



ISSN L 2710-7620
Volumen 1, Número 1 / mayo - agosto 2021
Págs.: 78 - 90
Recibido 17/12/2020 / Aceptado: 27/02/2021

Algunas meditaciones sobre economía y naturaleza

Some Meditations on Economy and Nature

*Kevin Sánchez Saavedra*¹

Universidad de Panamá, Departamento de Historia, Panamá

 <https://orcid.org/0000-0001-7661-1463>

kevinsanchez@unicauca.edu.co

RESUMEN

El ensayo ofrece algunas reflexiones sobre maneras «otras» de conocer, ser y estar en el mundo, especialmente en asuntos de consumo e intercambio. Para ello presenta algunas discusiones sobre la antropología económica y la naturaleza. También brinda dos ejemplos concretos sobre intercambio y reciprocidad a partir de dos sistemas propios del pueblo Ngäbe, el *krin* y el *cobare*. Señala cómo tales sistemas de intercambio y reciprocidad han variado a lo largo del tiempo.

Palabras claves: Intercambio, reciprocidad, antropología económica, naturaleza, Ngäbe

ABSTRACT

The essay offers some reflections on "other" ways to know, be and be in the world, especially in matters of consumption and exchange. To this end, he presents some discussions about economic anthropology and nature. It also provides two concrete examples of exchange and reciprocity from two systems of the Ng-be people, the *kr'n* and the *cobare*. It points out how such exchange and reciprocity systems have varied over time.

Keywords: Exchange, reciprocity, economic anthropology, nature, Ngäbe

Introducción

Este ensayo busca desarrollar algunas reflexiones sobre maneras «otras» de conocer, ser y estar en el mundo, cosmovisiones «otras» sobre el intercambio, sobre dar, recibir,

¹ Profesor de la Universidad de Panamá, Doctorando en Antropología Social por la Universidad del Cauca, Miembro del Sistema Nacional de Investigación (SNI).

devolver, gastar, derrochar, pero también sobre cómo vivir y morir con la tierra. Me interesa explorarlo, pero en el contexto del trabajo de investigación que propongo desarrollar dentro del Programa de Doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca y que tiene como propósito muy preliminar comprender las fronteras culturales y biogeográficas del pueblo Buglé, uno de los siete pueblos indígenas que habitan lo que hoy conocemos como la República de Panamá (Velásquez-Runk y otros, 2011). Tal interés no es meramente un ejercicio intelectual burgués por conocer. Parto del supuesto de que ese conocimiento es fundamental y profundo para interpretar el sentido que tienen los conflictos ambientales actuales y futuros que amenazan la subsistencia de la cultura y el hábitat de este pueblo originario.

El tema que plantea mi investigación no es algo nuevo en su discusión, pero sí muy vigente. Por supuesto que guarda relación con lo económico, pero no exclusiva ni especialmente con ello. El trasfondo de tal discusión son las distinciones entre lo económico. Entre el extractivismo energético como derivado de la economía capitalista actual y los mundos de economías «otras»: de los bienes comunes, comunitarios, donde el ser humano es parte junto a otros seres no-humanos, y donde lo espiritual, lo sagrado, lo mágico, lo onírico, lo mítico, lo meditativo, lo intuitivo tiene igual o más sentido que «*la razón*», «*lo lógico*» y «*el pensar*» moderno. La crisis ambiental que hoy se vive obliga a un cuestionamiento sobre los fundamentos de la racionalidad económica capitalista, la epistemología que la contiene. Todo el fundamento ontológico y epistémico que apuntala la economía dominante al día de hoy debe ser transformado desde sus propias bases (Leff, 1998). Es una necesidad de vida. Una cuestión que va más allá de sólo «*...comprender de qué manera se organizan las personas en la producción y reproducción de los bienes materiales y servicios que hacen la vida posible*» (Narotzky, 2004: 13).

Sentir, aprender y aprehender esta realidad no es algo que resulte sencillo, puesto que se pretende hacer desde tradiciones académicas que siempre han favorecido lo material por encima de lo espiritual, el razonamiento lógico como un producto de la ciencia moderna y secular (Bautista Segales, 2017). Por algo debo iniciar, y me parece oportuno hacerlo con una rápida revisión de la discusión antropológica de lo económico y su relación con las nociones de «naturalezas» para poder reconocer si sus abordajes y construcción de conocimiento han contribuido o no al interés que sostengo en este ensayo sobre formas «otras» de conocer, ser y estar en el mundo.

