

Serie

EL INDIO PANAMEÑO

2



INDIGENA Y PROLETARIO

PROLETARIZACION Y LUCHA POLITICA
DEL INDIGENA BOCATOREÑO

305.5
C112
S.J.

Carlos Rafael Cabarrús



Centro de Capacitación Social

AUTOR: ¹¹ Caballero, Carlos Rafael ₈₄

TITULO: Indígena y Prehispánico
"7"

EL LECTOR



21
89

J. J. González

Serie EL INDIO PANAMEÑO

2 INDICENA Y PROLETARIO

por: CARLOS RAFAEL CABARRUS
ENERO 1979



EDICIONES



Centro de Capacitación Social



Cubierta: Gerald

Serie El Indio Panameño
Ediciones "CCS"
Apartado 9A-192
Panamá, Rep. de Panamá
Tel. 26-6971

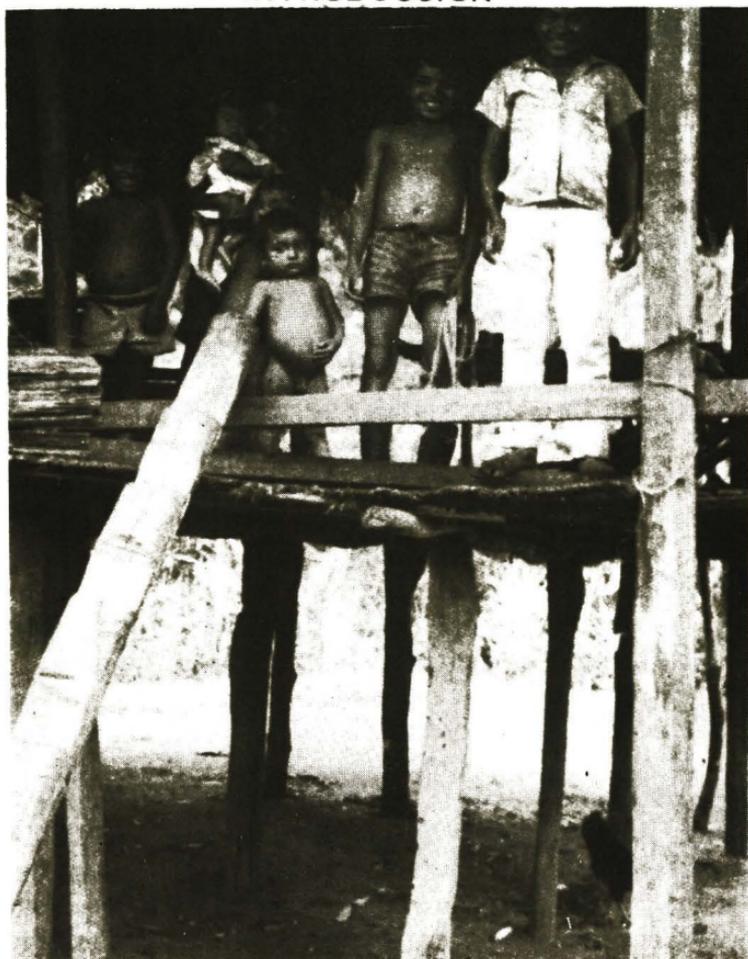


CONTENIDO

I.	PROLETARIZACION DEL INDIGENA	
	BOCATOREÑO	7
0.	Enmarque y propósito	13
1.	Historia, pueblo y paisaje	14
2.	La intromisión de la CLC y sus repercusiones	17
3.	Una proletarización temporal y discriminada	20
4.	Política de la empresa.	23
5.	El papel del sindicato.	25
6.	Perspectivas	26
II.	LUCHA POLITICA DEL INDIGENA DE BOCAS	
	DEL TORO	29
0.	Preludio.	31
1.	Fuentes de poder.	33
1.1.	Rastreo de poder.	33
1.1.1.	Origen y elección.	33
1.1.2.	Apoyo de la iglesia.	37
1.1.3.	El poder que da pretender la comarca	43
1.1.4.	El movimiento Mamachí, otra fuente ideológica de poder	46
1.1.5.	La función que desempeña la CLC	50
1.1.6.	También el gobierno da su poder	52
1.2.	Lo determinante en última instancia	56

2.	Contexto de facciones políticas	64
2.1.	Facciones internas	64
2.1.1.	Divisiones étnicas.	64
2.1.2.	La división de los mismos guaymíes.	68
2.1.3.	Poder tradicional vrs. poder actual guaymí	75
2.2.	Facciones externas.	79
2.2.1.	Poder indígena vrs. poder nacional	79
2.2.2.	Táctica de la empresa	80
2.3.	El poder del sindicato, poder quebrado	82
2.4.	Grandes disyuntivas que se esconden en esa problemática	91
3.	¿Aporía o laberinto?	92
3.1.	Balance y recapitulación	92
3.2.	Supuestos teóricos.	95
3.3.	Agenda	97
4.	Apéndices, cuya lectura ayuda a la intelección, pero que pueden ser dejados	98
4.1.	Algo sobre la población indígena en Bocas	99
4.2.	Una visita rápida por los lugares	100
4.2.1.	Región bribrí	100
4.2.2.	Región teribe	103
4.2.3.	Cusapín, Punta Valiente	105
4.2.4.	Valle de Riscó.	106
5.	Notas marginales del Autor	109

INTRODUCCION



Niños Teribeños, promesa en una lucha larga y costosa?

Este es el segundo cuaderno de la serie sobre el Indio Panameño. En el primero ofrecimos una visión comparativa de las áreas indígenas del país. Ahora enfocamos en una zona, la de Bocas del Toro, los procesos que señalábamos en el primer cuaderno.

El investigador visitó las tres zonas culturales y lingüísticas del área, la guaymí, la teribe y la bribri. Dentro del área guaymí, visitó varias localidades para fijarse en los procesos de comercialización de sus productos o de emigración de la mano de obra con el mundo de fuera.

Así es como en los dos trabajos que aquí publicamos el autor repite en la zona de Bocas el análisis comparativo llevado a cabo en el primer cuaderno a nivel nacional. Esta vez, sin embargo, el análisis es probablemente más preciso. Además está engarzado, en el primer trabajo, dentro de una visión de proletarización, formación de clase y lucha del indígena, y en el segundo dentro de un análisis de las fuerzas políticas internas y externas que sostienen al Cacique en su representación de los intereses guaymíes.

Aunque ambos trabajos, el de la proletarización y el de la lucha política del indígena bocatoreño, se traslapen en algunos puntos, nos ha parecido importante publicar los dos, por su diverso enfoque y por la mayor riqueza de datos que a través de ambos se pueden lograr.

Al final del segundo trabajo se encuentra una descripción resumida de cada uno de los poblados visitados que se mencionan de forma más sistemática en el cuerpo de los dos estudios. Puede ser útil al lector referirse a ella inicialmente.

Por fin, respecto al autor conviene decir algunas palabras. Carlos Rafael Cabarrús es un antropólogo guatemalteco graduado de la Universidad Iberoamericana de México en 1975 con el título de Maestría. Cuando realizó el trabajo de campo en Bocas del Toro en diciembre de 1974 y enero a marzo de 1975, ya había terminado su tesis sobre la identidad étnica de un poblado de habla cacchiquel en Guatemala, llamado Tecpán, y ya había completado otra investigación sobre la cosmovisión kekchí también en Guatemala.

Los estudios que aquí presentamos son una muestra de la capacidad analítica del joven antropólogo. Cabarrús, es además sacerdote jesuíta y saca la inspiración de su orientación evidentemente de una teología y una fe liberadoras dentro del marco del movimiento latinoamericano más amplio de emancipación de los pueblos oprimidos.

Si en el primer cuaderno no apareció ningún informe redactado por él se debió a que en el desarrollo del proyecto de investigación la suerte de los ríos no le acompañó. Tuvo que quedarse varado durante más de una semana en Changuinola en un intento de subir fluvialmente a la zona teribe.

Que estos trabajos, como dice el autor, ayuden en efecto al encuentro difícil del camino, que es un laberinto *con salida*, de la lucha por la liberación del indígena. Las luchas exigen no sólo mucha valentía y entusiasmo, sino también unos ojos muy perspicaces para saber en cada momento, de acuerdo a una estrategia más amplia, dónde poner el pie. Sin esos ojos, las luchas devienen en frustración, porque se cree que no hay salida, o acaban en fracasos, porque se estrellan por donde ciertamente no había salida.

