casas" (Quintero, y Sarsaneda, 2017)

La puérpera permanecerá dentro de la casa con su bebé. La casa es el espacio de seguridad. Un acontecimiento tan importante como lo es un nacimiento, se vuelve festivo, con palabras gestos propiciatorios.

Hablan las personas mayores de cómo se hacía antes:

“La nueva vida (hembra o varón) era importante: se le mantenía protegida por ocho días; se le hacían ritos especiales, p.e. darle a probar kä bure (cacao nuevo), para evitar cualquier mal; lo lavaban con agua “bendita” (preparada con varias yerbas –doboín, mrubrion, y otros-); se lavaban (agua con cogollo de yuca) los senos de la madre para que tuviera ‘buena leche’; se le sacaba leche a la mamá y se bañaba al niño con ella; se le soba la cabeza del bebé para darle la forma máxima, que quede normal y no defectuosa físicamente. Y todo el cuerpo para que no salga velludo, para que no sufra de cólicos. Estos baños continúan hasta por un año. Se le colocaban signos al recién nacido (una pulsera, una chacarita con kä bure (cacao primicia= la primera producción de un árbol) o con nungotdo (resina de un árbol, utilizada para los sahumeros), un lazo) para su protección; se cantaba por supuesto. También se quemaba kebe (comején) para espantar chogali.” (Quintero y Sarsaneda, 2017)

La fiesta para celebrar el nacimiento se llama Oge, y se realiza en la casa, que también es el patio y el río o quebrada cercana. En esta festividad las mujeres cantan y danzan dentro de la casa, los hombres e invitados fuera de la casa. Todo es canto y danza durante una noche entera de celebración. En un momento de la fiesta todos los hombres deben pasar por una puerta de la casa y salen por la otra mientras una mujer con un mecedor (cucharón de madera que sirve para revolver) da un ligero golpe en la espalda para quitar el bromo

(debilidad). Se le pone el nombre a los niños homenajeados, el “kä mige jagro”, (nombre poner para él) con el que se le llamará en la casa.

Hoy, en muy pocas comunidades se dan los rituales de los que se habla aquí. Son muy pocas las familias que tienen algún ritual. En comunidades más “lejanas”, sí se da todavía.

“Los cantos, las historias, los mitos, el idioma, los ritos, la medicina tradicional son expresiones de la cultura que expresan la cosmovisión de un pueblo concreto, sirven para fijar identidad. Si estos elementos son integrados a la escuela y –de alguna manera- al sistema de salud, no solamente tendremos menos conflictos en el trabajo sino que tendremos un pueblo orgulloso de su identidad, niños y jóvenes formados integralmente y personas que aportarán gran riqueza a la construcción de la nación” (Quintero y Sarsaneda, 2017)

CAPÍTULO V. COSMOVISIÓN DE LA CASA NGÄBE

Capítulo V. Cosmovisión de la casa ngäbe

5.1 Los mitos ngäbe y bugle: cantos e historias antiguas.

Los ngäbe y los bugles (muri-murire-sabaneros) comparten un territorio. Algunas comunidades son mixtas, viven familias ngäbe y bugle. También sucede que hay matrimonios entre gente bugle y ngäbe. Cuando un varón ngäbe se casa con una mujer bugle, los hijos hablan el idioma bugle y el ngäbere como lengua materna. Los bugles son un pueblo de cantores, cantan en su idioma. Al bloque de cantos lo llaman ka. Los ngäbe, invitan a los cantores muri para amenizar las fiestas. Los cantores bugle asisten y cantan en el idioma muri y este idioma es ininteligible para los ngäbe. Algunos ngäbe, aprenden los cantos en el idioma murire.

Hasta ahora, la transmisión de los cantos ha sido por tradición oral. Si una persona muestra aptitud para los cantos, buscará a una persona que sepa de cantos y os irá aprendiendo de memoria.

Tanto los cantos como las historias antiguas, "kugwe kira" (= palabra-historia antigua), forman el corpus mítico ngäbe- bugle, transmitido por tradición oral a través de los especialistas: cantoras, cantores, narradoras y narradores de historias) y el sukia (chaman), krägä bianga (dador de medicina), y las personas adultas. Las sociedades sin escritura, como es el caso ngäbe- bugle, poseen su historia transmitida oralmente.

Ka: los cantos.

El mundo de los cantos es de difícil acceso para los no ngäbe por varias razones: los cantores, por lo general son personas de edad avanzada, recelosas de la utilización posterior del material. ¿Para qué quiere saber los cantos? Por otro lado se requiere una disposición especial para poder escuchar y hablar de Ka. Para los occidentales las canciones son más bien de corta duración, tres-cuatro minutos por canción pero los cantos bugle pueden durar horas, con frases repetitivas o con variaciones pequeñas entre frase y frase de tal manera que un cantor puede pasar toda la noche cantando.

Kugwe kira: historias antiguas.

Los *kugwe kira*, textualmente: *kugwe*= palabra, historia, acción; *kira*= antigua; son los mitos narrados y cantados por los ngäbe-bugle.

La variabilidad de los mitos ngäbe-bugle surge por la necesidad de cubrir todos los ámbitos de la vida: de dónde venimos, por qué vivimos en esta tierra, cuáles son nuestros antepasados, por qué las cosas son como son, etc.

5.2.2. El sukia y el cuidado espiritual.

Los ngäbe-bugle poseen un personaje de gran importancia que ha cohesionado y dirigido la vida religiosa de sus miembros, el sukia. También se le conoce como "adivino". No se debe confundir con el curandero "Krägä bianga", ni con los brujos, "ni kwrare- gente-gato".

El sukia es el guardián de la tradición oral. Conoce los mitos, la historia oral, y la comunica, a las gentes que lo visitan para consultarle, a través de los "kugwe migetdibo/ migetdebe": cuando un sukia está en la hamaca tomando cacao, canta y en el canto va aludiendo y evocando a los sukias antepasados, o el origen de las enfermedades, su canto es semitonado. Es el elegido de Dios para proteger a los "tiernos humanos", a "las semillas de la tierra", a "los que viven en el corazón del mundo" en su lucha contra el mal. Conoce a los que son "enemigos" del hombre, a los demonios en su tipología, a los "ni krware" (gente-gato),= brujos, y puede combatirlos, exorcizarlos o incluso matarlos.

5.3 Conceptos de Dios, tiempo, mal

El texto de la etnohistoria ngäbe referido al tema nos lo ofrece Fray Adrián de Santo Tomás de Ufeldre (1630)

"Tales eran estos gentiles bárbaros del Guaymí, los cuales confesaban tener un Dios, que gobierna todo el mundo, el cual llamaban Noncomala, y que éste creó el cielo y la tierra y que estando todo en tinieblas, y sus moradores muy melancólicos, Noncomala se salió a pasear por las orillas del río Guaymí, y viendo en ella a una hermosa mujer llamada Rutbe, pareciéndole bien, tuvo acceso a ella, de que quedó preñada, y al cabo de nueve meses, que es el tiempo que la naturaleza señala de la concepción al parto, dio al mundo dos

niños muy hermosos, que por tiempo de doce años crio la madre con mucho cuidado, y al cabo de ellos hiendo la madre a un convite, y dejándolos en casa, a la vuelta no les halló, porque se los había llevado su padre, y trasladándolos al cielo, al uno lo convirtió en Sol, y al otro en Luna, y desde entonces hubo claridad de día y de noche. Decían que aunque este Dios Noncomala es Dios Universal de todo el mundo, hay también dioses provinciales, en quienes está repartido el gobierno particular de las naciones y provincias. El Dios a quien le cupo el dominio del Guaymí decían, que era un cerro, que hay en muchas de las montañas llamado Nubu...a quien hacían sacrificios y oraciones." Torres de Arauz, R. (1965)

El texto de Adrián de Santo Tomás coincide en muchos detalles con los mitos actuales de creación del sol y la luna aunque es necesario hacer algunas aclaraciones. En la actualidad, los ngäbe actualmente creen en Dios y lo llaman Ngöbö, y viene a coincidir con el Dios particular Nubu del que habla Adrián. Para los muri o murire o sabaneros, al ser sagrado superior es Chube. Nuestra hipótesis es que cuando Adrián de Ufeldre habla de Nubu se refiere a Ngöbö. Hoy los ngäbe hablan de Ngöbö (Dios), Ti Rün (Mi Padre). Dios creador de todo lo que existe. Los bugles hablan de Chube, Tisolon. El principal, el superior jerárquico.

Creemos, además, que es a través de los mitos, de los cantos y del lenguaje ritual donde se conserva mejor la continuidad cultural por lo tanto si Noncomala fuera el nombre de Dios vendría reflejado en el lenguaje ritual de los sukias pero vemos que no es así. Los sukias utilizan constantemente "*Ngöbö ogwäbitdi*" (ante los ojos de Dios), "*Ngöbö ja di bien mae*" (Dios te dé fuerzas) "*Ngöbö dibitdi ma ririai kwin*". (Dios/ fuerza/sobre/ tú/ crecerás/ bien). (Que Dios te fortalezca para que crezcas bien) o estas palabras *Ngöbö ogwäbitdi diebitdi ririadi koin* (Dios-ante los ojos fuerza sobre- crecerás bien).

La presencia de Dios está en todos los aspectos de la vida del ngäbe: cuando se viaja, se dice *Ngöbö riga maben* (Dios vaya contigo), cuando se come, *Nun tä Ngöbö ogwäbitdi kwetde* (comemos delante los ojos de Dios). Cuando se construye una casa, cuando nace un niño, cuando se siembra, o se cosecha. Pero explícitamente en los cantos sagrados, y especialmente los "*Jagetde Ngöbögwé*", (literalmente: Soy como Dios palabra)

El tiempo

Pues antes de los mensajes literarios, la plenitud de los tiempos ya fue pronosticada por nuestros Sukias (sabios) "*Kä jaken ngwane*"= "Cuando el tiempo esté cerca", surcarán por el cielo, nuestras aguas, nuestras tierras, ruidos extraños por los aires como ¿halcones?; por las aguas como peces; por la tierra como hormigas (arrieras). Cuando lleguen a ocurrir estas cosas aún

no será el fin de los tiempos. Para muchos será el inicio de mucha confusión, nuevas agresiones políticas, económicas y religiosas. Karibo, Ch. (2002)

El mal.

Una de las representaciones del mal, causante de las enfermedades, está en un personaje llamado Ngwoin. Los chamanes controlan sus efectos con cantos. En algunos textos de la mitología, se habla de cómo Mironomo Kronomo, los neutraliza y convierte en piedras y cerros, pero sus espíritus siguen vivos hasta que pasen los “cuatro días”.