Antropología de lo económico y de la «naturaleza»

Desde el punto de vista de Maurice Godelier, la Antropología, por derecho propio se orienta a «*...la cuestión de la relación entre economía, sociedad e historia*» (Godelier, 1976: 280). Sin embargo, no es un asunto que sea exclusivo de la Antropología, sino que igual ha sido abordado desde otras disciplinas. No obstante, en el debate sobre «lo económico» ha

prevalecido en la antropología una visión holística de la cultura. Es decir, como si fuera un todo integrado, estructurado, dinámico, pero con un cierto orden en sus interacciones. Y aunque el punto de mira ha sido lo económico, no se ha prescindido de esa visión holística, hasta hoy. Desde el punto de vista de M. Godelier, el asunto se reduce a una relación de aspectos (economía, sociedad e historia) que implícitamente hablan de una estructuración del mundo donde la naturaleza es una exterioridad a lo humano.

En un momento del siglo XX, en la antropología de lo económico se produjo una especie de cisma entre aquellas personas antropólogas que percibían lo económico de una manera sustantiva, y que dio lugar al «*sustantivismo*»; y aquellas que lo entendían de una manera formalista, y que dio lugar al «*formalismo*». Es decir, dos significados de qué es lo económico. Por ejemplo, el erudito austro-húngaro Karl Polanyi, quien podríamos considerar pionero de la «*escuela*» sustantivista, discutió ampliamente esta distinción.

Para los formalistas, la economía era entendida como algo un tanto separado de los hechos sociales. Es decir, como la adecuación o relación entre fines y medios escasos, los cuales tienen usos alternativos (Godelier, 1976). Para los sustantivistas, las cosas no son exactamente así. Ellos entienden que los fenómenos económicos son absolutamente inseparables de los hechos sociales. Es decir, que las cosas no tienen un valor que es independiente de la relación social que existe entre los individuos, sino que el valor de las cosas se supedita a la relación social que existe entre las personas. El propio K. Polanyi, haciendo una crítica a las certidumbres históricas del liberalismo económico señaló:

«...por lo general las relaciones sociales de los hombres engloban su economía. El hombre actúa, no tanto para mantener su interés individual de poseer bienes materiales, cuanto para garantizar su posición social, sus derechos sociales, sus conquistas sociales. No concede valor a los bienes materiales más que en la medida en que sirven a este fin. Ni el proceso de la producción ni el de la distribución están ligados a intereses económicos específicos, relativos a la posesión de bienes» (Polanyi, 1989: 87-88).

Para K. Polanyi la escasez, pregonada por las premisas formalistas, no tiene para nada un sentido universal. De forma muy general, su definición de economía refiere a un intercambio entre los seres humanos y la naturaleza, y tal intercambio puede darse de múltiples maneras en distintas sociedades (Narotzky, 2004). Por ello, la teoría general de la economía, especialmente impulsada por los formalistas, debería pensarse de manera exclusiva en una economía de mercado capitalista, mientras que los postulados sustantivistas podrían ser usados en distintas sociedades siempre y cuando se tenga presente que lo que se denomina «lo económico» se encuentra *incrustado*, relacionado, con diversas instituciones de la vida social.

Ahora bien, desde el punto de vista de S. Norotsky la definición de lo económico desde el sustantivismo —y en especial desde K. Polanyi— sigue:

«... una lógica de medios-fines/necesidades-satisfacción, que parece referirse implícitamente a una motivación abstracta de oferta/demanda de la actividad económica. Así, las condiciones de producción, distribución y consumo de bienes materiales y servicios se entienden como “universales” y “naturales”, no como históricas y sociales» (Narotzky, 2004: 15-16).

A pesar de lo anterior, el sustantivismo presenta un énfasis en las necesidades y los medios materiales, conceptualiza lo económico como un *proceso* que sustenta la *continuidad social*, y por tanto, *socialmente estructurado*. En sociedades no supeditadas por el mercado, lo económico está al mismo tiempo en otras instituciones sociales y de allí lo inadecuado de abordarlo como un ámbito separado (Narotzky, 2004).

Como parte de la crítica tanto al formalismo como al sustantivismo, yo agregaría la imposibilidad de abordar de manera más profunda las representaciones de la Naturaleza, las sutilezas de la «...*relación permanente y mutuamente constitutiva entre la gente y su medio ambiente*» (Ingold, 2001). Por lo tanto, sostener la distinción de la Ilustración entre lo que es Cultura y lo que es Naturaleza. Y desde dicha distinción ontológica del mundo concebir «lo económico» como un ámbito exclusiva y decididamente antrópico.