**1 PROLETARIZACION DEL
INDIGENA BOCATOREÑO**
*(Relación entre el indio guaymí
y
la Bananera)*

*Este trabajo fue presentado en el
Seminario de Estructura Social Rural,
en Costa Rica, Septiembre de 1975.*



De vuelta de la bananera, camino a la cabecera del Cricamola. Bocas del Toro. Rep. de Panamá.

0. ENMARQUE Y PROPOSITO

Es casi ya un lugar común en la literatura sociológica latinoamericana hablar de enclaves económicos y de capitalismo dependiente; más aún tratándose del caso de Panamá, donde la inversión extranjera, desde siempre, responde a intereses económicos exógenos de la economía doméstica. El propósito determinado: la Bananera de Bocas del Toro (Panamá), ha utilizado la mano de obra indígena, generando la plusvalía en un mercado de trabajo tradicionalmente deprimido y aprovechándose de las ventajas del mundo indígena: tierra fácil de expropiar y grupos étnicos desmembrables de las lealtades de una nacionalidad incipiente. Esto conllevó secuelas que modificaron el paisaje social de Bocas del Toro. Así mismo, la usurpación de tierras, la obligación de ir a trabajar a la Chiriquí Land Company (CLC) y la experiencia sindical, despertaron en el guaymí un cambio en sus relaciones: de las puramente étnicas, al enfrentamiento con la nación y las fuerzas imperialistas.

Es un dato interesante percatarse que en el Plan de Desarrollo Panameño los nuevos proyectos están todos situados en zonas indígenas, en las cuales éstos inciden o por despojo de tierras para obras de infraestructura (hidroeléctrica del Bayano) o por la utilización de la mano de obra indígena (el proyecto de la mina de cobre de Chiriquí). De allí que el estudio de este "caso" puede ser aleccionador y significativo.

La provincia de Bocas del Toro, desde comienzos de siglo, ha visto a su población, predominantemente indígena, lanzarse a zonas de tierras menos fértiles para dar paso a la empresa (CLC) y sus plantaciones cada vez más tecnificadas. El indígena, por su parte, ha utilizado un sistema de cultivo menos técnico, si se quiere, pero no por eso inadaptado a la ecología de pluviselva tropical. El remontarse del indígena a zonas menos comunicadas y menos ricas, unido a la necesidad de obtener un excedente para satisfacer las necesidades primarias, ha obligado a la población a vender su fuerza de trabajo en vez de comercializar sus productos. Esto ha convertido

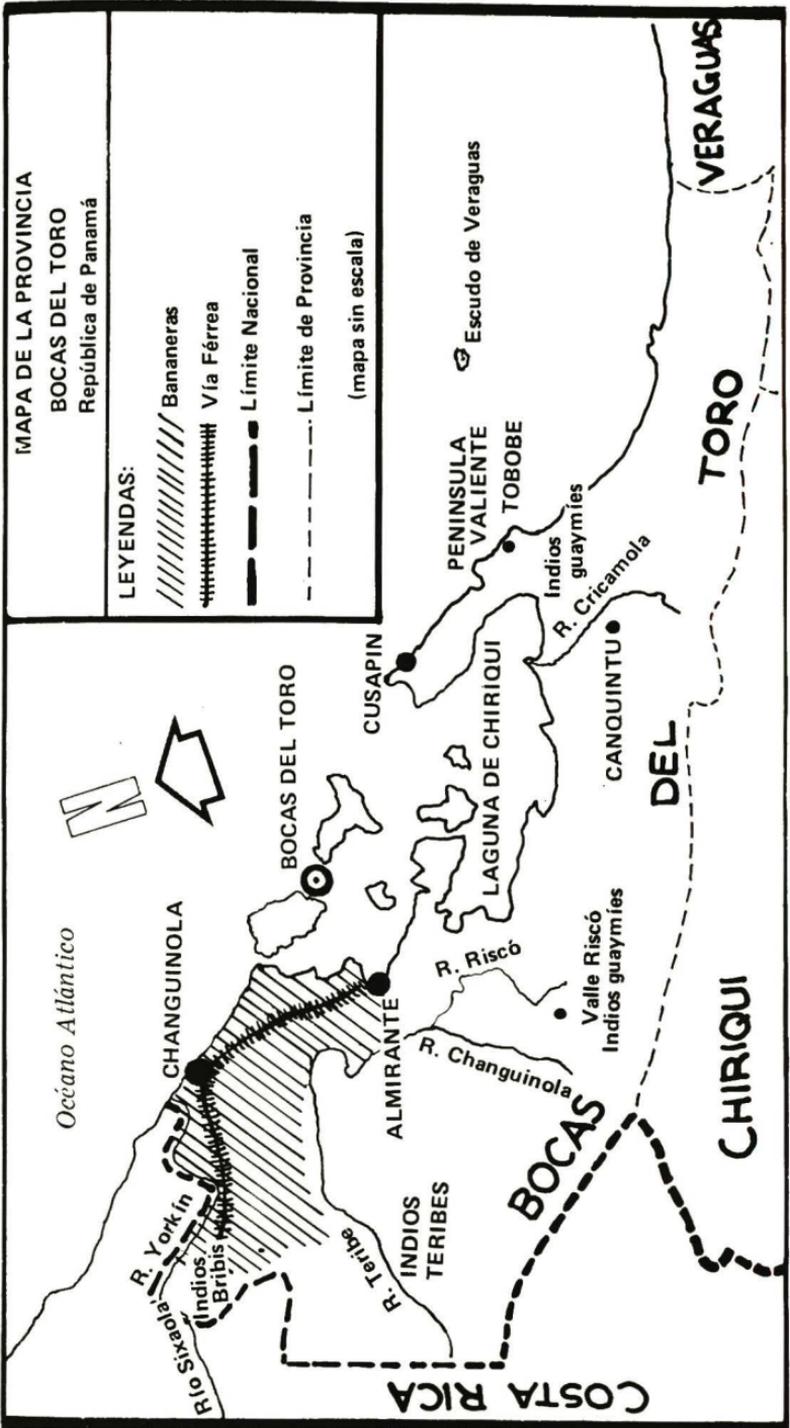
la provincia en una especie de "reserva" no de tierras para indígenas sino de mano de obra para la CLC. El presente trabajo se propone analizar los mecanismos concretos de explotación y de ahondamiento de la dependencia.