Existe, en la cosmovisión ngäbe, un lugar del mal, que se llama: “kä timo” lugar de abajo, “ju timo” casa de abajo, lugar del mal. En contraposición a Kä kwinbatda, lugar de arriba. Los males, las enfermedades que se vayan a “kä timo, ju timo” (=lugar abajo, casa abajo, o sea, lugar del mal), son las palabras que los sukias entonaban en sus plegarias.

El lenguaje chamánico ngäbe, y en los cantos, al referirse a los sabios se habla en sentido metafórico, figurado, a los sabios se les dice: loro, colibrí, guacamaya, quetzal. Lo mismo sucede cuando se refiere a la gente en lenguaje de los sukias, ellos al referirse a la población les dirán pececitos, sardinitas, avecillas, niños, semillas, pequeños.

5.4 Breve análisis de los mitos y ritos.

Los **mitos** son sistemas narrativos que explican lo inexplicable. Los **ritos** son sistemas de prácticas para controlar lo incontrolable. Los **símbolos** son sistemas de signos para representar lo irrepresentable. Tanto los símbolos, como los ritos y los mitos poseen una estructura:

Interminable: Estos sistemas poseen una estructura interminable en la que la repetición pone de manifiesto su estructura. Sin embargo, en cada repetición hay un ligero cambio, una pequeña variación: se desarrollan en forma no circular sino espiral, igualmente infinita.

Ejemplo:

Canto Ngäbe

Ore ngobo kwatdi kugwe ruentdari diore,

Loro pichón uno canto oyó suave

Se escucha el canto suave de un pichón de loro.

Röga ngobo kwatdi kugwe ruentdari diore,

Guacamaya pichón uno canto oyó quedo

Se escucha el canto quedo de un pichón de guacamayo.

Midi ngobo kwatdi kugwe ruentdari diore,

Colibrí pichón uno canto oyó imperceptible

Se escucha el canto imperceptible de un pichón de colibrí.

Mörä ngobo kwatdi kugwe ruendari diore

Quetzal pichón uno canto oyó susurrante

Se escucha el canto susurrante de un pichón de quetzal.

Obsérvese la estructura, repetitiva de cada frase, “ngöbö kwatdi kugwe ruendari diore”; lo cual facilita la memorización. Cambia en la siguiente frase al cambiar el sustantivo.

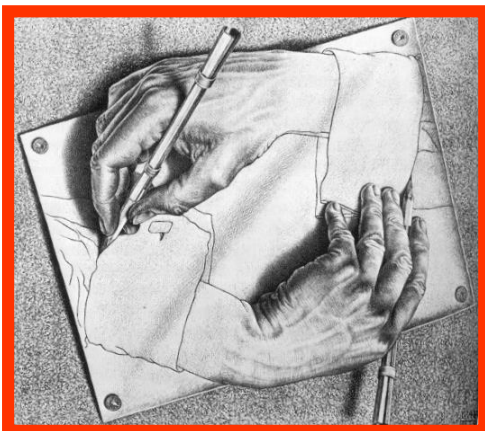
Reticular: Reticular en el sentido de que cada elemento del símbolo, rito o mito remite a otro y existe gracias al entretejido de relaciones entre todos (como en una red).

Narrativa: en el sentido de que el entretejido (textus) de relaciones implica siempre una suerte de sistema complejo: La narración a uno o varios escuchas (o lector/es, espectador/es) es la que hace posible la existencia de la red (textus): toda narración siempre es narrada por un narrador (que está incluido en la narración y encuentra su significado por ésta) a un observador (que también está incluido en la narración y encuentra su significado por ésta).

Estos sistemas están estructurados como un lenguaje: un símbolo, rito o mito en particular es una narración, un lenguaje, un sistema de comunicación, un mensaje. En realidad metalenguaje, metamensajes: son mensajes sobre mensajes. Siguiendo un esquema de Barthes sobre el mito, podemos representar las relaciones tridimensionales de los sistemas culturales símbolos-ritos-mitos como sistema semiológico segundo:

Lengua lenguaje	Significante	Significado
Símbolo, rito, mito, metalenguaje	Signo / significante	Significado
	Signo	

Circular autorreferente: Los símbolos representan mitos, que narran ritos, que usan símbolos, que dan origen a mitos, que dan origen a ritos... Para ilustrarlo emplearemos el siguiente **grabado de Escher**: a) Una mano que dibuja la mano que dibuja la mano que dibuja...



una comunidad: su mito-lógica.

El sistema de mitos, ritos y símbolos determinan la definición y control de la red social, así como el sentido "natural" del mundo de lo cotidiano, etc. Expresan la dinámica y la lógica de la estructura profunda (en el sentido de Chomsky) de

Los símbolos, ritos y mitos: constituyen procesos de producción y/o reproducción de sentidos, es decir, son sistemas de significados. Son una forma de controlar el cambio (ruptura de la rutina que no puede ser resuelta con otras estrategias conocidas y, al mismo tiempo no puede ser negada, soportada, etc.), en su expresión inevitable para una cultura.

Por ejemplo, los ritos asociados al nacimiento (la entrada de un nuevo miembro en un grupo cambia al grupo); la muerte (la salida de un miembro es una ruptura que cambia el grupo); el matrimonio (constitución de un nuevo núcleo); los 15 años (cambio de una condición de no poder procrear a otra de sí poder) y todos los ritos religiosos.

Son formas que permiten a la comunidad, por un lado, la elaboración de la amenaza representada por el cambio y, por el otro, le da la posibilidad de reforzar la estabilidad organizativa del sistema, al controlar el cambio (su suceder ya no compromete al sistema).

Trabajan como procesos de "regulación": crean una representación (símbolo) y un mecanismo de control (rito), enmarcados en un gran relato (mito) que le confiere sentido: como modelo y justificación, cada vez que se trata de hacer algo se pueden referir a un acontecimiento in illo tempore, que constituye por

este hecho un precedente ejemplar para todas las acciones y situaciones que, más tarde (hoy, en nuestro presente), repetirán ese acontecimiento.

Los símbolos, ritos y mitos, especialmente estructurados en las fiestas tradicionales, sirven también para dar sentido de identidad, mediante procesos de identificación y proyección. A las preguntas fundamentales: ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, las fiestas responden: somos este pueblo, esta comunidad. Las fiestas le permiten a las redes verse ante un espejo (ellas mismas) y "descubrirse" ellas mismas.

Responden a la necesidad profunda de enfrentar, resolviendo en el plano simbólico, las contradicciones sociales que no es posible resolver de otro modo. Implican valores ocultos son sistemas implícitos de clasificación y creación de orden.

5.5 Canto de la casa

El 10 de agosto de 1999 nos reunimos el equipo de Acción Cultural Ngäbe (ACUN) una organización no gubernamental: Choi Karibo, Nitdigon Jlerabo, Tego Jlerabo, Chiyi Suliagwatdabo (yo), en la comunidad de Jlerabitdi, distrito de Munä, en la Comarca Ngäbe - Bugle para traducir los cantos. Para ello invitamos a un cantor. El cantor abordó el siguiente canto que habla de la creación de la "Casa". Dijo él: "Los dioses se reunieron para la creación, Komoro Kwin = lugar en lo más alto donde vive Dios". El cantor es Juan José López, habla los idiomas ngäbere, buglere y español. Además sabe leer y escribir.

Para la traducción llevamos la siguiente metodología. El cantor cantaba cada frase, los traductores escribimos la frase. Si había duda en el sonido de alguna palabra el cantor repetía de forma hablada la palabra. Entonces, el cantor traducía del idioma buglere, idioma original de este canto, al idioma Ngäbere.

Hicimos un documento en tres columnas. (Ver en anexo) En la primera columna del canto, se ubicó el texto en el idioma buglere o murire en que se canta el canto. En la segunda columna la traducción en el idioma ngäbere, en la tercera columna una primera traducción al español. La traducción de Cha Chube: Yo Dios". Yo (soy el) Dios. Hicimos traducción ad litera, palabra por

palabra. Quizá esta sea la versión más adecuada para posteriores análisis lingüísticos. Aquí hacemos una traducción al español que supere las dificultades de la sintaxis para los que no son hablantes de los idiomas indígenas, los cuales se perderían entre la literalidad.

Por ejemplo si escribo:

Miyi ngobo kugwe ruendari diore.

Colibrí pichón canto escuchaba suave.

Se escuchaba el canto susurrante de un picho de colibrí.

Cuando se comienza a construir la casa, y se hayan colocado los horcones principales y las soleras se canta el canto Ngöbö Kae.

Este canto se canta en el ritual “oge”, el ritual del nacimiento. Este canto forma parte del bloque de cantos “Küttere” küde = brazos-como). El cantor dijo que se canta en este rito, y es el segundo canto que se ejecuta después del canto Ji metdare. (Abrir el camino) También se canta para la inauguración de la casa. Para conocer el ritual para proteger a las casas de los rayos ver (Quintero, 1998) quien hace un resumen de esta festividad y transcribe varios cantos de esta fiesta.

No conocemos otras iniciativas de traducción de cantos del idioma buglere, pero nuestra experiencia indica que es posible hacerlo si en el equipo hay cantores, cantoras, pues cuando se pregunta a las personas hablantes de

Murire, pero que no son cantoras ni cantores, por la traducción de frases de los cantos no se atreven a traducir: dicen que no entienden.

Esta es una de las razones; otra, es que las personas que no son cantoras; por respeto, se guardan de no opinar en cuestiones especializadas. Por ello, es muy conveniente que en el equipo participen además de un cantor, un krägä bianga (medicina dador = médico tradicional), un narrador de historias antiguas, hablantes del murire, ngäbere y español. Nos hemos encontrado que existen conceptos que no tienen una traducción literal sino que se requiere una explicación más amplia pues son categorías complejas.

La numeración de las frases es para facilitar movernos en el texto, sólo eso. En sesiones de traducción en febrero del 2000, había en el equipo un hablante del idioma buglere o murire que no era cantor, pero que hablaba como lengua materna los dos idiomas pero él podía traducir al ngäbere casi todas las frases de los cantos.

Durante septiembre, octubre noviembre de 2017, ya en el contexto de esta investigación, se volvió a revisar la traducción del canto, con la presencia de dos de los primeros traductores; dos cantores, un krägä bianga, y hablantes del idioma murire de las comunidades de Cerro Congo y Sebles.

El canto Ngöbö kae literalmente significa “Dios canto a” y habla de la creación de la Casa.

Habla el cantor y dice: “Este canto se canta solamente para la invitación. Se abrió el camino Ji metda (ji= camino, metda= abrir). “Cuando ya quedó el camino limpio va la procesión del señor”. “Entonces ya comienza a abrir el espacio de los gwara niego (gwara cantantes). Gwara es un Tratado de cantos. Ellos hablan de gwarare. El gwara es cantado por el cantor principal. “Los de la mano”, cantan küttere, es decir los cantos de los brazos (secundarios) son según los títulos; un cantor puede empezar un canto y cantar una parte, termina y uno descansa y los gwarare siguen. Entonces uno pregunta dónde quedaste y él dice donde quedó; uno está despidiendo el sol, otro está pidiendo la oración, otro está repitiendo la oración”.