En el abordaje de «lo económico» existe, según Godelier y Narotzky, un tercer abordaje que, utilizando categorías propias de Marx, tales como «modos de producción» y «formación económica y social», valora ciertos elementos de los sustantivistas (Godelier, 1976; Narotzky, 2004). Según Godelier, se entiende modo de producción como:

«...la combinación, susceptible de reproducirse, de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción específicas que determinan la estructura y la forma del proceso de producción y de la circulación de los bienes materiales en el seno de una sociedad determinada» (Godelier, 1976: 283).

Desde tal definición, se puede considerar que en una sociedad histórica determinada puedan sucederse, subsistir, articularse o tender a la dominación distintos modos de producción, y a esa articulación se le denomina formación económica y social. La pregunta que habría que hacerse es ¿Cuál es el rol que juega la Naturaleza en tales articulaciones? ¿Cómo lo que consideramos Naturaleza se articula a los modos de producción? Siguiendo a Alfred Schmidt, en Marx, el ser humano es parte de la Naturaleza. Y citando a Marx, señala: «El ser humano crea, pone *objetos*, sólo porque es, desde su origen, *naturaleza*...» (Schmidt, 1977: 73). Más adelante nos sigue diciendo: «El hombre mismo, considerado como mera existencia y fuerza laboral, es un objeto de la naturaleza, una cosa, aunque sea una cosa viva

y autoconsciente, y el trabajo mismo es expresión en *las cosas* de aquella fuerza» (Schmidt, 1977: 73).

¿La «naturaleza» como subjetividad nuestra o nuestra subjetividad como «naturaleza»?

Estas últimas interpretaciones que Schmidt hace de Marx nos remiten a consideraciones epistemológicas importantes sobre cómo la ciencia y la filosofía moderna han construido lo que se ha llamado la realidad material. En ese sentido, tal realidad material generalmente ha sido pensada como una exterioridad a quien la piensa, y dependiendo de los elementos que la constituyen el que puedan tener o no tener vida propia. Desde la racionalidad moderna, existen cosas, objetos, geografías, paisajes, territorios y otros elementos que serían parte de la realidad material, pero carentes de vida propia. Son contruidos o pensados en función de los seres humanos, y hasta llenos de concepciones que conducen a sostener una subjetividad como si fuera la propietaria de lo que se considera la realidad material.

En el pensar moderno, nos dice el filósofo boliviano Juan José Bautista (Bautista Segalés, 2014), la naturaleza es concebida como una mediación para lo humano. Así se ha concebido la posibilidad de que lo humano está más allá de la naturaleza o que lo humano puede ser construido como otro tipo de naturaleza. Dicha concepción no nos permite conocer nuestras profundidades e interioridades, nuestro espíritu, ni mucho menos producir cosmovisiones «otras» sobre el intercambio, sobre dar, recibir, devolver, gastar, derrochar, vivir y morir con la tierra.

Para poder ser autoconscientes de lo que somos, la Naturaleza tendrá que ser considerada como madre, como dadora de vida y ente de vida. Un sujeto y no un objeto. Nos sigue diciendo Bautista respecto a todo ello:

«En cambio, cuando el ser humano como sujeto se relaciona con la naturaleza como objeto, esta relación sujeto-objeto objetualiza más al sujeto, es decir, lo desconstituye como sujeto, pero no porque la naturaleza lo objetualice, sino porque, en el afán del ser humano como sujeto de volver la naturaleza objeto y hasta mercancía, es él quien al final deviene en objeto y mercancía. Por eso, contra toda la modernidad, podemos decir que no es que el ser humano humanice a la naturaleza, sino que es ella quien nos humaniza, cuando la relación que entablamos con ella es entre sujetos» (Bautista Segalés, 2014: 250).