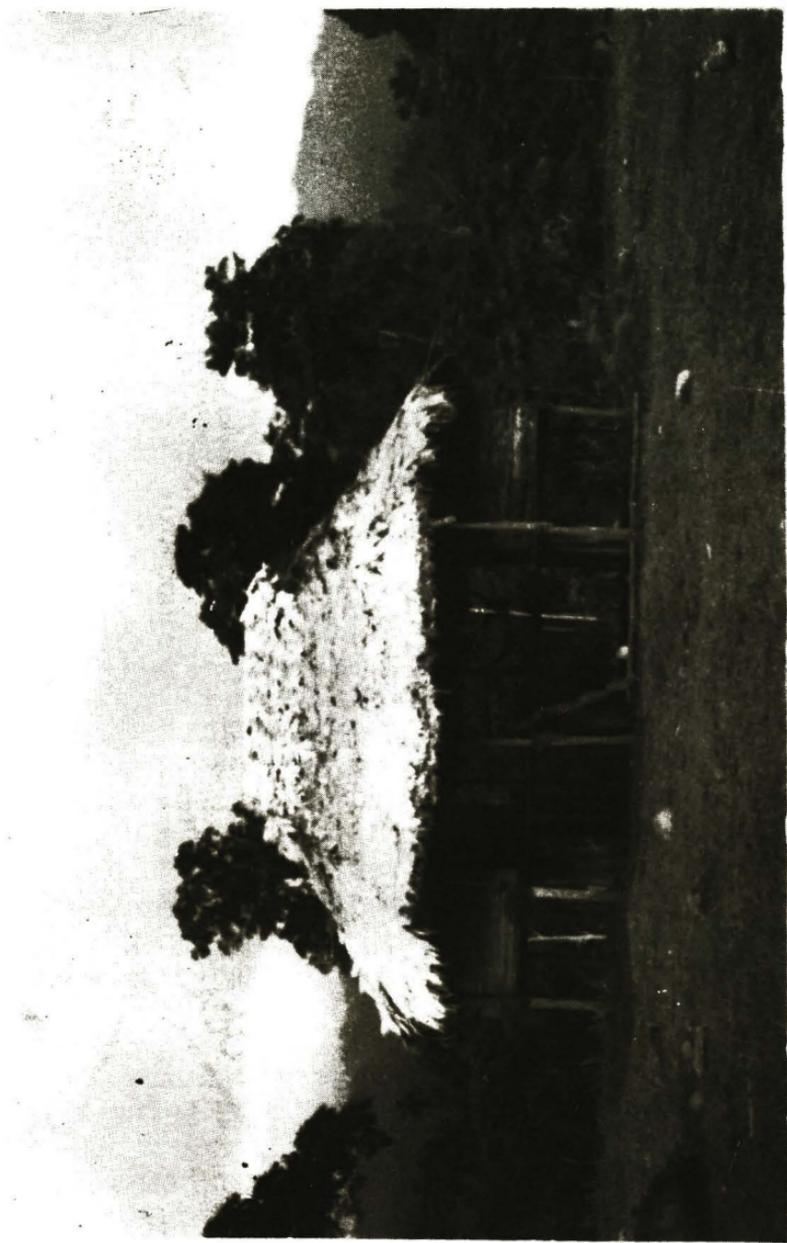
1 HISTORIA, PUEBLO Y PAISAJE

La provincia de Bocas del toro está habitada por tres grupos indígenas con características diferenciativas muy hondas: bribbrís o talamancas, situados en la frontera con Costa Rica, en las márgenes del Sixaola y del Yoruquín; los indios teribes en la vera del río del mismo nombre; y el grupo más numeroso, los guaymífes, que están encastillados en la serranía del río Cricamola y que tienen varios núcleos en Chiriquí Grande y en Punta Valiente. La historia muestra cómo fue esta provincia objeto de repetidos y siempre fallidos intentos de penetración colonial, no sólo por la belicosidad de sus habitantes, sino por la falta de comunicación terrestre con los otros asentamientos coloniales.

Para 1970 la población total de Bocas del Toro era de 43,531 habitantes. De esos, 13,831 eran indígenas, es decir un 31,80/o de la población. Estos datos, comparados con nuestra propia investigación, resultan, en referencia a la población indígena, muy bajos. La razón está en la dificultad de conseguirlos y también en los criterios censales: sólo se considera indígena a los que viven bajo organización tribal y en área de "Reserva". Valle de Riscó, por ejemplo, población totalmente indígena, aparece sin ningún indio como poblador: Todos son latinos!

Aunque las tierras de la provincia, sobre todo las que posee la CLC, están clasificadas como tipo No. 1, es sin duda, la provincia, como también El Darién, con más carencia de infraestructura vial. En 1971 las exportaciones bananeras fueron de 63 millones de balboas lo cual representa el 550/o del total de las exportaciones de Panamá.





Típica casa de los Teribes. Bocas del Toro, Rep. de Panamá.

A pesar de lo homogéneo de la zona, se pueden considerar marcadas diferencias: la zona de la "costa" que abarca los poblados de Punta Valiente; la zona de la "sierra" que es la de las tierras montañosas en marcadas en el río Cricamola; la zona plana de la orilla y la Laguna de Chiriquí -otrora potreros de compañías extranjeras-; y la zona de las fincas y sus alrededores. Para los indígenas todo eso constituye territorio propio que quisieran recobrar comenzando por asegurar lo que actualmente poseen. La ley no es clara al respecto. La primera vez que se hace alusión a esto es en 1934 (Ley del 18 de noviembre) donde se declaran "reservas" -por tanto inajudicables- las tierras baldías de Cricamola, Cusapín y Bluefields de Bocas del Toro. En 1952 se divide a las regiones indígenas en 4 "Comarcas" (con organización política específica), pero no se les delimita. Según la constitución de 1946 vigente hasta 1972 se reconocían las reservas indígenas. La nueva Constitución (Art. 116) no es clara en afirmar si hay actualmente "reservas", como las han comprendido los indios.

Si siempre la provincia presentó una imagen fabulosa de tierra de tesoros, cuyo ejemplo pueden ser las minas del Tisingal, hoy con la apertura de una trocha de carretera desde la provincia de Chiriquí, se abre nuevamente la posibilidad al "interiorano" de una conquista de esas tierras "reservadas".

La historia de la provincia presenta, entonces, estas características: tierra abundante y buena, carencia de vías de comunicación y población étnicamente diferenciada. Estos tres elementos serán lo constitutivo de ese enclave bananero. Presentaremos cómo la CLC ha sabido utilizarlos en su política de sacar siempre el máximo provecho con los mínimos costos posibles.

2. LA INTROMISION DE LA CLC Y SUS REPERCUSIONES.

Desde fines del siglo pasado se da una creciente lle-

gada de ingleses y alemanes que se establecen en las orillas de la Laguna de Chiriquí, cerca de la desembocadura del río Cricamola. De manera simultánea comienza la Compañía Frutera a aprovechar las tierras del *hinterland* de los bribrís y teribes. En un principio se sembraba cacao, luego se pasó al abacá, y actualmente se cultiva el banano. Sea cual fuera el cultivo de turno -que dependía de las exigencias externas, como es obvio con el abacá y la 2a guerra mundial-, lo que implicó el establecimiento de la CLC o su antepasada fue la expoliación de tierras que fueron fácilmente otorgadas en concesión al país "amigo" que estaba apoyando a la constitución de la nueva nación latinoamericana.

De hecho, el indígena recuerda que se le quitaron sus tierras y se le remontó a la sierra. Este recuerdo-amenaza persistió aún después del abandono de las tierras del delta del Cricamola, a raíz de una fuerte inundación que destruyera todas las plantaciones de la Frutera. Los indios no se atrevían a recobrar esas tierras; además los "latinos", descendientes de alemanes e ingleses, mantuvieron "sus" fronteras con la fuerza de las armas. Esto sucedió también con los teribes, en cuyos territorios se instaló el fuerte de las fincas de la Compañía, hecho que los lanzó hacia la "cabecera" del río Teribe y Changuinola.

Esta toma de tierras estuvo apoyada por la política de la naciente nación que quería "corresponder" al apoyo de los Estados Unidos en su lucha independentista de Colombia, como también alejar cualquier idea de que esa zona la exigiese Costa Rica, a pesar de que ésta enseñara títulos coloniales de sus dominios que iban hasta Veraguas. Esa política "desconocía" olímpicamente los pobladores nativos y sus derechos inmediatos.

Esto tuvo una serie de consecuencias que son importantes para el tema que tocamos ahora: el de la mano de obra y su absorción.

Como se ha dicho, el indígena se remontó hacia zonas todavía peor comunicadas. El Corregimiento de Piedra Roja, por ejemplo, queda a varios días a pie de Canquintú, puerto de entrada al núcleo indígena del Crica-

mola, que está a unas 6 horas -en un 35hp- de Almirante.

Más aún, el sistema de cultivo utilizado es el de los campos rotativos, lo que implica la necesidad de contar con un número superior de Has. por unidad doméstica. Parte de esa tierra se queda, por tanto, en descanso, lo cual da la apariencia de una utilización escasa de la tierra y poco aprovechamiento de la misma. Inseguridad real por la amenaza velada que supone de parte del mundo de afuera.

De allí que esas "reservas", que jurídicamente nunca acaban por definirse, produzcan "bolsones" vacíos de una tierra que a ojos extraños está improductiva. Otra razón, empero, de la baja productividad es la falta de vías de comunicación que no hace rentable el que se vendan verduras, frutas o granos básicos cuya comercialización supondría un gasto excesivo en transporte. Las zonas indígenas adyacentes a Chanquinola, bribís y teribes principalmente, se encargan de administrar esos artículos con gran prontitud y bajo costo.

Por otra parte, cada vez aumenta la necesidad de obtener dinero para conseguir lo que no se produce. Es un fenómeno interesante comparar que en Bocas no ha habido proliferación de indios comerciantes como entre los chamulas en México, o los Kiekchí en Guatemala; tampoco hay mercados regionales, ni siquiera en fechas especiales. Los únicos eventos que reunían a los indios eran las tradicionales "balseras", gestas recíprocas con fines hospitalarios y de intercambio de mujeres, hoy totalmente abandonados.

El antiguo sistema de aprovechamiento de los beneficios del mar, una vez establecidos en la serranía, se torna irreplicable. La opción de comercializar sus productos está, pues, negada. La opción que resta es comercializar su mano de obra: proletarizarse.