El cantor está explicando que hay cantores especializados en los cantos “gwara” y otros cantores en cantos de la mano (küttere),

“El más importante es el camino de Dios...tienen una puntualidad como en lo bíblico”, dijo el cantor que traducía.

Pero el idioma es diferente. Para poder grabar esto (en la memoria) perfectamente hay que repetirlo y luego escribirlo y seguir preguntando, dijo el cantor.

Ngöbö kae-Canto a Dios. La creación de la casa

Antes de comenzar el canto, el cantor dijo: ka ne ji meta ngöböre. “Canto este camino abrir Dios a”. Este canto es Ngöbö Kae, Canto de Dios.

Chube bai, Chube mine, Chube bai.

Ngöbö nire, Ngöbö meden, Ngöbö nire.

¿Quién es Dios? ¿Cuál Dios? ¿Quién es Dios?

Jo, jo, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

Al entonar el Jo, Jo Jon, se hace con un bajo profundo hacienda resonar la última n con un vibrato nasal.

El canto está en tres idiomas: la primera línea está en el idioma bugle, la segunda está en el idioma ngäbere y la tercera en el idioma español.

1. Cha Chube; Chube Tisolon.

Ti Ngöbö; Ngöbö Dongin.

Yo (soy) Dios; Dios grande/principal/jefe superior/ sagrado/ único.

En una sesión de traducción de este canto junto al cantor, en la primera frase, dijo: “Cha Chube Tisolon”; en donde “Chube” significa Dios en el idioma buglere; pero al final del día cuando cantó para revisar lo que habíamos escrito cantó varias frases pertenecientes a este canto que no habíamos traducido,

además, cuando interpretó el canto entero por segunda vez repitió dos veces la palabra Chube de la siguiente manera : Cha Chube **e Chube** Tisolon, y así fue intercalando el “e Chube” o “ne Chube” (?) hasta la frase quince.

Cha = yo/ en el idioma murire; equivale al “ti” en el idioma ngäbere. En este caso tradujimos ti ngöbö conforme los hablantes de ambos idiomas llegaron a acuerdo que era la traducción correcta. En el equipo de traductores estaban, dos hablantes del idioma Murire, el cantor y otra persona, que además hablan el Ngäbere como idioma materno. Habían además tres personas que hablan el Ngäbe como idioma materno y escriben y hablan perfectamente el Español. Hemos colocado en la traducción al español la traducciones que el equipo dijo que cuadraba con el concepto Tisolon= Dongin. La palabra “dongien” también significa jefe, pero aquí referido al jefe superior jerárquico es “Dongin”.

2. Cha Chube; Chube Mererin.
Ti Ngöbö; Ngöbö Mure.

Yo soy Dios; Dios de los vientos.

Mrerin: cuando el cantor canta algunas veces suena Mererin. Cuando el cantor tradujo la palabra Mrerin, dijo que era “miembro de Dios”. Es decir que hay un Dios, que se llama así. Luego en el debate se dijo que el término “mererin” se refiere a “Müre” que en ngäbere es viento.

3. Cha Chube; Chube mreden.

Ti Ngöbö; Ngöbö mren.

Yo soy Dios; Dios del mar.

4. Cha Chube; Chube draba.
Ti Ngöbö; Ngöbö mera.

Yo soy Dios; Dios del rayo.

5. Cha Chube; Chube Nagama.
Ti Ngöbö; Ngöbö Nü.

Yo soy Dios; Dios de la lluvia.

6. Cha Chube; Chube Gwiegin.
Ti Ngöbö; Ngöbö Ka.

Yo soy Dios; Dios cantor.

7. Cha Chube; Chube Oyaban.
Ti Ngöbö; Ngöbö noengo/dotdego/ sribego.

Yo soy Dios; Dios creador.

8. Cha Chube; Chube Kaliran.
Ti Ngöbö; Ngöbö jondron miadego.

Yo soy Dios; Dios hacedor.

El cantor tradujo kalira así: Dios de la ciencia, Dios es sabio. Creador, el que hace las cosas de aquí y de allá. Referido a las cosas existentes en la tierra y ko nago (al otro lado) allá en el mundo de los difuntos y de los demás jefes.

9. Cha Chube; Chube Klanglin.

Ti Ngöbö; Ngöbö Nugwä.

Yo soy Dios; Dios de las aves.

10. Cha Chube; Chube Tulisirin men.

Ti Ngöbö; Ngöbö tomla kä ngwen toen.

Yo soy Dios jefe de la bebida del cacao blanco.

Tulisirin: en la traducción del cantor Juan José López, se refiere a aves que existen en el cielo. En octubre y noviembre de 2017, revisando la traducción, los hablantes del idioma murire, no pudieron traducirla. Uno de los investigadores acudió a una cantora hablante del murire consultada en Rarabatda, de nombre Ei Rarabo. Ella tradujo la palabra Tulisirin como la “bebida de cacao blanco”. Dijo ella: “hay lenguajes que fueron sacados del ngöbö magatda, (Dios de las serpientes) ese canto lo fueron a buscar en el corazón de mar, y allí ngöbö magatda cantó. Ngöbö kae”. En el idioma murire para decir cacao blanco se dice Cha Chube, chube tulisirin man. (bebida de cacao blanco). Ese cacao es para sribire motro, (trabajar bien) en la cotidianidad, para tener fuerza.

11. Cha Chube Chube Blogera.

Ti Ngöbö; Ngöbö Mütta.

Yo soy Dios: Dios de las nubes.

12. Cha Chube Chube Sidraba.

Ti ngöbö; Ngöbö mure.

Yo soy el Dios del aire.

13. Cha Chube; Chube Igalan (men).

Ti Ngöbö: Dongin jugwere noingrä gwä.

Yo soy Dios. Jefe superior de la puerta de entrada.

Hemos tenido mucha dificultad para traducir esta palabra: Igalan. En la primera traducción se hablaba de un lugar donde no vive nadie. Que oye cuando uno habla, un lugar, un paraíso, un espacio cercano, que reside junto a. En la traducción de la cantora de Rarabatda es “igalan men”: que significa la puerta de la entrada (de la casa). Cha chube chube igalan men= Yo Dios, Dios puerta de la entrada. La consulta a la cantora la hizo un krägä bianga (Dador de medicina de nuestro equipo).

Se trata de la entrada a la casa, que es la entrada a la vida. Por lo que la frase textualmente es: Yo soy el Dios de la puerta de la entrada a la casa o lo mismo, a la vida. O Yo soy el Dios de la vida. (entrar a la vida/ casa). La casa grande es el mundo.

14. Cha Chube Chube Tigalan man.

Ti Ngöbö. Dongin jugwere noingrä ta.

Yo soy Dios; jefe superior de la puerta de salida.

Tigalan man, es la puerta de salida, (de la casa), o lo que es lo mismo salida Ko timon, es del jorón hacia abajo, es la parte del ñugwäbitdi, (en el fogón) por eso Eiba, es como la diosa de la muerte, fue enviada ahí, por pretender a sus hijos, Sol y Luna. Ko nagebatda (lugar otro lado) es otro mundo espiritual (üai) pueblo del alma. En la casa grande, judogwäbatda, vivía Eiba con sus hijos, y ella conoció a dos jóvenes galanos, y ella se enamoró de ellos, por eso Dongin, se los reveló a ellos. Eiba quería acabar con la semilla de Dios, y buscó, esa forma para acabar, por eso Dios quiso que la tiraran en el fogón a donde cayó Eiba. Ahí está viva y “regresará los cuatros días”. (Al final del tiempo) Cuando hay temblores de tierra es que quiere subir por la escalera hasta el Jorón, que es donde vivimos.

Jonkribitdi:= tierra, donde está “la semilla de Dios”, todos los seres vivientes. (Nura= semilla). Por eso en la casa ngäbe, las semillas se guardan en el jonkribitdi kwin para que estén con vida, para volverla a sembrar (maíz, arroz, aullama, cacao, frijoles, millo, tula, ñaju). En el ritual, Nura mugo ñai. (Encierro de las semillas) se hace dentro de la casa. Es un ritual agrícola.

15. Cha Chube Chube Toblain man.

Ti Ngöbö; Ngöbo ni mugo ngwianga.

Yo soy Dios; Dios acompañante/protector/ vigilante.

Al traducir Toblain el cantor dijo que era un dios acompañante, como perro de dios. No sabemos si se está refiriendo a que Toblain es un dios que acompaña a Dios Tisolon o es que Tisolon tiene el atributo de ser acompañante. En la versión de la segunda cantora. Consultada agregaba “nan” a la frase en murire.

Jo, jo, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

Aquí termina el segundo bloque del canto, cerrando con la palabra jo, jo, jon.

Los presentes en la fiesta se unen al coro y repiten jo jo jon

16. Cha Juyan. Ju jairen.

Ti Jue. Ti Ju netde.

Mi casa. Esta es mi casa.

Juyan = casa, refiriéndose al cielo y a tierra.

17. Cha Juyan. Ju tagalen.

Tu jue. Ti ju bone, merebe.

Mi casa. Casa limpia, está construida.

No llegamos a ponernos de acuerdo sobre el término Dagalen/Tagalen referido a la casa. El cantor insistía en que el término se refería a la casa, refiriéndose al cielo y la tierra, se puede traducir por el término “**Togore**” en el idioma Ngäbere que significa “dividida en canales”. Los traductores reforzaron el

término diciendo que en uno de los mitos se dice que “las nubes son los caminos por donde caminan los rayos. Las cordilleras son asientos donde se sienta Dios. Cuando al poniente se forman nubes grandes en el horizonte, los mitos dicen que son los asientos de Dios. Que cuando se habla de que la tierra está dividida se refiere a que no está lisa y plana sino que tiene montes, valles, ríos.

18. Cha juyan. Ju boloren.

Ti jue. Ti jue bolore.

Mi casa. Mi casa redonda.

19. Cha juyan. Cha juyan toleron.

Ti jue. Ti jue tolero.

Mi casa. Mi casa está aireada/con música/melódica/alegre.

El Tolero es una flauta. El cantor decía que es aireada, que corre aire, porque cuando se sopla el tolero lo que pasa es aire, pero que es un aire melódico.

20. Cha Juyan, Ju Chireren.

Ti jue. Ti jue ñö te.

Mi casa. Casa contiene agua/mojada.

Jo, Jo, Jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

21. Cha Juyan. Cha juyatdige bleru ba.

Ti jue. Ti jue kagro toromiagro.