No obstante, no bastaría con recuperar una relación sujeto-sujeto con la madre tierra. No basta con sólo hablar de respeto y cuidado de la madre tierra, sino que en el contexto de la interrelación que construimos con la madre tierra, nos alimentamos y comemos de lo que

nosotros mismos producimos. Desde el capitalismo y la modernidad se generan un tipo de producción y alimentos que hace que nuestra propia subjetividad se constituye en tales modelos económicos y de pensamiento. Es decir, que el capital o lo moderno no están allí afuera, sino que nosotros mismos nos convertimos en capital y modernidad. Al respecto nos sigue diciendo J. J. Bautista:

«Dicho de otro modo, cuando consumimos los alimentos producidos de acuerdo a la lógica capitalista de producción, lo que también consumimos —o sea, comemos— es esa forma de producción, la cual se incorpora en nuestra subjetividad como su contenido. Por eso, luego nuestro consumo incrementa y fomenta la producción capitalista» (Bautista Segalés, 2014: 281).

Incorporamos a nuestros regímenes alimentarios un tipo de producción, una serie de alimentos que son mucho más que eso, son lo que nos constituye como humanos, pero fuera de la naturaleza. Por eso igual se tiende a desdeñar formas otras de producción y reproducción de la vida y los alimentos, así como de su consumo. Para construir nuestra subjetividad con la naturaleza es preciso tener claridad en la forma como la producción y consumo de los alimentos nos constituyen como sujetos. Los alimentos serían algo que va mucho más allá que ser sólo combustible o sostén de la vida:

«Porque en el alimento no están contenidos solamente los nutrientes, minerales y proteínas propios de tal o cual alimento, sino también la intencionalidad con la que fueron producidos esos alimentos por los productores. Esto, aunque no lo vemos en el alimento cuando lo compramos o consumimos, sin embargo, está contenido en él, y cuando lo consumimos o comemos, nos comemos también la intencionalidad con la que fue producido ese alimento. Esto es lo que sucede con el capitalismo cuando convierte el alimento que sirve para reproducir la vida, en mercancía que sólo sirve para reproducir el capital. Cuando comemos este alimento-mercancía, lo que comemos es lo que está contenido en esa mercancía, que en última instancia es el capitalismo; es decir, cuando comemos el alimento-mercancía-capitalista, lo que comemos son las relaciones capitalistas de producción contenidas en esa mercancía-alimento, que se transforma luego en contenido de nuestra subjetividad» (Bautista Segalés, 2014: 281).

Si desde el capitalismo nuestra subjetividad es constituida como relación sujeto-objeto con la naturaleza, y no como madre tierra, como suele ocurrir desde la experiencia de otros mundos, otros pueblos y sus cosmovisiones, entonces desde la producción y consumo de los alimentos nosotros mismos igual nos constituimos en mercancía; de allí que los humanos nos hemos convertido en mercancía-trabajo que necesita venderse. Esa dinámica y lógica de la concepción de la naturaleza como exterioridad o mediación para lo humano, como una relación de sujeto-objeto, va introduciéndose de manera profunda, con poder

invisible, en muchas subjetividades que han sostenido una relación sujeto-sujeto en la naturaleza. Por ello, ahora pasaré a presentar dos ejemplos concretos de intercambio y reciprocidad, que se han desarrollado desde una ontología que ve a la naturaleza como madre.

El *Kriin* y el *Cobare*: como ejemplos de intercambio y reciprocidad

Desde dos fuentes de distinta información, la genética y la lingüística, se sugiere que el pueblo Buglé mantiene una estrecha relación con el pueblo Ngäbe. Ambos pertenecen a una estirpe o grupo lingüístico chibchense, que fue disgregándose entre 6 y 8 mil años antes del presente (Cooke, 2014). Según el último censo realizado en Panamá, la población Buglé es cerca de unas 25 mil personas, mientras que la población Ngäbe es de 260 mil personas. Entre el pueblo Ngäbe existen una serie de rituales y tradiciones que guardan relación con el concepto de don y de hospitalidad. Ellos serían el *Kriin* y el *Cobare*, dos prácticas rituales al interior del pueblo Ngäbe que además aportan a la cohesión, solidaridad y cooperación. Desde el punto de vista del antropólogo norteamericano Philip Young (Young, 1970), varias de las referencias a dichas prácticas rituales se encuentran descritas en documentos que se produjeron entre los siglos XVI y XIX. Prácticas rituales que fueron descritas con detalles por Young en 1970, y que hasta la actualidad persisten, aunque no con la regularidad y sentido que tenían en el pasado.