La CLC se convierte así en el polo de absorción de la mano de obra del indio guaymí. Una vez comenzado el ciclo de vinculación se hace cada vez más necesario conseguir más dinero para satisfacer las demandas de artículos introyectados por patrones de consumo capitalis-

ta, muchas veces inadaptado al clima, como es por ejemplo la utilización casi exclusiva -actualmente- del poliéster en las prendas de vestir, lo cual las hace extremadamente caras y calientes; pero no hay indio sin un pantalón de poliéster!

La intromisión de la CLC ha alterado el paisaje de Bocas del Toro, obligando al indígena a proletarizarse en temporadas para no perder el derecho a una tierra acechada por el mundo exterior.

3. *UNA PROLETARIZACION TEMPORAL Y DISCRIMINADA.*

En la idea del guaymí bocatoreño trabajar en la CLC, según la costumbre de sus antepasados (se puede hablar de por lo menos 3 generaciones que han pasado por la CLC), es un laborar por temporadas. Es el medio de obtención del dinero necesario para sus gastos. Además, las condiciones de trabajo y sobre todo de vivienda que brinda la empresa tampoco favorecen el que se traslade la familia a la finca, y por esta razón el guaymí regresa periódicamente a su comunidad.

No hay que olvidar que tampoco el guaymí necesita urgentemente del salario para vivir: el indio bocatoreño, a diferencia del chiricano, no pasa hambre porque tiene tierras muy pródigas. Desbalance dietético por exceso de almidones puede haber. De allí que estructuralmente la combinación de una economía de subsistencia con la proletarización temporal no es un hecho casual; lo "ideal" del binomio tiene razones económicas históricamente generadas cuyo beneficiario es lógicamente la CLC. La empresa, de esta manera, se ahorra los "costos sociales" que implicaría una población trabajadora totalmente fija; y el indígena, por su parte, encuentra la manera de cuidar de las tierras cada vez más amenazadas por no estar totalmente trabajadas y sin amparo de escritura pública, ni de ley de reserva.

El hecho de la proletarización, entendido única-

mente como la acción de vender fuerza de trabajo de manera complementaria a una producción de subsistencia, no es, con todo, generalizable a todo el indígena, como se ve en el siguiente cuadro. Intervienen dos elementos que son los que en definitiva determinan la venta de mano de obra o la comercialización con los productos agrícolas. El primer elemento son las vías de comunicación. Una tierra es buena no sólo porque sea muy rica en humus, sino por su posición en relación a carreteras, caminos fluviales o transportación marítima. El segundo elemento determinante es que hay tipos de cultivos o de sistemas de explotación cuyo precio amerita una tasa alta de costos de transporte, como es el caso del carey en Cusapín.

COMERCIALIZACION DE PRODUCTO Y MANO DE OBRA					
Región	Producto	Mercado	Proleta.	Enganchad.	Reinversión
Bribí	cacao-madera	P. Limón	ninguna		motosierra
Teribe	cacao-madera	CLC	ninguna		motosierra
Cusapín	algo de carey	Almirante	total	innecesario	redes, motor
Cricamola	nada		total	necesario	enseres, ropa
V. Riscó	ganado (carne)	Almirante	parcial	innecesario	ganado.

Fuente: Archivo Personal.

No es casual, por tanto, que conforme al cuadro comparativo, los bribbrís como los teribes, que están rodeados por las fincas de la empresa, no venden su fuerza de trabajo, mientras que los indígenas de Cusapín y Cricamola lo hacen de manera total. En Cusapín sólo amerita comercializar el carey cuya concha es en extremo valiosa (60 dólares la lb.), pero que sólo se consigue en temporadas. El caso de Valle de Riscó -que está a 4 horas de Almirante- es también significativo, porque la cercanía favorece la comercialización de la carne con la misma empresa, y esto les da a los habitantes del lugar alguna libertad en la venta de su mano de obra. La misma cercanía torna innecesaria la "seguridad" que puede ofrecer el cacique y su sistema de contratación.

Otro elemento revelador es el tipo de inversión del

poco excedente logrado. Mientras en la zona bribrí se compran motosierras que facilitan el corte de madera y en Valle de Riscó se compran más cabezas de ganado, en el Cricamola se invierte totalmente en enseres eléctricos y ropa cara. Este proceso condena a unas zonas a ser más hondamente dependientes de la CLC y otras a desligarse paulatinamente.

También es elocuente el papel del intermediario o "enganchador". Este tipo de *broker* era tradicionalmente utilizado por la empresa y el que jugaba este papel era el "cacique" con lo cual este devengaba un balboa por persona contratada. El paisaje condiciona la necesidad del contratista puesto que sólo por su medio se puede tener certeza de que la empresa necesita trabajadores y evitar los riesgos de hacer gastos en vano. De Canquintú -entrada a la sierra guaymí- hasta Almirante cuesta unos B/.10.00 el viaje de ida. Esta inseguridad ata a los de la sierra al enganchador, mientras que sus connaturales de la costa o de Valle Riscó prescinden completamente de esa "seguridad" en cuanto que la misma geografía -la península es una "atalaya" de los barcos cargueros- facilita con la simple observación en el horizonte, cuando la empresa requiere más mano de obra para cargar rápidamente un barco. Desde Valle de Riscó casi se pueden escuchar las sirenas de los cargueros...

A pesar de que el indio de la costa y el de la sierra venden su fuerza de trabajo, una es más independiente que otra. De ahí que no todos venden su mano de obra y tampoco lo hacen en igualdad de condiciones. Lo que posibilita una dependencia más radical al utilizar la intermediación del cacique es el hecho de que la CLC "aconseja" al cacique para que la gente por él contratada no apoye al sindicato. Este es el "pago" de la "seguridad". Pero el no acuerpar al sindicato significa debilitar la única posibilidad de verdadera defensa del trabajador. He allí la paradoja.

Hay otro factor que discrimina esta proletarianización temporal: la escuela y el impulso de la movilidad social. Cada vez es menor el número de jóvenes que, terminado su 6o. grado, quieren trabajar en la CLC como simples

"conchadores" (recolectores de banano); buscan entonces ser maestros "voluntarios" (no oficiales, pero con la posibilidad de devengar sueldo) dispensaristas o guardias. Todo eso les da un status diferente en la comunidad.

En este sentido la proletarización tiende a disminuir, no sólo por sistemas de "liberación" propios, como en el ejemplo de Valle de Riscó (fruto de una migración masiva de la serranía guaymí) o por el tipo de aspiraciones diferentes de los jóvenes que no se contentan ya con ser empleados de la CLC, sino que, en general, por nuevas fuentes de trabajo como puede ser el Hospital de la Caja del Seguro Social.

Pero no se trata únicamente de discriminación de la mano de obra, tampoco hay, una disminución sólo por parte de los indígenas; la misma empresa está utilizando, sensiblemente, menos mano de obra debido a los problemas recientes del mercado del banano. Las bananeras (Pacífico y Atlántico) utilizaban en 1971 - 14,868 trabajadores; en 1972 - 12,272; para 1973, únicamente alrededor de 10,000. En salarios pagados la cantidad ha decrecido consecuentemente, de los 25 millones de balboas para 1971, en 1972 se redujeron a 22 millones. El sistema capitalista, representado por la CLC, necesita -por presiones internacionales referentes a precios y cuotas- reducir el número de trabajadores. Quizás sea ésta la razón profunda de permitir esas "libertades" de un Valle de Riscó que pretende volverse más autónomo. Es esta también una manera de no hacerse cargo de los costos sociales de la mano de obra, artimaña típicamente capitalista.

4. POLITICA DE LA EMPRESA

Una vez establecida la necesidad en los indígenas guaymíes de vender su mano de obra, el resto pertenece a la habilidad de la CLC, la cual de manera dolorosa y sutil ha hecho prácticamente lo que ha querido con el

trabajador. Una fórmula muy seguida es la de dividir la mano de obra por grupos étnicos. El caso del grupo kuna (hay unos 800 en Changuinola) es bien notorio. La CLC tiene relaciones especiales para con ellos; apoya, por ejemplo, su folklore, lo cual tiene la profunda desventaja de dividir al trabajador haciendo resaltar las diferencias objetivas -raza, lengua, costumbres- con los guaymíes. El mismo hecho de contratar, hasta hace muy poco, mano de obra latina "centroamericana" puede ser también un indicio de su ardid: desunir no sólo al trabajador, sino desprenderlo de posibles lealtades a la "nación". De hecho, en las fincas hay un número considerable de morenos (antillanos provenientes de la zona), guaymíes, kunas, centroamericanos y algunos chiricanos.