Mi casa. Mi casa es de canto y danza.

22. Cha juyadige gwalebaya.

Ti jue kagro ko miaga nuäre.

Mi casa es de canto y alegría.

23. Cha juyadige tagiba.

Ti jue kagro, trä ngitiego.

Mi casa es de canto, de color resplandeciente.

24. Cha juyadige jemenayan.

Ti jue kagro ña krütdare.

Mi casa es de canto que no tiene fin.

Jo, jo, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

25. Cha tuigan mengatdegugu siaya.

Ti nunanga ketda kügü kaibe.

Yo vivo en siete distancias solitarias.

Siaya= donde no hay gente. Dios vive en ese lugar. Cuando en el canto se habla de siete distancias, siete cerros, siete caminos, etc., se refiere en este caso a la totalidad, es decir que en este canto Dios está en todas partes, incluso en todos los lugares deshabitados.

26. Cha uindan gatdegugu.

Ti ketdakügü töbatda.

Yo soy siete veces sabio.

27. Blero giren, bleru glire.

Krägä köire, krägä krire.

Bejucos medicinales, árboles medicinales.

28. Gwaleba gire, gwaleba gliren.

Blü botogo köire, blü botogo krire.

Flores de colores de diversos bejucos, flores medicinales de diversos árboles

Así lo tradujo el cantor. Entraron las dudas por ser la misma traducción que la frase anterior. En el idioma Murire las palabra Getdege = medicina.

Diciembre, es un mes con mayor abundancia de flores, le sigue abril en abundancia. Opinión de un krägä bianga, dador de medicina. A los médicos tradicionales se les dice así en el idioma ngäbere.

29. Jon sigire. Jon glire.

Ji krägäre köire, ji krägäre krire.

Camino de bejucos medicinales. Camino árboles medicinales.

30. Tagi giren. Tagi gliren.

Blü tainbrere köire krägä. Blü tainbrere krie krägä.

Flor roja de bejuco medicinal. Flor roja árbol medicinal.

31. Tayaga giren, tayaga gliren.

Töi ngitdiego köire krägäbatda; Töi ngitdiego krire krägä.

Piensa en bejucos medicinales, piensa en árboles medicinales.

Se trata de la introyección de la medicina. El especialista en medicina se acerca a las plantas de manera mística. Dios es el dueño.

32. Jon gwerire gire, jongwerire glire.

Ji kri krägä blü tain batda. Ji kri krägä krire blü tainbatda.

Camino ancho con bejucos de flores rojas medicinales. Camino ancho de árboles de flor roja medicinal.

33. Obomigagiren, obomiga gliren.

Ogwä mige krägä kwintdaba

Ver medicina en lo alto.

Ogwä mige mige krägä timienbatda.

Ver medicina en la tierra.

Obo: es una mosca de color verde brillante. Entonces el recurso de esta frase dice que hay flores medicinales de bejuco que son verde-brillante como la mosca obo. Está comparando el color de las flores con el de esa clase de mosca (comentarios del cantor). También obomiga es traducida como töi ngitdigo = sabiduría mucha.

La medicina de arriba de flor roja. La medicina de abajo de flor roja. Y no sólo rojas sino de todos los colores. Y en el suelo también los panales de abejas de miel de tierra también son medicinales.

El “camino” se refiere a “tratados”, al gran conocimiento que tienen los sabios... Camino ancho del conocimiento de flores de bejucos medicinales.

Por ejemplo, este canto es un camino.

Jon, jon, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

34. Cha Chube tenglen.

Ti Ngöböre metre.

Soy el Dios verdadero / perfecto.

35. Cha Chube totdere tenglen.

Ti ngöbö dätdego / migaga sribigo.

Soy Dios Hacedor, verdadero/ perfecto

Denglen o Tenglen. Una persona de Guayabito, distrito de Ñürün, el 30 de noviembre de 2004, dice que la palabra es Tainklui = perfecto. Es una variante del idioma hablado allá. Ba gtde dodadu tainklui: chácara hiciste perfecta.

36. Cha Chube Bagere tenglen.

Ti Ngöböre boin/deme.

Soy Dios sagrado, puro, separado, privado verdadero/perfecto.

37. Cha Chube mejigale tenglen.

Ti Ngöbö ña migare temien deme.

Soy Dios que no se puede abandonar/olvidar/dejar, es perfecto.

38. Cha Chube uindan mianon.

Ti Ngöbö kugwe era metre.

Mi palabra/color es brillante hermosa.

39. Cha Chube sogwanen tenglen.

Ti Ngöbö nuäre metre.

Soy Dios hermoso perfecto.

Jo, jo, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos.

40. Ba gutdere. Cha uindan.

Ma abro krware. Ti töire.

Eres gato. Yo lo afirmo.

Eres gato por mi pensamiento. Uinda= töi = pensamiento, mente, sabiduría.

41. Ba kiru. Cha uinda.

Ma kugwe. Mige tätde.

Tu palabra. Yo lo afirmo.

42. Ba troberi. Cha uinda.

Ma (?). Mige tätde.

Tu (?). Yo lo afirmo.

43. Ba sidoli. Cha uinda.

Ma töi. Mige tätde.

Tu pensamiento. Yo lo afirmo.

44. Men buale cha uinda.

Ña nointda / ña kitare temen / ña krütde

In-destructible/ no tira-ble (al) suelo /no acabar/poderoso mi
pensamiento.

Jo, jo, jon.

Bro, bro, bron.

Vamos, vamos, vamos.

45. Cha tra tienge tadule.

Ti trä ngitdiego tandore.

Yo brillo como luz de cocuyo.

46. Cha tra tienge golire.

Ti trä ngitdiego mrü-tdräre.

Yo brillo como luz de arco iris.

47. Cha tra tienge berale.

Ti trä ngitdiego merare träre.

Yo brillo como luz de relámpago.

48. Cha tra tienge jiyerale.

Ti trã ngidiengo ñugwo träre.

Yo brillo como luz de lámpara.

49. Chube mine ta-tdige.

Ngöbö meden töbatda.

¿Cuál es el Dios que tiene la sabiduría?

50. Chube mine kirutdige.

Ngöbö meden kugwetde.

¿Cuál es el Dios que tiene la palabra?

51. Chube mine men bualen.

Ngöbö meden ña nuene.

¿Cuál es el Dios indestructible?

52. Chube mine kirutdigen men buale.

Ngöbö meden kugwebatda ñan nuene.

¿Cuál es el Dios cuya palabra es indestructible?

53. Chube mine kirutdigen mendegaletdaban.

Ngöbö meden kugwebatda ña kitare temen.

¿Cuál Dios tiene palabra que no se puede despreciar/no se puede soltar /abandonar no hacerle caso?

54. Chube mine todere degle.

Ngöbö meden dätdego nini.

¿Cuál es el Dios hacedor? Se dijo.

55. Chube mine gwalebayan.

Ngöbö meden krägäi.

¿Cuál es el Dios dueño/creador/hacedor de la medicina?

56. Chube mine tagia.

Ngöbö meden töi botoko.

¿Cuál es el Dios dueño de las diversas ideas/pensamientos/
sabidurías/ciencias?

57. Chube mine obomigan.

Ngöbö meden töi ngitdigo.

¿Cuál es el Dios con mucho pensamiento?

58. Chube mine tayagan.

Ngöbö meden töi nebego.

¿Cuál es el Dios cuya sabiduría / pensamiento quedó (en la creación)?

59. Chube mine glire igire.

Ngöbö meden krire köire.

¿Cuál es el Dios cuya sabiduría y pensamiento quedó en los árboles y
bejucos/lianas?

60. Cha ngliaña Chubere.

Ti Dongin Ngöböre.

Mi jefe superior es Dios.

61. Cha ngliaña tuiga ju ngañan.
 Dongin nünanga ju kwinbatda.
 Mi jefe superior vive en lo alto de la casa.
62. Cha ngliaña tuiga batda ngaña.
 Ti Dongin nünanga kä mrä kwin.
 Mi jefe superior vive en el lugar último más alto.
63. Cha ngliaña je yetdale bule.
 Ti Dongin dregore noinbare.
 Mi jefe superior por qué lo hizo.
64. Cha ngliaña kirutdige mentañane.
 Ti Dongin kugwebatda ñan tane.
 Mi jefe superior tiene palabras incontables.
65. Cha ngliaña je chubere tenklen.
 Ti Dongin Ngöböre era metre/boin.
 Mi jefe superior Dios es perfecto/ verdadero/ sagrado.
66. Cha Ngliañan kirutdige tenklen.
 Ti Dongin kugwebatda metre.
 Mi jefe superior tiene palabra perfecta/ verdadera/sagrada.
67. Cha ngliañan meanba dadule.
 Ti Dongin trä ngitdiego idrore.
 Mi jefe superior apareció brillando como luz de cocuyo.

68. Cha nglian̄an meanban ji yerale.

Ti Dongin toanitr̄a nōtrare.

Mi jefe superior se ve brillar como luz de lámpara.

69. Cha nglian̄a gatdeyibu mlieni.

Ti Dongin ngōnibi mūrere.

Mi jefe superior sonó como viento.

70. Chube giron miano.

Ngōbö kugwe tuären.

La palabra de Dios es para ver (bonita).

71. Cha Chuben tanlanyibu miano jaire daban.

Ti Ngōbö tä nibi tuäre temien netde.

La huella de Dios quedó bonita aquí en la tierra.

72. Cha chibu kiru miano tanlanyibu kegatdaletdaba.

Ti Ngōbö kugwe tuäre tä nebeگو kiare temen.

La palabra bonita de Dios quedó como huella/señal en las llanuras de la tierra.

73. Cha Chube kiru tanlanyibu glire daba.

Ti Ngōbö kugwe tä nebeگو krire temen.

La palabra de mi Dios quedó como huella/señal en los árboles de la tierra.

74. Chube kiru tanlanyibu kere daban.

Ngōbö kugwe tä nebeگو jänre temen.

La Palabra de Dios quedó como huella/ señal en las piedras de la tierra.

75. Chube kiru tanlanyibu nuire daban.

Ngöbö kugwe tä nebego ñüre temen.

La Palabra de Dios quedó como huella/ señal en las lluvias de la tierra.

76. Chube kiru tanlanyibu getdere daban.

Ngöbö kugwe tä nebego krägäre temen.

La palabra de Dios quedó como huella/ señal en la medicina de la tierra.

77. Chube kiru tanlanyibu chigwalale daban.

Ngöbö kugwe tä nebego ñö ogwäre temen.

La Palabra de Dios quedó como huella en los manantiales/charcos de la tierra.

78. Chube kiru tan-lanyibu blegwalale tdaban gogaru.

Ngöbö kugwe tä-nebego mren ogwäre kä kügeni.