El *Kriin* es un tipo de juego y hermandad ritual que es practicado entre grupos familiares extensos. Entre el pueblo Ngäbe, los hombres en los grupos familiares extensos son los que participan más activa y visiblemente en el juego, que consiste en lanzarse unas varas o palos de balsa con el objetivo de golpear las pantorrillas y talones de los contrincantes en el juego. El juego también consiste en esquivar los golpes. Dicho juego es también acompañado de bebidas y alimentos que son repartidos entre los presentes. Las mujeres regularmente preparan los alimentos, reparten las bebidas y son espectadoras activas en la celebración del ritual. Aquel grupo familiar que convoca al rito o que es anfitrión, ofrece el hospedaje y los alimentos. No obstante, el grupo familiar invitado también lleva productos agrícolas para la preparación de la comida. El *Kriin* es un ritual que va más allá del sólo hecho de exponer habilidades, fortalezas y destrezas en el juego, o evidenciar cuál de los grupos familiares tiene mayores victorias, el mismo funciona para la creación de hermandades rituales, para el intercambio, la cooperación y la producción de solidaridad.

Así, por ejemplo, los grupos familiares que han participado del juego ritual, durante el año son comunes intercambios de trabajos y productos que son el fruto de trabajo agrícola. Constantemente ocurren intercambios de maíz, plátano, frijoles y otros que también funcionan como paliativos en periodos de escases en distintas regiones en el territorio Ngäbe.

En el contexto del *Kriin* también ocurre el *Cobare*, que es la creación de parentesco por intermedio del matrimonio (Young, 1983). Los grupos familiares llegan a acuerdos de

construir lazos intercambiando hombres y mujeres. Así es común que una mujer o un hombre de un grupo familiar específico se una con otro hombre o mujer de un grupo familiar, con el que se ha celebrado el *Kriin*. Según nos comenta el autor citado:

«En sentido general, el matrimonio está entonces alineado con una característica estructural amplia y clara de la sociedad Ngäwe: una persona sobrevive por esfuerzos de cooperación con sus allegados (así como sus consanguíneos) más que por esfuerzo individual, y los matrimonios que inician y perpetúan arreglos de cooperación entre grupos familiares son dados a manifestar mayor estabilidad con el correr del tiempo (porque hay más interés y mayor número de personas involucradas) que aquéllos que no lo son» (Young, 1983: 77).

La práctica del *Kriin* y el *Cobare* en la sociedad Ngäbe son ejemplos concretos de reciprocidad e intercambio, pero que, dado la penetración del sistema capitalista en la vida de este pueblo, tales prácticas se van transformando o erosionando a través del tiempo. Un fenómeno importante para el cambio es la emigración por trabajos.

La realidad actual nos muestra una migración Ngäbe cuyos destinos principales son las zonas de agroexportación (café, banano, caña de azúcar, cacao y ganado de engorde), típicas de los países de Centroamérica (Borges, 2006). Sin embargo, no es un fenómeno reciente, sino que tiene su arraigo en distintos procesos históricos, asociados a formas particulares de discriminación, exclusión social y explotación que ha resentido y resistido este pueblo, y hasta conducen a explicar la existencia de la migración que hoy conocemos (Sarsaneda, 2010).

Desde mi revisión bibliográfica estimo que el antropólogo norteamericano Philip Young (Young, 1971)², es uno de los primeros que describe, con detalles vívidos, los inicios de las formas como los Ngäbe se fueron introduciendo a una economía monetaria, como un paso inicial hacia el fenómeno migratorio que hoy conocemos, introduciendo a sus necesidades artículos que en su sociedad no producían (ganado, ropa, útiles de cocina, machetes, hachas, mantas, kerosene, fósforos, maquinas de coser, relojes, radios y otros). Estimando, no obstante, que aún en la década de 1960 el intercambio en dinero ocurría con formas tradicionales de canje en especies, es decir, la existencia de una economía doble o la coexistencia de sistemas tradicionales de trueque (entre Ngäbes) y el monetario (Ngäbes y latinos). Sin duda, la influencia del intercambio monetario condicionaba los tipos de trueque,

² También Reina Torres (Torres de Araúz, 1958), antropóloga panameña, describe detalles de esta introducción Ngäbe a una economía monetaria en sus trabajos etnográficos sobre este pueblo. Sin embargo, no las categoriza como hace P. Young (1971) en su trabajo, publicado diez años después. P. Young también se refiere a Frederick Johnson quien en 1948 describe a los pueblos indígenas de Centroamérica, y entre ellos a los Ngäbe, en el *Handbook of Middle American Indians*, editado por Julian Steward. F. Johnson aseguraba que para 1930 existía un desconocimiento de los Ngäbe respecto al uso del dinero.

pues aún en estas maneras tradicionales se les comenzaba a asignar valor en moneda a los bienes intercambiados, con bastante regateo.