Los salarios más altos, si bien son fruto de una lucha del trabajador, tienen también una explicación dentro de la política de la CLC como enclave económico. En contraste con las inversiones dentro de la estructura empresarial normal de una nación, en una economía capitalista de enclave, se puede favorecer más al trabajador, porque la empresa norteamericana no tiene que retribuir al Estado (y en último término a la burguesía) por el tipo de contratos de excepción que se han concedido a estos enclaves. Por otro lado, la capacidad de consumo del trabajador queda retenida por mecanismos propios de la misma empresa como son los "comisariatos", cuyo funcionamiento aleja en parte (hay ya un núcleo fuerte de chinos y "gallegos" rapaces) las posibilidades de fomentar ofertas locales y nacionales. Este fenómeno además "ideológicamente" favorece una cierta lealtad con la empresa, modelo de patrón más comprensivo y benevolente que su equivalente panameño. Cabe añadirse también que el uso del inglés como *lingua franca* ata y amarra al trabajador con el mundo norteamericano. El extremo de este caso sería los zoneítas y algunos trabajadores del Canal. Esta lealtad a la empresa se percibe ante la inminente nacionalización, con la cual la mayoría de obreros están en desacuerdo, arguyendo que la empresa, una vez nacionalizada, no podrá otorgar las

prestaciones que la CLC ha brindado siempre. Aunque esto es verdad, la empresa ha creado un ambiente que ha fomentado la animadversión a que se nacionalice la bananera.

Pero quizás donde más hábilmente se ha comportado la CLC es en la manipulación de los intereses indígenas y de su relación con el cacique. La empresa da poder al cacique en cuanto que hace depender de su "carta-permiso" la aceptación de los "serranos". Este poder, con todo, no es exclusivo; los de la costa prescinden de él, gracias a su condición geográfica. Pero el cacique paga caro la fuente de su poder, pues tiene que aceptar una especie de pacto de no intervenir en el sindicato. A la empresa también le interesa que el cacique trate de manera extra-sindical los problemas laborales del guaymí, como lo hace también con el kuna. De ese modo crea válvulas de escape a la fuerza del sindicato. Hay una especie de contrato tácito entre las personas "recomendadas" por el cacique para trabajar y el "buen comportamiento" consiguiente de éstas si son aceptadas. Portarse bien significa no acuerpar el sindicato. De este modo, aunque el cacique quiera defender a su gente y velar por sus intereses, tiene que hacerle el juego a la CLC utilizando ese canal boicoteador de la lucha de los trabajadores.

Por otra parte la CLC se gana la buena voluntad del cacique diciéndole que para que más gente pueda gozar de los beneficios de trabajar en sus fincas, sólo se harán períodos de tres meses, pasados los cuales, vendrán otras personas. Lo que no le comunica la CLC al cacique es la razón profunda de esta actuación: quebrar el sindicato impidiendo la captación de nuevos miembros.

5. EL PAPEL DEL SINDICATO

El sindicato de la CLC (SITRACHILCO) tiene una honrosa historia con resultados objetivos. Unos son el rubro de reivindicaciones laborales; aumento de salario

(de 25 ctv hora hasta 45), de contrato colectivo, en fin de reconocimiento ante la empresa. Otros son, de posibilidad de estructura organizativa.

Sin embargo el sindicato tiene dificultades internas. Una muy importante es el albergar en su seno grupos étnicos distintos, agudizados sobre todo en la relación indio-latino. Esta división se ve acentuada con los manejos específicos que la CLC realiza con los indígenas, lo cual, como vimos, mengua poder al sindicato. Y es que para el indígena sindicalizado su lucha laboral implica varios problemas: móviles étnicos e intereses laborales. Los móviles étnicos se concretizan en la persecución de la "Comarca". No hay que olvidar que el indio no es simplemente un trabajador independiente, sino que combina su agricultura de subsistencia -impulsado por la carencia de vías de comunicación- con trabajos temporales. Esta tensión de móviles divide la fuerza que pudiera dar el sindicato.

El otro problema que presenta el sindicato para el trabajador es la nacionalización de la bananera por el Gobierno. El indígena tiene que optar por apoyar un proceso nacionalista -que lo hará ganar menos- de un Panamá del cual se ha sentido estructuralmente separado puesto que poco o nada lo ha reconocido.

6. *PERSPECTIVAS*

La lucha laboral sitúa al indio, acostumbrado a planteos locales, en un campo, en donde hay exigencia de postura de clase, con sus compañeros trabajadores latinos (lucha de clases), y de enfrentamiento directo con un enclave económico (antiimperialismo). Obviamente, que esté situado en ese ámbito, no implica que ya esté en condiciones de llevar adelante una verdadera lucha que tendrá que plantearse como lucha de clases y lucha antimperialista. Para librar este combate el indio cuenta con dos estructuras organizativas: la étnica (de la cual no se ha dicho nada aquí, pero que tiene gran fuer-

za de cohesión) y la sindical. Ambas estructuras tienen como fuente de poder la "organizabilidad" del pueblo, por tanto son confiables, en cuanto que su poder es independiente, pero desgraciadamente todavía muy débil.

Gran parte del éxito del imperialismo ha sido saber manejar una mano de obra barata étnica o nacionalmente diferenciada, cuyos intereses son políticamente semejantes a los de la "burguesía" en cuanto que tanto esos proletarios como los elementos de la burguesía no estarían dispuestos a apoyar de verdad una lucha nacionalista que pusiese en juego sus intereses económicos.

El móvil nacionalista es justificable. La nacionalización de la bananera -o del canal- producirá bienestar económico y cierta holgura a la presión de la dependencia externa. Con todo, el aflójarla no conlleva el resquebrajamiento de la dependencia estructural. La bananera, como el canal, es un enclave colonial del imperialismo. Parece que la lucha de descolonización es el paso previo en una estrategia nacional, pero el problema de lucha de clases nunca debe olvidarse ni ocultarse -pese a ser visto ésto como antinacionalismo- para que esa lucha no se convierta en un mito que enajene. La lucha por la descolonización no puede olvidar que Panamá está dividido en una estratificación asimétrica y por tanto explotadora.

*2 LUCHA POLITICA DEL INDIGENA
DE BOCAS DEL TORO*



Remontando el río Yorkín, hacia el sitio llamado Squeeze. Bocas del Toro. Rep. de Panamá.

0. PRELUDIO

El título de este trabajo, creemos que refleja bien lo que se pretende: se hará un estudio de la lucha política del indígena a la luz del que encabeza esa lucha: el cacique.

Como se verá, el cacique es una figura tremendamente controvertida pero apasionante. Surgió como una imagen negativa, a nivel comunal, pero como la espuma se ha inflado por la derivación de poder de fuentes externas. Ha tomado ya cuerpo y ha comenzado una acción considerable en la provincia de Bocas del Toro, Panamá.

El objeto formal de este estudio ¹ -la perspectiva- será el poder. El poder en sus muchas manifestaciones y en su determinación fontal presenta un ámbito más rico para la investigación que las solas relaciones económicas y sociales. El poder es control de recursos, pero además tiene que ser reconocido y ahí ya interviene la ideología, que apuntala y encubre a los que lo detentan.

Este trabajo fue parte de un proyecto más grande que se realizó con el fin de establecer el impacto de la sociedad mayor sobre las comunidades indígenas panameñas. De suyo el estudio tendría que haber sido concebido al revés: analizar el papel de la Iglesia, de la Chiriquí Land Company o del Gobierno en su actuación en Bocas del Toro. Lo que aquí se da es más bien una reacción; es una contestación en los dos sentidos de la palabra, es una respuesta que se ha enfrentado al mundo de la sociedad mayor. Esta respuesta del mundo indígena está canalizada en la figura del Cacique, quien aglutina, como se verá, no sólo a la población guaymí, sino a los teribes y al pueblo bribbí o talamanca, superando así los límites étnicos.

Ahora bien, esta respuesta es también una lucha, que supone facciones y enemigos que la dificultan. La figura del Cacique tendrá que combatir contra fuerzas internas y externas; la lucha se da en un contexto de divisiones políticas.