La palabra de Dios quedó como señal en los mares de afuera.

79. Cha Chube dotdere tenklen.

Ti Ngöbö dätdego metre.

Soy Dios es el hacedor perfecto.

80. Nanyibu, nanyibu, chigegan, nanyibu nanyibu chigegan, nongire

sualingere.

Kä kitde, kä kitde, nagaingo, kä kitde, kä kitde, nagaingo, nuäre

dego.

Viene, viene amaneciendo, bonito el amanecer en la mañana.

81. Nan yibu chigega idrolen.

Kä kitde nagaingo mugeträre.

Viene amaneciendo como luz de lucero.

82. Nanyibu chigega nandule.

Kä kitde nagaingo tandure.

Viene amaneciendo como cocuyo.

83. Nanyibu chigega momone ngañan gire.

Kä kitde nagaingo kä kwinbatda.

Viene amaneciendo de varios colores en el cielo.

84. Nayibu chigega jiyerale ngañan gire.

Kä gi nagaingo ñödrare kä kwinbatda.

Viene llegando el amanecer como luz de lámpara en el cielo.

85. Nanyibu chigega chuiyerales ngañan gire.

Kä gi nagaingo ñänä trä kä kwinbatda.

Viene amaneciendo con la luz del sol en el cielo.

86. Nanyibu chigegan ole chra ngañan gire.

Kä gi nagaingo ore gore kä kwinbatda.

Viene amaneciendo como el color verdusco brillante de pluma de loro en lo alto del cielo.

87. Nengitdi Chube kiru tenklen.

Abogon bitdi/nebitdi Ngöbö kugwe metre.

Por eso la palabra de Dios es verdadera.

88. Nengitdi Chube dodere men buale.

Abogon bitdi/ nebitdi Ngöbö dätdego ña nuene.

Por eso Dios es el hacedor indestructible.

89. Nengitdi Chube taya mentegale daban.

Abogon bitdi Ngöbö töi ñan kitare temen.

Por eso la sabiduría de Dios no se puede tirar al suelo/despreciar.

Jon, jon, jon.

Bron, bron, bron.

Vamos, vamos, vamos

Canto

Los temas de este texto.

Chube / Ngöbö	Jefe, dueño,
	Hacedor, creador, vigilante, guiador
	Cantor
	Dueño de las aves
	Dueño del cacao blanco
	Jefe de la entrada y la salida de la casa
	Vive en siete distancias solitarias
	Siete veces sabio
	Verdadero
	Perfecto
	Puro
	Virgen
	Al que no se puede abandonar
	Su palabra brillante
	Hermoso
	Su pensamiento es indestructible
	Es luz, que brilla como luz de cocuyo
	Brilla como arco iris
	Brilla como lámpara
	indestructible
	Tiene la palabra
	Su palabra es indestructible
	Dueño de la medicina
	Dueño de las ciencias, los pensamientos, ideas
	Su pensamiento quedó en la creación
	Su sabiduría quedó en los árboles y bejucos
	Vive en lo más alto de la casa
	Suena como el viento
	Su huella quedó en la tierra
	Su señal en los árboles de la tierra
Su señal quedó en las lluvias de la tierra	

	Su señal quedó en las medicinas de la tierra
	Su señal quedó en los manantiales de la tierra
	Su señal quedó en los mares de afuera
Características de la casa	Viento, mar, rayo, lluvia, nubes, aire
	Limpia, aireada, melódica, redonda, con agua.
	Mi casa es de canto y danza
Cuadro 4: temas principales del canto de la casa	

Chube:

Comienza el canto con la pregunta de quién es, cuál es. Luego se cierra ese apartado con la palabra, vamos, vamos, vamos.

Las siguientes quince frases, van describiendo los atributos de Chube. Comienza por decir que es el jefe superior jerárquico. Hay otras deidades secundarias, pero él es el jefe superior. Dueño o jefe del viento, mar, rayo y lluvia, nubes y aire. Dueño de los cantos o cantor. Hacedor, guiador, vigilante. Dueño de las aves. Dueño del cacao blanco. Jefe de la puerta de entrada y de salida de la casa. La casa tradicional ngäbe llamada Judogwä, tiene dos puertas.

De la frase 16 a la frase 24, habla de las características de la casa:

La casa es limpia, aireada, melódica, redonda y con agua.

Es de canto y danza; de canto y alegría, de colores, de cantos sin fin. Acaso se puede expresar mejor el sublime concepto de la Tierra? Estas frases

reflejan una visión exquisita de la vida y de la importancia de los cantos y las danzas para las sociedades originarias.

Así como dar de comer y beber es la actuación perfecta para demostrar amistad; así cantar y danzar sería el accionar que expresa la alegría y la felicidad en la sociedad bugle y ngäbe.

(Sarsaneda, 2012) lo expresa muy bien cuando dice: “El jegi es una danza de la cultura ngäbe que ha empezado a ser conocida, pero es más que eso. Es la expresión de la cultura ngäbe. No se baila jegi sólo por danzar. Se baila en alguna ocasión festiva, cuando se quiere celebrar algo, cuando se quiere mostrar alegría, o protesta, o recuerdo, o afirmación de identidad, o en recuerdo de los antepasados.

El jegi tiene un guía (ji dogwä = cabeza del camino), una cabeza, que va marcando el paso y lleva el ritmo con el tän (=maraca). Detrás del guía se colocan un hombre y una mujer, en forma alternada. Al final del grupo va otra persona que lleva también el ritmo con el tän. Si se pierde el movimiento coordinado o los diferentes pasos, se malogra la danza, o sea que se necesita buena coordinación en la misma. Se trabaja en equipo y con diversas expresiones. El guía y el ‘contra-guía’ son los responsables de mantener el ritmo, pero también todos los que participan.

De la frase 27 a la frase 33, el canto habla de otra característica de la casa, y es que posee **medicinas**. Pero cuando se habla de caminos, no se refiere a los senderos por donde se camina, sino de “Tratados de conocimientos”.

Si hubiese que buscar símbolos primarios para que signifiquen medicina en la cultura bugle y ngäbe serían: flor y serpiente.

Flor, es en el mundo ngäbe y bugle, un símbolo de sabiduría de la medicina. Es observando cuidadosamente a la flor, y hablando al “dueño de las medicinas” (krägä dongien= medicina -jefe o dueño de la medicina es la serpiente, es un ser espiritual, vivo), como adquiero el conocimiento medicinal. De los árboles y bejucos (krire angwane köere), “brotan flores de ocho colores distintos. Al verlas, la persona conocerá una “bebida” (*tomla*), que es una forma abreviada del amplio conocimiento de la medicina natural” Cuando los ngäbe dicen: medicina, piensan en “bebidas” producto de la infusión de raíces, cáscaras, hojas, flores, frutos de plantas medicinales. Nótese la diferencia cultural en relación a los habitantes no indígenas que cuando mencionan la palabra medicina piensan en una tableta o pastilla o inyección. Estos detalles, aunque parezcan sencillos, son necesarios tenerlos en cuenta en los criterios de comunicación social.

“Ver las flores, es descubrir la gran cantidad y variedad de hierbas medicinales que se pueden emplear para mejoría de los enfermos (*monso groge*- niños para). Lo podemos notar en los nombres que aparecen en la lista de árboles y bejucos. Es un lenguaje de los expertos en medicina natural.” (Karibo, (2002)

“Si uno se fija en algunas flores, por ejemplo en la flor de Ni Kri. Dentro de la misma flor ahí, ahí, donde el colibrí viene chupar el néctar, allí hay una forma de colmillo de víbora, ahí está. Tienen una forma de colmillo. Esa planta, la utilizamos para otras enfermedades, no sólo para víboras, pero el primer auxilio, es esa planta, sea la clase de víbora que sea. Esa planta tiene un poder inmenso para varias enfermedades que ataca las dolencias del paciente. (Quintero, 2017)

“También hay otra planta que tiene idénticas flores pero, también, tiene otra forma de otro color y usted va a pensar para qué sirve; hay una matita que tiene una flor morada y adentro un dientecitos así; cada florecita tiene rayitas por dentro, ¿qué pensamos allí? ¿Ahí podemos pensar? Pensemos en las serpientes: son varias clases y como son varias clases de serpientes, son de diferentes colores y sueltan venenos diferentes también”

Ejemplo: *kräntdibi*, de qué color es su cola, amarilla; el *ñugwätdibi*, de qué color es su cola, roja; el *nütdibe*, el color de la cola es verde. Pero el cuerpo de ese bicho, del mismo color, sólo las identifica la cola. (Quintero, 2017)

La cola, de esa, uno aprende. Las plantas que sueltan las flores, tienen diferentes colores. Entonces si tú aprendes, vas a escoger esa planta. Porque si es ñugwätdibi (serpiente de fuego) vamos a escoger la planta que tiene color rojo con dentadura, como colmillo adentro. Igual manera el kräntdibi, tiene la flor amarilla, es otra planta, pero la flor adentro tiene la señal. Porque si es nüttdibi, vamos a escoger una plantita chiquita, que suelta una flor morada pero tiene ese colmillo allá dentro. Allí usted observa. Cuando usted está observando eso, es cuando estoy hablando con la planta:¡¡ usted sirve para esto o no sirve para esto. ¡¡mm!! (Quintero, 2017)

Estas son las ciencias naturales. Los médicos oficiales aprenden en la universidad, se sienta en un salón, en una silla aprenden allá. Los krägä bianga ngäbe, el mundo ngäbe, aprende así, conociendo, hablando con las plantas. De esta manera nosotros los krägä bianga, aprendemos de las plantas.

La casa posee las medicinas, por lo que se necesita escudriñar, ver, pensar, las medicinas de las flores, hojas, frutos, cortezas, raíces en las lianas y los árboles, en la tierra, en los minerales... Habla de la gran sabiduría que existe en la casa.

En las frases 61, 62, dice que Chube vive en los más alto; sobre el “maga” de arriba de la casa, allí donde ya no hay aire.

Orden de los cantos en la bendición de una casa. Es un ritual propiciatorio para que no caigan rayos en la casa. No he observado el ritual.

Junto a los horcones se canta el Ngöbö Kae.

Sobre la primera maga se cantan los cantos: Mama sigle (Madre de los carpinteros) y Ngöbö ku, Jefe de los perezosos.

En la segunda maga, la que está sobre el jorón, se canta el canto a Ibi Mölö (la Dueña de las semillas)

En la tercera maga se canta el canto a Dongin Kri.

Y sobre el judogwä, sobre el mismo caballete el canto a Jongon Krüro para que corte el paso a Malegweri y Tedegweri y los demás rayos.

Luego el canto de bendición y por último el jimetdare.