Este autor explica que los modos de obtención del dinero eran la venta de ganado y algunos animales menores (cuando la necesidad del dinero era alta), la venta de artículos hechos a mano (chácaras, motetes, sombreros, hamacas y otros), la venta de productos agrícolas (excedentes de las cosechas, principalmente del arroz) y, finalmente, los trabajos asalariados (en plantaciones y en fincas ganaderas)³. A cada uno de ellos le atribuye también repercusiones sobre las características culturales tradicionales de convivencia y de organización social. Por ejemplo, de cómo la cría de ganado condujo al establecimiento de límites y la generación de conflictos por las tierras o cómo la venta del excedente de las cosechas erosionó el sistema de intercambio y reciprocidad. Situaciones que demuestran el dinamismo cultural por el que ha transitado la sociedad Ngäbe.

Definitivamente es el trabajo asalariado el principal motor de movilización de la población Ngäbe hacia zonas fuera de sus territorios, fuera de la actual Comarca Ngäbe-Buglé⁴. P. Young (1971) nos comenta que durante su trabajo de campo era raro encontrar a un hombre con menos de 35 años que, siquiera por un tiempo breve de su vida, no haya trabajado por un salario. Los sitios principales para “salariar” eran las plantaciones de banano (la Chiriqui Land Company en Puerto Armuelles o en alrededores de Almirante)⁵, fincas de café y granjas de vegetales (en Boquete o en otras provincias del país) y plantaciones de caña de azúcar (en provincias centrales)⁶. Sin embargo, la introducción del pueblo Ngäbe al trabajo asalariado va más allá de la década de 1960, y para P. Young (1971) se remonta quizás hasta el siglo XIX⁷:

³ Jhon Bort introduce un modo más de obtención de dinero y es mediante la venta del café que probablemente comenzaron a cultivar desde aquella época y de productos procedentes del procesamiento local de la caña de azúcar (Bort y Young, 1985).

⁴ Dichos territorios eran reconocidos bajo la denominación de Comarca de Bocas del Toro y Comarca de Tabasará, bajo el reconocimiento de la Ley N° 18, del 14 de febrero de 1952 (Heckadon, 1982).

⁵ Es impactante la manera como describe el antropólogo norteamericano Philippe Bourgois la incorporación del pueblo Ngäbe de la vertiente Atlántica al engranaje laboral segregacionista y explotador de la *United Fruit Company* en Bocas del Toro a partir de 1940. Él también hace referencia a la poca experiencia de este pueblo en el manejo del dinero (Bourgois, 1994).

⁶ En los reportes de R. Torres nos menciona lo siguiente: «El indio guaymí [Ngäbe] de esta región, trabajador consumado, aprovecha de su tierra todo cuanto ella pueda darle. Comúnmente, sale de sus sanas y frescas sierras, para ir a trabajar como peón a las compañías fruteras, o a potreros de los pueblos» (Torres de Araúz, 1958: 60).

⁷ Françoise Guionneau Sinclair, antropóloga francesa, consideró en su trabajo de investigación sobre el proceso de cambio en la sociedad Ngäbe que entre los siglos XVI y XVIII las relaciones económicas entre los grupos de poder (los colonizadores) y los Ngäbe fue de intercambio, mientras que entre el siglo XIX y el XX (estado nacional) la relación es de trabajo asalariado (Guionneau Sinclair, 1982).

«Es probable que algunos ngwabe estuvieran trabajando en los ranchos ganaderos de Chiriquí, por lo menos a mediados del siglo diecinueve, posiblemente más temprano. Para finales de ese mismo siglo el ngwabe se empleó en las plantaciones de café alrededor de Boquete y El Volcán; así, en el siglo veinte un número considerable de hombres ngawbe aumentaron la despensa familiar con un pequeño ingreso en efectivo del trabajo asalariado» (Traducción de Nash de Rodríguez, 1978: 89).

Por su parte, el antropólogo norteamericano Jhon Bort sostiene que el trabajo asalariado parece ser el principal factor económico que influye tanto en la migración interna en los territorios Ngäbe de aquella época como hacia fuera de ellos, durante algunos meses específicos del año. De hecho, adelanta que el grupo de edad que mayormente está involucrado en la obtención de un salario es de 18 a 35 años. De tal manera, para la década de 1970 observó que la necesidad de un salario, del dinero, iba en franco aumento, así como la de artículos y productos externos de consumo.