Al final del trabajo se pretende hacer una recapitulación y un balance que permite hacer un conteo de las fuerzas reales con las que se batalla. Confiamos que ese balance suprime la aparente aporía en la que se veía enfrascada la lucha del indígena bocatoreño. Más que aporía, en lo que parece hallarse el movimiento indígena, es un laberinto. Un laberinto en que tiene que encontrarse el camino preciso a costa de muchos experimentos o intentos quizás fallidos. Pero en ese laberinto no puede quedar sitiado y atrapado el indio por el mundo de fuera.

Decimos que no es aporía -camino sin salida-, a pesar de que todos los datos y divisiones nos llevaran a la conclusión de que el indio no tiene futuro. Decimos entonces que hay laberinto por una fe, y una confianza, de que es el pueblo el que en definitiva tiene la capacidad de tener su historia y de modificar estructuralmente las situaciones sociales. Esta fe no se basa únicamente en el poder, sino que -paradójicamente- cree encontrar en la debilidad su fuerza. La contestación del indio panameño es humilde y despojada, pero es ya respuesta ante la fuerza avasalladora del imperialismo y sus multinacionales.

Al final del trabajo establecemos una pregunta, a la cual no somos los no-indios los que tenemos que darle una respuesta. Esta pregunta atañe a la misma conciencia étnica y la cuestiona, enmarcándola en una situación estructural mayor, en el mundo de la injusticia y de la opresión, no sólo del indio sino de las mayorías. ¿En qué momento hay también que despojarse de los intereses étnicos en beneficio de una lucha que es la de todos los desposeídos? La pregunta, con todo, no la plantea el latino o el moreno; es la pregunta de los hombres de América Latina. Es esta en definitiva la exigencia de la historia.

A todos los indígenas que gentilmente nos hospedaron y ayudaron a realizar nuestro trabajo, nuestros agradecimientos sinceros.

Queremos hacer patente, de manera especial, nuestro aprecio por el Señor Cacique de los Guaymíes a

quien aprendimos a respetar y admirar en el difícil ejercicio de su cargo. Más que la personalidad concreta del cacique, el estudio analiza el rol que desempeña dentro de la estructura política indígena de cara a la Chiriquí Land Company y a la nación panameña. Por otra parte, queremos dejar constancia que todo lo que aquí se expone fue ya discutido, en agosto de 1975, ante él y sus más íntimos colaboradores en Changuinola. A pesar de cierta tensión que cualquier objetivación de una situación conflictiva tiende a levantar, hubo siempre la madurez en ambas partes -creemos- para reconocernos como no poseedores de toda la verdad. En ese crítico compartir ésta fue nuestra contribución. Con esa misma actitud y limitación la ofrecemos al lector.

El sentido de no publicar hasta ahora obedece a muchas razones entre las cuales una ha sido dejar correr el tiempo para presentar más una historia política que un reportaje emanado al calor de los acontecimientos. El interés en la publicación actual es dar un aporte crítico a una lucha que fue de ayer pero que se seguirá gestando hoy mismo no sólo por los guaymíes, sino por otros muchos grupos oprimidos de nuestro continente. Los datos sin duda habrán variado; pero los mecanismos de dominación quizás sean los mismos o tal vez estén más encubiertos. Los intentos libertarios, por su parte, contemplados en perspectiva, pueden arrojar criterios y brechas que orienten y animen esta lucha que tendrá que ser larga, ya que los obstáculos son múltiples y hondos, porque en definitiva, lo que está en juego es un cambio radical en el rostro de nuestros pueblos.

1. FUENTES DE PODER

1.1. Rastreo

1.1.1. Origen y elección del Cacique

La lucha política del indígena bocatoreño sería to-

talmente inexplicable, si el indio no tuviera algo de poder. Si hay una lucha es que también hay fuentes de donde obtener lo que la posibilita. De ahí que nos detengamos ahora a analizar las fuentes del poder del cacique de los guaymíes.

El actual cacique guaymí ha sido el primero que tiene, por decirlo así, ingerencia en la política bocatoreña. Anteriormente había habido caciques pero muy circunscritos a sus zonas de origen. Nuestro análisis arrancará con el surgimiento del actual cacique con el que se inicia propiamente la lucha política del indígena bocatoreño.

“El Cacique actual ya peleaba anteriormente. El trabajaba en la empresa Chiriquí, hace más de 20 años atrás, pero él tomó la decisión para luchar por los pobres indígenas que realmente pasaban en la miseria en cuanto al hambre y otros tipos de problemas que se presentaban. Pensó que si sólo el indio pensaba trabajar en la empresa, obligado a hacer sus intereses ajenos, que el indio podía perder su vida en el alcoholismo y en la pérdida de la lengua y costumbres indígenas.

Por razones de la misma, él tuvo de tanto sacrificio, de reaccionar su problema ante ciertos señores que comprendieron la expresión que él manifestaba”. (667/-207:1b) 2.

La resolución del actual cacique 3, parece -según el relato presentado-, que surgió a partir de un planteo ideológico: la situación de explotación de sus hermanos de raza que lo lleva al deseo de reivindicarlos.

Sin embargo, se tiene noticia de que por el año 1965 existía ya cierta política del cacique anterior, -Antonio Quintero-, con Carlos Gustavino y José Monico Cruz, ambos ya con algún liderazgo y con ansias de mayor poder. En esa coyuntura parece ser que José Mónico Cruz comenzó a asistir a los congresos regionales de indígenas que se organizaban en otras partes, sobre todo en Chiriquí. En uno de esos congresos:

“los asistentes y los otros caciques lo nombraron 3er cacique guaymí para Bocas del Toro” (667/201).

Junto a esa lucha entre Caciques que se desarrollaba en la región del Cricamola, había en la Chiriquí Land Company (CLC) un movimiento que pretendía evitar la explotación del indígena y además presentar un cacique como los "sanblás". José Mónico, aprovechó que precisamente Carlos Gustavino era una figura poco grata a los líderes indígenas en la CLC, en cuanto que fungía como un "enganchador" de indios al servicio de la CLC, para abanderar una lucha de defensa del indio trabajador. Según un informante:

"Carlos Gustavino empleaba la gente en la empresa y el indio cuando se presentaba en la oficina laboral el señor que se llamaba Federico Archibold -que es un indígena también, pero mestizo- le daba (a Carlos Gustavino) 1 balboa que se lo cobraba a los mismos que solicitaban el trabajo. Si no lo daban, no conseguían el trabajo". (667/-207).

El punto de vista del mismo Carlos Gustavino obviamente es diferente; hace alusión más bien a que Mónico Cruz había fungido como su "embajador"; como su portavoz. En ese congreso, lo reconocieron como verdadero cacique, confundiéndolo. Fue una usurpación clara. Oigamos sus palabras:

"Yo era primer cacique de Bocas del Toro, entonces me quitaron y se quedó Mónico Cruz. Pero yo era el primer cacique, pero lo que pasó es que, así como hace Justino (Representante de los Jefes Inmediatos ante la empresa), así era él (Mónico Cruz) conmigo. Varias veces lo mandé a representarme en reuniones a otras partes y yo me quedaba siguiendo la lucha aquí, pero cuando fue a Chiriquí, allí eligieron los caciques de las reservas y lo eligieron a él; pero yo seguí y cuando fue al congreso de Canquintú, aprovecharon allí y se le nombró públicamente, dejándome a mí de lado, porque él era el que aparecía siempre adelante y dirigiendo, creyeron que ese era el cacique. Así fue en el año 1971.

Es cierto que tenía años de estar trabajando, pero el trabajo lo dirigía yo. Conmigo trabajaba también Saturnino Molina, que me ayudaba bastante, pero ese ya murió en 1972. Pero yo era de todos el Cacique" (In-

formación recabada por Stephan Turcios en Guoroni 22/2-75).

Es interesante ver también como un elemento constitutivo del ser del cacique es no sólo el reconocimiento del pueblo guaymí, sino el del gobierno panameño. Algo similar pasó con el rey teribe y el reconocimiento oficial que le hiciera Reina Torres: Según cuenta el mismo Mónico Cruz se debe prácticamente a la aprobación del Gobierno que él esté en ese puesto. He aquí sus palabras:

“Yo soy el cacique, pero el pueblo nombró. El pueblo cogió un candidato recomendado ante el Gobierno. El Gobierno aprobó, por eso yo estoy puesto. Yo le he hablado con franqueza; yo no nací ni héroe, ni adivino tampoco, ni sabio. El pueblo escogió como candidato, como gobernadores, como presidente. El presidente no era ni héroe, ni era sabio. El pueblo escoge candidato, el pueblo reconoce, se ganan política, se ganan votos. Así mismo el pueblo escogió a mí para candidato que el pueblo aprobó.