Existe una descripción de este ritual como se dijo anteriormente por (Quintero: 1998) incluye alguno de los cantos.

5.6 Consideraciones de algunos elementos para la comprensión del contexto mítico y cultural

Pedí a Jorge Sarsaneda que corrigiera el texto en ngäbere e hiciera comentarios. Así escribió: ...“creo que resaltan algunas cuestiones: La casa no es simplemente la construcción, el lugar de vivienda, el lugar de dormir o comer, más que el lugar de soñar. Es el lugar donde está Ngöbö, el lugar que se asemeja al mundo, donde confluye la creación (de ahí la invocación a tantos animales y plantas), se habla mucho de la palabra que es creadora y es vida. El enlace entre casa-Dios-medicina-comida-vida. Creo que se podría hacer un doctorado solamente con todo lo que se quiere decir sobre Dios y la casa”.

En las notas comentadas después de algunas frases intentamos aclarar, abundar sobre los conceptos.

Como se ha dicho, los ngäbe y bugle, son dos naciones que en la actualidad comparten un territorio que se llama Comarca Ngäbe-Bugle. Pero no solamente el territorio delimitado como Comarca sino que ambos pueblos viven las mismas vicisitudes. Comparten las mismas situaciones de sobrevivencia. Pero la vida de ambos pueblos se remonta a tiempos muy antiguos, milenios de presencia en el istmo según lo asegura la arqueología.

Es posible, que los bugle en tiempos coloniales vivieran mayormente en la vertiente del Pacífico panameño. Según las historias antiguas de los bugle, en comunicación personal de los habitantes de Valle Bonito del distrito de Santa Catalina, ellos vivían en lo que hoy es Veraguas pero tuvieron que huir a la selvas que están aguas al mar caribe para sobrevivir.

Los ngäbe y bugle también comparten la vida en las comunidades. Los ngäbe invitan a los cantores y cantoras bugle para que amenicen sus fiestas.² Y aunque los hablantes del idioma ngäbere no entienden el idioma murire sí existen traducciones generales que habla de los que está diciendo el canto.

Este esfuerzo que ahora realizamos de traducir los cantos, nos ayuda a entender algunas de las relaciones entre ambos pueblos, los ngäbe y los bugle. Comparten sabiduría a través de los cantos. Comparten rituales. Dónde están las fronteras étnicas. Se sabe que tienen idiomas diferentes, que los mismos son ininteligibles entre sí. Hay algunos estudios lingüísticos realizados por la década de los aos 1970.

²En 1998, celebré el Oge, ritual de nacimiento de mi hija en la comunidad de Tebujo. El cantor principal, cantó el Gwara, toda la noche, y los cantores y cantoras cantaron "Kutdere", y todos los cantos se interpretaron en el idioma murire. Recuerdo que en esa fiesta, al anochecer hicimos una reunión comunitaria para hablar del sentido de esa fiesta, y por qué un no indígena andaba celebrando al estilo ngäbe. También se habló a los presentes de los cantos que se iban a interpretar durante la noche. El cantor se preocupaba por hacer síntesis de los contenidos de los cantos. Le dije, y por qué no cantas en el idioma ngäbere, porque tú hablas los dos idiomas. Entonces él dijo que son cantos en murire y así deben ser cantados, aunque con alegría se arrancó varias veces cantando en ngäbere. A partir de esa fiesta seguimos compilando cantos y traduciendo los mismos, para conocer las profundidades de la sabiduría de los muri y a compartir. Esta tesis tiene esa historia vital

Los que hemos vivido en comunidades ngäbe y asistido a las fiestas y escuchado los cantos nos llama la atención esta realidad. Los cantos son interpretados por los que saben el idioma buglere. Algunos ngäbe, cuya lengua materna es el ngäbere, han aprendido algunos cantos en murire y los cantan pero no pueden traducir con precisión.

Al abordar el tema de aprender los cantos nos hemos encontrado con varias dificultades.

Hemos animado a los hablantes del idioma ngäbere a que aprendan los cantos, lo cual les resulta difícil pues tendrían que memorizar cantos muy largos sin saber el idioma buglere.

El método tradicional de aprender los cantos es escuchar y memorizar. Si una persona quiere aprender a cantar, busca a un cantor que le enseñe. Asiste a las fiestas, por ejemplo a un Oge, ritual de nacimiento. En esta festividad, el cantor principal, está sentado en un banco construido para él, y él cantará toda la noche. Los asistentes danzarán amenizados por el canto y las maracas, pero los que aprenden el canto, por lo general jóvenes, están danzando alrededor del cantor, haciendo eco de cada frase que el cantor va cantando. El cantor está sentado y canta; sus discípulos danzan alrededor, contrario a

las manecillas del reloj y repiten y memorizan. Si la frase no está bien repetida el cantor la puede volver a repetir. Es claramente un espacio festivo y de aprendizaje a la vez. En estos casos, con la sola memoria, son pocos los dotados que pueden retener los cantos, que como en este caso tiene más de ochenta frases³.

El canto que en esta ocasión hemos traducido podría ser un recurso didáctico de aprendizaje, incluso para hablantes del idioma ngäbere, pues cuenta con las traducciones al idioma ngäbere y al español. Se necesita la interpretación del canto para que no pierda el sentido como texto sagrado. Necesita, además, la explicación de las categorías y conceptos con cargas simbólicas que aparecen en el texto.

Hay otros aspectos como la melodía, el ritmo, su contextualización para ser cantado, es decir, cuándo en qué ocasión, su uso ritual mismos que los pueden proveer los cantores actuales. Quizá, lo más conveniente sea reforzar el aprendizaje en niñas y niños hablantes del idioma murire para que los muriba y los ngäbe sigan interactuando como se ha venido haciendo.

³ Hoy hay que acudir a las herramientas digitales para estos menesteres. Grabaciones, videos, traductores para facilitar los aprendizajes. De todas formas son necesarias las inducciones a los sentidos, a la hermenéutica, pues la categoría de canto mítico es diferente a una canción comercial.

Ambas naciones, bugle y ngäbe comparten esta burbuja cultural de significados. Y en efecto, el mito de la construcción de la casa ngäbe alude a la participación de los dioses de arriba en la creación de la casa. Eso sucedió “Kena dego”, “temprano en la mañana”, en el comienzo del tiempo, se reunieron el Jefe superior (Ngöbö Dongin) y los otros jefes en el lugar de arriba, y construyeron la Casa. Se refiere a la construcción del cielo y la tierra. Ngöbö encomendó a ngöbö sigle, (pájaro carpintero) que hiciera el primer trabajo en la construcción de la casa, hacer el esqueleto de la casa (jugro). Se le elige por sus capacidades de saber trepar por los árboles. Se encomendó a ngöbö ku, para sostener los horcones, varas y soleras, mientras se amarraban; ngöbö nusi para hacer los huecos. Y así cada quién según sus habilidades colabora en la construcción de la casa.

A Jonggo Kruro se le encargó que buscara a cuatro Jefes para apretar desde el Norte y el Sur, Poniente y Saliente el fango que en ese tiempo era la tierra. La compactaron y fue el Jonkribitdi kwin, el joron de la primera casa, donde reposan todas las semillas. Todos los vivientes, somos las semillas. Los humanos, animales que vuelan, trotan se arrastran; los pequeños invisibles. Y los seres espirituales no humanos también son las semillas. Todos vivimos en la casa común.

Se concibe que los cerros, las cordilleras están habitadas en su interior por los ngutuobo, los habitantes de los cerros. También vive la gran serpiente llamada Magatda, cuyo ngöbö magatda vive en el mar, y de vez en cuando sube por los ríos hacia los cerros o baja de los cerros hacia el mar. Cuando hay derrumbes es señal de eso. Magatda es la máxima serpiente, dueña de los colores y de la música. Mesi Kwira, una mujer, la vio y copió de ella los colores que aparecen en las chácaras. Las cataratas, los manantiales, las ciénegas son las puertas de entrada y salida. La dueña de las cataratas es Kiegie Bian; la que custodia las siete puertas= todas las puertas es Kala Bian. Tulu Bian y Jogo Bian, otras femeninas, son cazadoras, te pueden convertir en nanglorosi (presa). Tulu es hermana de Jongo Krüro, que fue quien enseñó los cantos a los humanos a través de Ora Ngwigo y el que compactó el suelo donde vivimos.

Conclusiones

Los seres humanos han vivido en el istmo por miles de años. Los pueblos originarios de Panamá pertenecen a esos humanos. Es evidente que supieron construir, refugios y viviendas para vivir. Los bugle y ngäbe han construido diferentes tipos de viviendas adaptadas a los entornos ecológicos. La vivienda Ju dogwä, (Casa cabeza), es una de esas; casa redonda con techo de paja, es un tipo de vivienda adaptada a las sabanas existentes.

Para la construcción de las casas Ju dogwä, se utilizan materiales del entorno: horcones de madera, soleras, varas, bejucos, latas de carrillos, bejucos y paja. El diseño de ser redonda, octágonos, de una única pieza responde a la visión mítica de la primera casa construida por Chube.

El canto Ngöbö Kae, que se refiere a la construcción de la primera casa, refleja la importancia simbólica que los bugle dan a la vivienda, no solo como lugar seguro para la familia sino, como huella de la primera casa.

Los constructores de las viviendas ju dogwä, son de la comunidad; los materiales de las viviendas del entorno físico, reflejan autonomía que debe valorarse y potenciarse como positivo.

El tema vivienda es medular en el campo social. Hay que plantearse con todo el rigor necesario, el conocimiento de los diseños de las viviendas tradicionales de los bugle y los ngäbe y potenciarlas. La casa ngäbe y bugle no solo es el

edificio físico, también es el entorno, el patio, parte del sistema productivo bugle y ngäbe.

El jon kribitdi kwin, el jorón, es un espacio que cumple funciones económicas de gran importancia; es silo ancestral, despensa, reserva de leña para el invierno, secadero de pieles. Tiene además la función simbólica de ser la tierra dentro de la visión mítica.

El uso del fuego de leña como energía, para la cocción de alimentos, conservación por deshidratación; el humo y calor como calefacción de las casas, especialmente en las casas de la cordillera central y como deshumidificador de la vivienda son elementos importantes. La substitución del fuego como la fuente de energía por electricidad o por el Gas Licuado de Petróleo, debería ir acompañado de otras tecnologías que solventen las necesidades rurales de conservación de alimentos, y de semillas. Las nuevas tecnologías siempre van acompañadas de nuevas necesidades y eso se debe contemplar. Por ejemplo, el uso de la electricidad y GLP, presupone ingresos económicos lo cual debe contemplarse.