J. Bort estima que el trabajo asalariado temporal en fincas ganaderas ocurre desde por lo menos la década de 1920 y es importante fuente de ingresos aún hasta las fechas de su trabajo de campo en la década de 1970. Luego, a partir de la década de 1930, la *United Fruit Company* en Puerto Armuelles se constituye en la mayor fuente de trabajo para los Ngäbe. Mientras que las plantaciones de café y hortalizas han sido desarrolladas más productivamente desde 1940, en Cerro Punta, Santa Clara y Boquete. La mecanización del trabajo en las plantaciones bananeras comenzó a reducir la demanda de mano de obra, y a partir de 1960 las cosechas de café se convirtieron en la alternativa principal del trabajo asalariado temporal para los Ngäbe.

«La población guaymí [Ngäbe] se ha convertido en una gran mano de obra no especializada en época de cosecha, que suministra la industria agraria de Chiriquí con una fuente barata de trabajo manual durante la máxima demanda en los períodos del ciclo agrícola» (Traducción de Shepherd Bailey, 1980: 63-64).

Los autores a los que he hecho referencia (Young y Bort) señalan aspectos sumamente importantes de la cultura que son necesarios tener presentes al momento de analizar la migración Ngäbe para la búsqueda de trabajo asalariado temporal. La relación del salario con el consumo de alimentos y las necesidades de bienes o productos externos. En ese sentido, también guarda relación con lo expuesto sobre la construcción de la subjetividad humana en el contexto de la economía capitalista.

Por un lado, P. Young (1971) señaló que los salarios devengados son bajos y el costo de los alimentos para sostenerse durante los periodos de cosecha son elevados, lo que no

permite asegurarse un sobrante importante de dinero para el retorno a los territorios de origen, menos para pagar el sustento en ella.

Por otro, J. Bort (1976) estima que la migración por salario choca con el ciclo entero de siembra tradicional, por lo que afecta la producción de alimentos (arroz, maíz o frijol) y se agrava al ser la población joven, en edad productiva, la que mayormente se moviliza.

La situación conlleva que muchas familias asalariadas no cuenten con suficientes productos agrícolas de subsistencia y comida para encarar sus necesidades, ni cuentan con ahorros para abastecerse de alimentos, y cuando esto sucede hacen uso de los sistemas tradicionales de reciprocidad por medio del parentesco, que se van desgastando porque los parientes no pueden asegurarse de que la ayuda de los asalariados sea recíproca, al generalmente tener una baja producción de alimentos. Un resultado de dicho desgaste de la reciprocidad es justamente la venta de los excedentes agrícolas, que a su vez conlleva una nueva priorización de los productos que se siembran y cosechan⁸. Las prácticas como el *Krüin* y el *Cobare* van perdiendo su sentido profundo de reciprocidad e intercambio, así como el sentido que pueden tener en la relación que el pueblo Ngäbe ha sostenido a lo largo de los años.

Bibliografía

- Bautista Segalés, J. J. (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana: cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz, Bolivia: Rincón ediciones.
- Bautista Segalés, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bautista Segales, J. J. (2017). Cinco Meditaciones De-Coloniales. Introducción. *Documento inédito*, (págs. 1-10). México.
- Borges, C. (2006). Migraciones indígenas en Centroamérica, Ngöbes: pueblo en movimiento. *Ambientico*(149), 8-13.

⁸ En este último punto es importante consultar la investigación llevada a cabo por Blas Quintero y William Hughes (2005), antropólogo y economista panameños, respectivamente (Quintero y Hughes, 2006). Es precisamente esta nueva priorización de productos —como resultado de una relación estrechamente desigual del pueblo Ngäbe con las estructuras económicas capitalistas nacionales y su lógica cultural que la acompaña— la que conlleva también la introducción, en algunas regiones de la actual Comarca Ngäbe-Buglé, de cultivos para el comercio, como es el caso del café y la caña de azúcar (Bort y Young, 1985). Françoise Guionneau Sinclair (1987), asegura que para mediados de la década de 1970 la producción de café en algunos territorios Ngäbe es bastante considerable, “orientadas hacia el mercado exterior”. Ella también se refiere a la introducción de comercios o pequeñas abarrotes en el territorio Ngäbe, como también lo menciona J. Bort. No obstante, su experiencia para 1980 muestra “todo un sistema complicado de tiendas”, de abarrotes. Aquellas que reproducen el funcionamiento de abarrotes propias de los pueblos no indígenas, de latinos, y que se basan en la obtención exclusiva de ganancias, y otras que “corresponden a un sistema de pre-cooperativas organizadas por los jefes tradicionales”, cuyos objetivos son más solidarios entre sus socios.