Aquí llegó y se llenaron plaza, hasta allí arriba. Y se llenaron todo. Eso sucedió aquí en 1972. El general vino, de diferentes países vinieron aquí, así por eso es que estoy aquí.

(Información recabada por Stephan Turcios, Canquintú 27-12-74).

Por tanto, no se debió únicamente a una simple usurpación del poder, que Mónico Cruz tomase el mando. Intervinieron allí dos razones: mayor habilidad en los manejos políticos y la aprobación del Gobierno. Sin embargo, el cambio de poder no se hubiese logrado si Gustavino no se hubiera vinculado con la CLC y si no hubiera habido entonces un ambiente poco favorable para que el numeroso grupo de trabajadores guaymíes apoyara su candidatura. Los dirigentes que movían a los trabajadores de la CLC eran Justo Boyde, Mario Vega, Victoriano Bilbord y otros más. Para ellos el candidato predilecto era Mónico Cruz.

Parece ser que Antonio Quintero que había sido cacique, también había sido “enganchador” por parte de la CLC, lo cual creaba una tradicional relación entre ser

cacique y vinculación con la empresa. Los líderes indígenas antes citados pretendían romper esa tradición y postulaban para ello a José Mónico Cruz.

Para 1970, se organiza un Congreso Indígena en Canquintú, Cricamola, donde se postuló a Mónico y lo eligieron como cacique. (Cfr. 667/-207). La elección, con todo, parece que fue disentida. De hecho era algo común en Cusapín (Península de Valiente), que se dijera que Mónico era cacique para el Cricamola, pero no para otras partes. Se criticaba también el modo de la elección. He aquí las palabras de un guaymí de Cusapín:

“El cacique fue impuesto por un grupo que se desconoce. Fue elegido hace como 5 años en una reunión que hicieron en una montaña apartada. Eso es un mal arreglo” (667/128).

A pesar de todo, Mónico obtiene su constitución como cacique e irá siendo reconocido por elementos exógenos al grupo guaymí, pero que tienen mucha influencia: la Iglesia, la Empresa y el Gobierno: Son tres instituciones que le brindan poder. En la actualidad, el cacique tiene un “jefe inmediato” suyo que lo representa en cada comunidad indígena. Así mismo mantiene ante la empresa un “representante del cacique” quien atiende más cercanamente sus intereses ante la CLC.

1.1.2. El apoyo a la Iglesia.

Quizás la labor más organizada y que ha tenido hasta ahora más “éxito” en la acción misionera católica, ha sido una especie de experimento en Canquintú, pequeño poblado en el corazón de Cricamola, hacia donde se ha polarizado gran impulso y esperanzas de los Agustinos que tienen a su cargo Bocas del Toro. Se podría decir que el poblado de Canquintú es una realización de la misión que ha colocado hasta iluminación para la pequeña villa de guaymíes. Existe también allí un centro educativo y un consultorio atendido por las madres “Lauritas”. Siendo Canquintú la sede del cacique, obviamente la labor de la iglesia católica le da poder directa e

indirectamente, ya que todo el "impacto" que produce Canquintú en sus alrededores es visto como una obra de los curas apoyados por el cacique, y viceversa.

Con todo, Canquintú no sería tal sin el valioso aporte de los indígenas y en especial de Victoriano Bilbord. Victoriano ha sido propiamente su fundador. Fue él mismo quien buscó la misión católica y posteriormente la misma misión, por su medio, ha echado a andar algunos proyectos principalmente la escuela en que Victoriano fue maestro voluntario. Canquintú, si bien brinda poder al cacique, en cuanto que todo trabajo allí engrandece su sede, no por eso deja de ser un mecanismo de dependencia a una fuente externa y condicionada: la iglesia y la orientación ideológica de sus misioneros. Oigamos unas palabras de Victoriano Bilbord, jefe inmediato de Canquintú, que manifiestan esta tensión existente:

"Aún con la misión Católica estamos planteando pronto al Obispo, que cuando nosotros le dimos el terreno a la misión, se quedó claro hasta donde iba a llegar sus terrenos. Pero después, ellos se han metido donde no es de la misión, por eso le vamos a meter en los terrenos límites de ellos" (Información recabada por Stephan Turcios, Canquintú 25-01-75).

Hay claramente una tesitura de conflictos en todo nuevo proyecto que lo que pone de relieve es hasta qué punto una derivación de poder es realmente transmisión de poder o una forma sutil de dominio de corte colonial. Esto no obsta, con todo, al engrandecimiento de Canquintú y la inversión misionera de los Agustinos en dicho lugar, sobre todo a nivel de planificación educativa.

La aportación de la iglesia católica se brinda principalmente en ideas y proyectos que ya empiezan a tomar realidad. Para los misioneros, Canquintú es la "reducción" que permite cristianizar mejor. Cristianizar, en su mentalidad, está en estrecha relación con "urbanizar", "electrificar" y modernizar cultivos. Y todos los proyectos que tienden a llevar a cabo esas acciones son ratificados por el cacique. De ahí, que la acción de la ige-

sia, al pedirle aprobación al Cacique, hace resaltar su autoridad y por tanto le delega poder.

Pero el movimiento indígena no se concreta sólo en Canquintú. Más aún, las más duras luchas sindicales, sus concretas victorias logradas en contra de la CLC, se han librado en Changuinola, base central de la Empresa. La iglesia católica apoya y brinda ayuda al movimiento del cacique primordialmente en la figura de una misionera seglar quien se ha consagrado totalmente al servicio consultivo-administrativo del señor cacique. Los pequeños núcleos organizativos se aglutinan en los bajos del convento. En cuanto a dinámica, los grupos surgen apoyados por la "misionera", en la cual los indígenas y, especialmente el cacique, han encontrado a una persona incondicional. Para ella, la causa del indígena la abandera el Cacique. De ahí la dedicación a su persona.

La casa de la misionera es el lugar de reunión en donde se congregan trabajadores, líderes sindicales y los representantes del cacique a platicar simplemente o a comunicarse sus problemas. Obviamente la iglesia católica, en la persona de esa misionera, les da base a los indígenas y al cacique, más en particular, de organizarse. Ella es la secretaria fiel de cuanta acta salga del sinnúmero de reuniones. Lleva los archivos y de vez en cuando expresa su parecer que es profundamente acatado dada la confianza que le tienen. El cacique obtiene de ella y de la iglesia, (en el mundo de la Empresa-Changuinola) una fuente de poder.

Pero la iglesia también da apoyo y poder al cacique porque ésta realiza una actividad educativa. Aquí entrarían los programas como el de CEVISA en Canquintú o el de Fe y Alegría, en el Silencio, a pocos kilómetros de Changuinola. Allí los muchachos se preparan en una atmósfera de subordinación al cacique, porque así se sirve al pueblo en general, según se cree.

La labor de la iglesia católica respecto a la educación de los guaymíes tiene en CEVISA una clara expresión. CEVISA (Centro Vocacional Indigenista San Agustín) tiene su sede en Canquintú, a donde desde prácticamente 1883 están llegando misioneros católicos.

Ya en 1930 la misión católica había fundado una casa de madera que desaparece en 1939.

Hay un retorno en 1950, cuando se vuelve definitivamente. ¿Por qué se vuelve a Canquintú? Las razones -según el propio informe de esa institución- son claras:

“Para poder trabajar con independencia y más efectividad. Desde la boca del río Cricamola todas las tierras aledañas están ya ocupadas por blancos y mestizos. Son fincas particulares en tierras arrebatadas a los indígenas. Y con motivo de la afluencia de los indígenas ante la visita del sacerdote, se cometen muchos abusos: licor y borracheras, productos que se compran baratos y artículos que se venden caros. Por eso se llega a Canquintú, porque hasta ahí no ha llegado todavía el alambre de púas, ni la explotación del blanco” (Informe de CEVISA, Agosto 1972, página 19).