Bibliografía

- Bohannon, P. Glazer, M (2007) *Lecturas. Antropología. Segunda edición revisada.* Mc Graw Hill. Madrid.
- Cooke, R. G.; Sánchez, L. A.; Carvajal, D.; Griggs, J.; Isaza, I. (2003) “Los Pueblos Indígenas de Panamá durante el Siglo XVI: Transformaciones Sociales y Culturales desde una Perspectiva Arqueológica y Paleoecológica”, *Mesoamérica*, 45: 1-34.
- Cooke, R.G. and L.A. Sánchez. (2004) Panamá Prehispánico (I), Panamá Indígena (2). In, A. Castellero C., editor, *Historia General de Panamá, Volumen 1, Tomo 1, Comité Nacional de Centenario de la República*, Presidencia de la República, Panamá, pp. 3-78.
- Cooke, R. G. y Sánchez H., L. A. (2004c) “La arqueología en Panamá (1888-2002)”, *Varios, Panamá: Cien años de República: 111-149*, Universidad de Panamá.
- Cooke, R. (2005) Prehistory of Native Americans on the Central American land bridge: Colonization, dispersal, and divergence, *Journal of Archaeological Research* 13(2): 129-187.
- Cook, R. (2014) “Orígenes, dispersión y supervivencia de las sociedades originarias de la Sub- Región istmeña de América: una reseña en el marco de la historia profunda”. En Memoria- Encuentro. El mar del Sur: 500 años después. Una visión interdisciplinaria. Universidad de Panamá
- Contraloría General de la República. (s/f) Diagnóstico de la población indígena de Panamá con base en los Censos de Población y Vivienda 2010.
- Descola Philippe. (1988) *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Ediciones Abya Yala
- Enriqueta, D. (2010) Diagnóstico de la población indígena. Contraloría General de la República.
- Gaceta oficial. N° 27001. Ley N° 11 del 26 de marzo de 2012. Que establece un régimen especial para la protección de los recursos minerales, hídricos y ambientales en la Comarca Ngäbe Bugle.
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas.* Editorial Gedisa. Duodécima reimpresión. Barcelona.

Heckadon-Moreno, S. (1991) Perfil socioeconómico de la zona indígena ngäbe de Chiriquí donde se realizará el Proyecto Forestal y Agroforestal GTZ

Herrera, F. (2012) “La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y la respuesta del Estado en Panamá”. *Quaderns-e* N° 17 (1) Any 2012, pp. 44-49 www.Antropologia.cat p. 48.

Johnson, F. (1948) “The Caribbean lowland tribes: The Talamanca division”, J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians. The circumcaribbean tribes*, 4: 231-251, Washington.

Karibo Ch. (2002) *Ni Töbatda kugwe. Palabras de sabios*. Acción Cultural Ngäbe (ACUN). Panamá.

Krebs, Klaus, Sanjur, M., Rodríguez, V., González, N., De gracia, V. (1994). *Agricultura de los Ngäbes*. Tomo IV.

Pastor A. (1987) Bajo Escopeta. Estructura social y económica de una comunidad sujeta a traslado y reasentamiento. En *Revista panameña de antropología*. Número 3, Panamá.

Plan energético Nacional 2015-2050: Panamá, el futuro que queremos. <http://www.energia.gob.pa/tmp/file/277>

Quintero, B. (2017). *Etnografía Ngäbe*. Banco Interamericano de Desarrollo.

Proyecto Agroforestal Ngäbe. *Manual Keba Sula. Métodos técnicos y organizativos para el manejo sostenible de los recursos naturales renovables en el área ngäbe*. Chiriquí, Panamá.

Quintero, B., Sarsaneda, J. (2017) *Cómo tener la piel y el corazón ngäbe. Ti kwatda ngäbe, Ti brigwä ngäbe. Investigación sobre pautas de crianza entre los ngäbe y sus consecuencias para la salud y educación*. Acción Cultural Ngäbe (ACUN) UNICEF.

Quintero, B.; Velásquez, J.; Martínez, M.; Sarsaneda J. (2011) *Pueblos indígenas en Panamá: una bibliografía*. Acción Cultural Ngäbe (ACUN) Disponible en http://binal.ac.pa/binal/iframes/archivos/UNA_BIBLIOGRAFIA.pdf

Quintero, B. (1998) *Ni jutda ngäbe nünadi käre*. El pueblo ngäbe vivirá siempre. Visión del mundo y movimientos sociales en la sociedad Ngäbe (Guaymí) de Panamá. Tesis de Licenciatura en etnología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México D.F. México.

Samaniego, G. (1998) Valor de la percepción y del conocimiento local. Estudio socioeconómico y agroforestal de la finca indígena Ngöbe, Chiriquí, Panamá, Proyecto PAN - GTZ, Panamá.

Sarsaneda, J. (2010) La ruta de la desolación. Migración Ngöbe-Buglé a Costa Rica, MinTrab, Panamá.

Sarsaneda J. (1977) La iglesia de Panamá y el indígena guaymí. Tesis UCA, Salvador El Salvador.

Sarsanedas, J. (1988) Acercamiento a la realidad ngäbe. Mimeo. Panamá.

Sarsaneda J. (2012) Cultura y Nación. Reflexiones en torno a la cultura ngäbe.

Sarsaneda J. (2014) Reflexiones sobre soberanía alimentaria y cultura. En Anuario de Estudios Centroamericanos (Vol 40: 2014, UCR, San José).

Taylor E. (1871) Primitive culture.

Torres de Araúz, R. (1965) "Dimensión Etnohistórica del Misionero Fray Adrián de Santo Tomás" en Rev. *Hombre y Cultura*, Tomo. I No. 4, Panamá, págs. 74-75.

Wassen, H. (1963) "Algunas observaciones sobre la división de los indios guaimíes", *Lotería*, 8 (86): 86-94, Panamá.

Young, P. (1993) "Notas sobre la evidencia etnohistórica para la continuidad estructural en la sociedad Guaymí". *Etdeballi. Un viaje al corazón el pueblo ngäbe*. Serie Nuestro modo de ser. Colección Mundo ngäbe. Acción Cultural Ngäbe (ACUN) Comarca Ngäbe Bugle

Anexos

Idioma buglere	Idioma ngäbere	Idioma español
	Ngöbö Kae	Canto de Dios
Chube bai, Chube mine, Chube bai.	Ngöbö nire, Ngöbö meden, Ngöbö nire.	¿Quién es Dios? ¿Cuál Dios? ¿Quién es Dios?
Jo, jo, jon.	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
1. Cha Chube; Chube Tisolon	Ti Ngöbö; Ngöbö Dongin	Yo (soy) Dios; grande/principal/jefe superior/ sagrado/ único
2. Cha Chube; Chube Mererin	Ti Ngöbö; Ngöbö Mure.	Yo soy Dios; Dios de los vientos.
3. Cha Chube; Chube Mreden	Ti Ngöbö; Ngöbö Mren.	Yo soy Dios; Dios del mar.
4. Cha Chube; Chube Draba	Ti Ngöbö; Ngöbö Mera.	Yo soy Dios; Dios del rayo.
5. Cha Chube; Chube Nagama	Ti Ngöbö; Ngöbö Nü.	Yo soy Dios; Dios de la lluvia.
6. Cha Chube; Chube Gwiegin	Ti Ngöbö; Ngöbö Ka.	Yo soy Dios; Dios cantor.
7. Cha Chube; Chube Oyaban	Ti Ngöbö; Ngöbö noengo/dotdego/sribego	Yo soy Dios: Dios creador
8. Cha Chube; Chube Kaliran	Ti Ngöbö; Ngöbö jondron miadego.	Yo soy el Dios guiador (?).
9. Cha Chube; Chube Klanglin	Ti Ngöbö; Ngöbö Nugwä.	Yo soy Dios, Dios de las aves.
10. Cha Chube; Chube Tulisirinmen.	Ti Ngöbö; Ngöbö tomka ngwen toen.	Yo soy Dios jefe de la bebida del cacao blanco.
11. Cha Chube Chube Blogera.	Ti Ngöbö; Ngöbö Mütä.	Yo soy el dios de las nubes.
12. Cha Chube Chube Sidraba	Ti ngöbö; Ngöbö mure.	Yo soy el Dios del aire.
13. Cha Chube Chube Igalan (men)	Ti Ngöbö; Dongin jugwere noingrä gwä	Yo soy Dios. Jefe superior de la puerta de entrada.
14. Cha Chube Chube Tigalan (man)	Ti Ngöbö; Dongin jugwere noingrä ta.	Yo soy Dios; jefe superior de la puerta de salida

15. Cha Chube Chube Toblain, nan	Ti Ngöbö; ngöbo ni mugo ngwianga.	Soy el Dios acompañante/protector/vigilante.
Jo jo, jon.	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
16. Cha Juyan. Ju jairen	Ti Jue. Ti Ju netde.	Mi casa. Esta es mi casa.
17. Cha Juyan. Ju tagalen	Tu jue. Ti ju bone, merebe.	Mi casa. Casa limpia, está construida/ reforzada/asentada/ dividida/fundada.
18. Cha juyan. Ju boloren	Ti jue. Ti jue bolore.	Mi casa. Mi casa redonda.
19. Cha juyan. Cha juyan toleron	Ti jue. Ti jue tolero.	Mi casa. Mi casa está aireada/con música/melódica/alegre.
20. Cha Juyan, Ju Chireren	Ti jue. Ti jue ñö te.	Mi casa. Casa contiene agua/mojada.
Jo Jo Jon	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
21. Cha Juyan. Cha Juyatdige bleru ba.	Ti jue. Ti jue kagro toromiagro.	Mi casa. Mi casa es de canto y danza.
22. Cha juyadige gwalebaya.	Ti jue kagro ko miaga nuäre.	Mi casa es de canto y alegría.
23. Cha juyadige tagiba.	Ti jue kagro, trä ngitiego.	Mi casa es de canto, de color resplandeciente.
24. Cha juyadige jemenayan	Ti jue kagro ña krütdare.	Mi casa es de canto que no tiene fin.
Jo, jo, jon	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
25. Cha tuigan mengatdegugu siaya	Ti nunanga ketda kügü kaibe.	Yo vivo en siete distancias solitarias.
26. Cha uindan gatdegugu	Ti ketdakügü töbatda.	Yo soy siete veces sabio.
27. Blero giren, Bleru glire	Krägä köire, krägä krire.	Bejucos medicinales, árboles Medicinales.
28. Gwaleba gire, gwaleba gliren	Blü botogo köire, blü botogo krire.	Flores de diversos colores de bejucos medicinales y árboles medicinales