- Bort, J., & Young, P. (1985). Economic and Political Adaptations to National Development among the Guaymí. *Anthropological Quarterly*, 58(1), 1-12.
- Bourgois, P. (1994 [1989]). *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica*. (C. Camacho Nassar, P. León Godoy, & G. Meléndez, Trads.) San José, Costa Rica: Departamento Euménico de Investigaciones (DEI).
- Cooke, 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. Panamá: INÉDITO.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En L. Montenegro, *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia* (págs. 75-96). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá "José Celestino Mutis".
- Godelier, M. (1976 [1974]). Antropología y Economía ¿Es posible la antropología económica? En M. Godelier (Ed.), *Antropología y Economía* (O. Romaní, Trad., págs. 279-333). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Guionneau Sinclair, F. (1982). *Proceso de cambio en la sociedad ngöbe (Guaymí) de Panamá*. Panamá: Escuela de Sociología, Universidad de Panamá.
- Heckadon, S. (1982). ¿Quién es guaymí?". En C. P. futuro (Ed.), *El pueblo Guaymí y su futuro* (págs. 85-99). Panamá: Centro de Estudios y Acción Social-Panamá (CEASPA).
- Ingold, T. (2001 [1996]). El forrajero óptimo y el hombre económico. En P. Descola, & G. Pálsson, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas* (S. Mastrangelo, Trad., págs. 36-59). México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, PNUMA.
- Narotzky, S. (2004). *Antropología Económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.
- Nash de Rodríguez, B. (1978). Traducción directa del libro NGAWBE- Tradition and Change Among the Western Guaymie of Panama de Philip D. Young. *Tesis de licenciatura en Inglés*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Polanyi, K. (1989 [1944]). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. (J. Várela, & F. Álvarez-Uría, Trads.) Madrid: Ediciones De la Piqueta, Ediciones Endymion.
- Quintero, B., & Hughes, W. (2006). Migración indígena en Panamá (Informe final). En CONAPI, *Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños: Octavo Encuentro Nacional de Pastoral Indígena* (págs. 68-181). Panamá: Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena.
- Sarsaneda, J. (2010). *La ruta de la desolación, migración Ngöbe-Buglé a Costa Rica*. Panamá: MITRADEL-FOIL (inédito).
- Schmidt, A. (1977 [1962]). *El concepto de Naturaleza en Marx* (Segunda ed.). (J. M. Ferrari De Prieto, & E. Prieto, Trads.) Madrid: Siglo XXI Editores.

- Shepherd Bailey, M. E. (1980). Traducción directa de Guaymí Innovators: A Case Study of Entrepreneurs in a Small Scale Society de Jhon Bort. *Tesis de licenciatura en Inglés*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Torres de Araúz, R. (1958). Apuntes etnográficos sobre los indios Guaymíes. *Lotería*, 3(18), 58-68.
- Velásquez-Runk, J., Martínez Mauri, M., Quintero Sánchez, B., & Sarsaneda, J. (2011). *Pueblos Indígenas en Panamá: Una Bibliografía*. Panamá, Panamá: Acción Cultural Ngóbe (ACUN).
- Viveiros de Castro, E. (2013). Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. En M. Cañedo, *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas* (págs. 37-80). Madrid: Editorial Trotta.
- Wassen, H. (1963). Algunas observaciones sobre la división de los indios Guaymí. *Lotería*, 8(86), 86-94.
- Wassén, H. (1966). Notas sobre la colección etnográfica de los indios Bogota (Bukueta) de Panamá, existente en el Museo Etnográfico de Gotemburgo, Suecia. *Hombre y Cultura*, I(5), 3-26.
- Young, P. (1971). *Ngawbe: tradition and change among the western Guaymí of Panama*. Illinois: Illinois Studies in Anthropology, University of Illinois.
- Young, P. (1983 [1971]). El matrimonio tradicional Guaymí. *Lotería*(324-325), 67-78.
- Young, P. D. (1970). Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society. *Ethnohistory*, 17(1/2), 11-29.