29. Jon sigire. Jon glire.	Ji krägäre köire, ji krägäre krire.	Camino de bejucos medicinales. Camino árboles medicinales
30-Tagi giren. Tagi gliren	Blü tainbrere köire krägä. Blü tainbrere krie krägä	Flor roja de bejuco medicinal. Flor roja árbol medicinal.
31. Tayaga giren tayaga gliren	Töingitiego köire krägäbatda Töi töintdiego krire krägä.	Piensa en bejucos medicinales, piensa en árboles medicinales.
32. Jon gwerire gire, jongwerire glire.	Ji kri krägä blü tain batda. Ji kri krägä krire blü tainbatda.	Camino ancho con bejucos de flores rojas medicina. Camino ancho de árboles de flor rojas medicina.
33. Obomigagiren, obomiga gliren.	Töi ngitdiego köire töi ngitdigo krire Ogwä mige krägä kwintdaba Ogwä mige mige krägä timienbatda	Ver medicina en lo alto. Ver medicina en la tierra.
Jon, jon, jon, jon.	Bron, bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos, vamos.
34 .Cha Chube Tenglen	Ti Ngöböre metre.	Soy el Dios Verdadero/ perfecto
35. Cha Chube Totdere Tenglen	Ti ngöbö dätdego / migaga sribigo	Soy Dios Hacedor, verdadero/ perfecto.
36. Cha Chube Bagere tenglen	Ti Ngöböre Boin/ Deme	Soy Dios sagrado, puro, separado, privado verdadero/perfecto
37. Cha Chube Mejigale Tenglen	Ti Ngöbö ña migare temien deme.	Soy Dios que no se puede abandonar/ olvidar/dejar, es perfecto
38. Cha Chube uindan Mianon	Ti Ngöbö kugwe era metre	Mi palabra/color es brillante hermosa
39. Cha Chube sogwanen tenglen	Ti Ngöbö nuäre metre.	Soy Dios hermoso perfecto
Jon, jon, jon.	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
40. Ba gutdere. Cha uindan	Ma abro krware ti töire	Eres gato. Yo lo afirmo
41. Ba kiru. Cha uinda.	Ma kugwe. Mige tätde.	Tu palabra. Yo lo afirmo.

42. Ba troberi. Cha uinda	Ma (?) Mige tätde	Tu (?) Yo lo afirmo.
43. Ba sidoli. Cha uinda	Ma töi. Mige tätde	Tu pensamiento. Yo lo afirmo.
44. Men buale cha uinda	Ña nointda / ña kitare temen / ña krütde /	In-destructible/ no tira-ble (al) suelo /no acabar/poderoso mi pensamiento
Jo, jo, jon	Bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos.
45. Cha tra tienge tadule	Ti trä ngitdiego tandore.	Yo brillo como luz de cocuyo.
46. Cha tra tienge golire	Ti trä ngitdiego mrü-tdräre.	Yo brillo como luz de arco iris.
47. Cha tra tienge berale	Ti trä ngitdiego merare träre	Yo brillo como luz de relámpago.
48. Cha tra tienge Jiyerale	Ti trä ngidiengo ñugwo träre	Yo brillo como luz de lámpara.
49. Chube mine ta-tdige	Ngöbö meden töbatda.	Cuál es el Dios que tiene la sabiduría.
50. Chube mine kirutdige	Ngöbö meden kugwetde	Cuál es el Dios que tiene la palabra.
51. Chube mine men bualen	Ngöbö meden ña nuene.	Cuál es el Dios indestructible.
52. Chube mine kirutdigen men buale	Ngöbö meden kugwebatda ñan nuene.	Cuál es el Dios cuya palabra es indestructible.
53. Chube mine kirutdigen mendegaletdaban.	Ngöbö meden kugwebatda ña kitare temen.	Cuál Dios tiene palabra que no se puede despreciar/no se puede soltar /abandonar no hacerle caso.
54. Chube mine todere degle.	Ngöbö meden dätdego nini.	Cuál es el Dios hacedor se dijo.
55. Chube mine gwalebayan	Ngöbö meden krägäi.	Cuál es el Dios dueño/creador/hacedor de la medicina.
56. Chube mine tagia.	Ngöbö meden töi botoko.	Cuál es el Dios dueño de las diversas ideas/ pensamientos/ sabidurías/ ciencias.
57. Chube mine obomigan	Ngöbö meden töi ngitdigo.	Cuál es el Dios con mucho pensamiento.

58. Chube mine tayagan	Ngöbö meden töi nebeگو.	Cuál es el Dios cuya sabiduría / pensamiento quedó (en la creación).
59. Chube mine glire igire.	Ngöbö meden krire koire.	Cuál es el Dios cuya sabiduría y pensamiento quedó en los árboles y bejucos/lianas.
60. Cha ngliña Chubere.	Ti Dongin Ngöböre	Mi jefe superior es Dios.
61. Cha ngliña tuiga ju ngañan.	Ti Dongin nünanga ju kwinbatda	Mi jefe superior vive en lo alto de la casa.
62. Cha ngliña tuiga batda ngaña.	Ti Dongin nünanga kä mrä kwin	Mi jefe superior vive en el lugar último más alto.
63. Cha ngliña je yetdale bule.	Ti Dongin dregore noinbare.	Mi jefe superior por qué lo hizo.
64. Cha ngliña kirutdige mentañane.	Ti Dongin kugwebatda ñan tane.	Mi jefe superior tiene palabras incontables.
65. Cha ngliña je chubere tenklen	Ti Dongin Ngöböre era metre/boin.	Mi jefe superior Dios es perfecto/ verdadero/ sagrado.
66. Cha Ngliñan kirutdige tenklen	Ti Dongin kugwebatda metre.	Mi jefe superior tiene palabra perfecta/ verdadera/sagrada.
67. Cha ngliñan meanba dadule	Ti Dongin trä ngitdiego idrore.	Mi jefe superior apareció brillando como luz de cocuyo.
68. Cha ngliñan meanban ji yerale.	Ti Dongin toaniträ nötrare.	Mi jefe superior se ve brillar como luz de lámpara.
69. Cha ngliña gatdeyibu mlieni.	Ti Dongin ngönibi mürere.	Mi jefe superior sonó como viento.
70. Chube giron miano.	Ngöbö kugwe tuären.	La palabra de Dios es para ver (bonita).
71. Cha Chuben tanlanyibu miano jaire daban.	Ti Ngöbö tä nibi tuäre temien netde.	La huella de Dios quedó bonita aquí en la tierra.
72. Cha chibu kiru miano tanlanyibu kegatdaletdaba.	Ti Ngöbö kugwe tuäre tä nebeگو kiare temen.	La palabra bonita de Dios quedó como huella/señal en las llanuras de la tierra.
73. Cha Chube kiru tanlanyibu glire daba.	Ti Ngöbö kugwe tä nebeگو krire temen.	La palabra de mi Dios quedó como huella/señal en los árboles de la tierra.

74. Chube kiru tanlanyibu kere daban.	Ngöbö kugwe tä nebeگو jäñre temen.	La Palabra de Dios quedó como huella/ señal en las piedras de la tierra.
75. Chube kiru tanlanyibu nuire daban.	Ngöbö kugwe tä nebeگو ñüre temen.	La Palabra de Dios quedó como huella/ señal el las lluvias de la tierra.
76. Chube kiru tanlanyibu getdere daban.	Ngöbö kugwe tä nebeگو krägäre temen.	La palabra de Dios quedó como huella/ señal en la medicina de la tierra.
77. Chube kiru tanlanyibu chigwalale daban.	Ngöbö kugwe tä nebeگو ñö ogwäre temen.	La Palabra de Dios quedó como huella en los manantiales/charcos de la tierra.
78. Chube kiru tanlanyibu blegwalale tdaban gogaru.	Ngöbö kugwe tä-nebeگو mren ogwäre kä kügeni.	La palabra de Dios quedó como señal en los mares de afuera.
79. Cha Chube dotdere tenklen.	Ti Ngöbö dätdeگو metre.	Soy Dios es el hacedor perfecto.
80. Nanyibu, nanyibu, chigegan, nanyibu nanyibu chigegan, nongire sualingere.	Kä kitde, kä kitde, nagaingo, Kä kitde, kä kitde, nagaingo, nuäre deگو	Viene, viene amaneciendo Bonito el amanecer en la mañana.
81. Nan yibu chigega idrolen	Kä kitde nagaingo mugeträre	Viene amaneciendo como luz de lucero.
82. Nanyibu chigega nandule	Kä kitde nagaingo tandure	Viene amaneciendo como cocuyo.
83. Nanyibu chigega momone ngañan gire.	Kä kitde nagaingo kä kwinbatda.	Viene amaneciendo de varios colores en el cielo.
84. Nayibu chigega jiyerale ngañan gire.	Kä gi nagaingo ñötdrare kä kwinbatda.	Viene llegando el amanecer como luz de lámpara en el cielo.
85. Nanyibu chigega chuiyerale ngañan gire.	Kä gi nagaingo ñänä trä kä kwinbatda.	Viene amaneciendo con la luz del sol en el cielo.
86. Nanyibu chigegan ole chra ngañan gire.	Kä gi nagaingo ore gore kä kwinbatda.	Viene amaneciendo como el color verdusco brillante de pluma de loro en lo alto del cielo.
87. Nengitdi Chube kiru tenklen.	Abogon bitdi/nebitdi Ngöbö kugwe metre.	Por eso la Palabra de Dios es Verdadera.
88. Nengitdi Chube dodere men buale.	Abogon bitdi/ nebitdi Ngöbö dätdeگو ña nuene.	Por eso Dios es el hacedor indestructible.

89. Nengitdi Chube taya mentegale daban.	Abogon bitdi Ngöbö töi ñan kitare temen.	Por eso la sabiduría de Dios no se puede tirar al suelo/despreciar.
Jon, jon, jon, jon.	Bron, bron, bron, bron.	Vamos, vamos, vamos, vamos.
Taledu taleyan taleke cha ngleaña tuiga ju jiri ngañan.		

CUADRO N°19. Calendario agrícola distrito de Munä de Llano Tugrí, Cerro Congo y Cerro Flores														
Fuente: Marcos Sebastián Chávez e Isidro Quintero.														
Proyecto Nura.														
ESPECIE	PARTE UTILIZADA	CULTIVOS	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
PAPAS	TUBERCULOS	siembra directa												
		cosecha												
CEBOLLA	BULBO	Semillero												
		trasplante												
		cosecha												
TOMATE	FRUTO	Semillero												
		trasplante												
		cosecha												
CEBOLLINA	hojas/tallo	siembra directa												
		cosecha												
REPOLLO	HOJAS	Semillero												
		trasplante												
		cosecha												
APIO	hojas/tallo	Semillero												
		trasplante												
		cosecha												
GUINEO	FRUTO	siembra directa												
		cosecha												
MAIZ	GRANOS TIERNOS	siembra directa												
		cosecha												

Esta región cuenta con un clima pluvial montano bajo lo que beneficia la producción de legumbres en esta área.