Leyendo el informe de GEVISA, a pesar del abundante material, no queda clara cuál es su ideología fundamental. Se ha logrado ya la primera etapa “de preparación física, psicológica y educacional, y está preparado (el centro) para iniciar una enseñanza más estrictamente vocacional” (ibid: 42). La creación de un centro vocacional exige muchas cosas, como construcción de instalaciones de emergencia (casa de los padres y de las hermanas), creación de un poblado más numeroso, tala de monte y saneamiento del terreno, mentalización del indígena sobre la conveniencia de vivir en comunidad (algo nuevo para ellos), etc. (Cfr: ibid: 43). Según el informe para 1972, estaban en los umbrales de las instalaciones vocacionales. “Para quien desconozca todo lo anterior la conclusión ‘fracaso’ le parecerá lógica” pero “solo por desconocimiento, por ignorancia” (ibidm: 44).

Sería interesante hacer un análisis del proyecto pero excede el fin de este estudio cuya pretensión es únicamente considerar el hecho de que la iglesia católica está desempeñando una labor educativa en zona indígena, en la sede del cacique, cosas que, de hecho están otorgando y apuntalando el poder del cacique actual.

Fe y Alegría es una obra de la iglesia que ha puesto en Bocas un centro educativo con clara orientación agrícola y donde se recibe a muchachos indígenas recomendados por el cacique que tengan la inquietud de servir

a sus comunidades al salir de clases y durante sus vacaciones. Su unidad educativa está situada en la comunidad del Silencio muy cerca de la Boca del río Teribe y del Changuinola, y aunque tiene algunos pocos alumnos no-indígenas, su política es totalmente indigenista:

“Desde 1967, que Fe y Alegría opera en Bocas, se han ido estableciendo relaciones con la población indígena y ahora el 80o/o de los alumnos son indígenas guaymíes o teribes. También se han establecido relaciones de colaboración con los dirigentes indígenas, cacique y representante de él. En 1974 se realizó el cambio de plan de estudio en la escuela, precisamente para dar respuesta a las necesidades agropecuarias de la comarca indígena a petición del mismo cacique. Nuestros graduados internos serán los promotores agrícolas de sus comunidades a órdenes del mismo cacique y su organización indígena” (871/-250).

En este informe brindado por el director regional, se puede apreciar la política de que los jóvenes educandos se coloquen bajo las órdenes del cacique y de sus representantes en las diversas comunidades.

Obviamente este grupo de jóvenes indígenas educados con la idea de que servir al cacique es servir mejor a su pueblo, son ya ellos mismos y no sólo la iglesia los que están dando apoyo al cacique. El mejor aporte de la iglesia reside en tener canales de preparación de gente concientizada en esa dirección. La contribución de los jóvenes es el número de gente incondicional que puede salir de ahí.

El cacique se ha convertido además en un canalizador de las inquietudes de ascenso entre el mundo guaymí. De hecho, en cualquiera de las comunidades indígenas bocatoñeñas la única esperanza de un joven es trabajar en la empresa, a pesar de tener, por ejemplo, terminada la escuela primaria. La institución del cacique que permite que se canalicen inquietudes de movilidad social en el sentido de que se posibilite -por su medio- la utilización de los mismos indígenas para llenar los puestos oficiales tales como maestros o sanitaristas. Es algo evidente ver lo apetecible que resultan para los jóvenes

esos puestos.

En esta línea, hacia 1971, surgieron en Bocas del Toro los llamados "Maestros Voluntarios", que nacen de la necesidad de escuelas y maestros en las áreas indígenas, pero también de la búsqueda de canales más apropiados de movilidad para gente que ya ha recibido una mayor preparación y que no se contenta con ser un peón más de la CLC.

"En 1971 un grupo de jóvenes guaymíes decidieron ponerse a las órdenes de su cacique Mónico Cruz, para solucionar el problema de la falta de maestros en la zona indígena...

Este movimiento ejemplar fue en 1973 reconocido por el Gobierno Revolucionario, gracias a la presión ejercida por los caciques de los cuatro grupos indígenas de Panamá (kunas, guaymíes, chocoes y teribes). Durante cuatro meses el Ministerio de Educación montó un curso acelerado para preparar a 150 maestros voluntarios, todos indígenas que estaban dispuestos a laborar en zona rural indígena". (871/-250).

Al ser el cacique el canalizador de esas inquietudes de movilidad, recibe gran apoyo y poder de la misma gente, sobre todo de los jóvenes. Por su parte, la iglesia, representada aquí por Fe y Alegría, toma ahora a los maestros voluntarios y guaymíes que todavía no han recibido sueldo de parte del Gobierno -aunque los de otras zonas ya lo han conseguido-, y presenta un proyecto a Fastenopfer -que fue aprobado- para costear este servicio de los maestros. El proyecto pretende, según su ideario, recaudar los fondos necesarios para el programa y administrarlos; coordinar estas escuelas indígenas y animar el espíritu voluntario de la juventud guaymí y teribe; dinamizar la organización juvenil indígena de maestros dispensaristas y extensionistas agrícolas, dinamizar la agricultura y ganadería de las comunidades, y ayudar a preservar los valores culturales de estas dos razas indígenas, fomentándoles su espíritu comunitario (cfr: 771/250:3).

En palabras de un joven estudiante indígena, que ponderaba animosamente el papel del cacique, vamos a

presentar esta canalización de movilizaciones que brinda poder al cacique.

“El cacique ha luchado para mejorar la condición de la región de Bocas del Toro. Ha empleado más de 40 estudiantes para estudiar como auxiliares (en los dispensarios) que ya actualmente están trabajando en las distintas regiones indígenas, y otros 12 que ha recomendado para hacer guardia nacional. Por él, algunos estudiantes en la provincia han conseguido becas que siga su rama... Por eso es que consideramos que aunque el cacique no sea una persona de intelectualidad, las personas que han estudiado tienen que dar a conocer al cacique cuáles son los proyectos que serían factibles para una mejora de la comunidad” (667/-207).

Es obvio, por consiguiente, que los jóvenes que tienen deseos de seguir adelante tienen que apoyar al cacique porque es por su medio por donde se canalizan las posibilidades de ascenso, sea utilizando las instituciones nacionales, o las de la iglesia.

1.1.3. El poder que da pretender la Comarca

En el transcurso de estas líneas se ha estado insinuando que hay una suposición, en los indígenas y los curas, de que apoyar al cacique es algo que tiene que ir indiscutiblemente en favor del mismo grupo indígena. Nuestra hipótesis es que la figura del cacique es bastante ambigua y que puede convertirse en la representación del bien del indígena, pero que hasta ahora no lo ha sido, pese a lo que se quiera. Una de las razones que ha permitido que la suposición se aceptara como algo indiscutible es el hecho de que el cacique pelea en realidad por la idea de una “comarca”. La idea de comarca es una tecla clave en el mundo indígena guaymí. Es capaz de aglutinar a los indígenas. De ahí que convenga analizarla un poco.

En igualdad de condiciones, un Representante del Gobierno, como es el indígena que reside en Canquintú, lleva todas las de perder frente al cacique-indígena

también y ambos elegidos por el pueblo mismo; en cuanto que el cacique se convierte en el portavoz de la idea de comarca y el Representante no lo puede hacer.

Los guaymíes hablan más de 'comarca' aunque, a nivel nacional se suele hablar de "reservas" indígenas, pues este no es un término feliz, por los connotados que le encuentran los indígenas. Oigamos el parecer de uno:

"Pero no estoy de acuerdo (en usar la palabra "reserva") por motivo de lo siguiente: uno al comprar alimentos, uno se "reserva" un poquito y poco lo come, y lo "reservado" se saca mañana, y es por eso, con este mismo contenido de la dicha palabra reserva, pueden suceder al indio más tarde, si rige otro gobierno... Se pueden comer luego lo del indio.

Por eso estoy de acuerdo con la "comarca" porque la comarca tiene sentido permanente dentro del cual no considera a una sola comunidad entera de la provincia de Bocas del Toro, trazándole la línea de los indios Bugutá, hasta la frontera de Costa Rica; ahí es donde podemos considerar con la comarca, pero con la reserva, no.

Porque si el indio pide la "reserva" eso también significa un solo pedazo de tierra, luego cuando viene la generación y vienen otros problemas, donde va a pedir otra reserva, más bien es la demarcación o comarca lo que debe de pedirse" (563.1/-206).

Prescindiendo del problema meramente terminológico, lo que sí queda claro en el relato presentado, es que a la tierra indígena se la considera como algo muy amenazado. Tienen los indios mucha noticia del avance del latino chiricano que está tomando cada vez más tierras en la zona de Bocas, y por otra parte han escuchado con gran temor el *slogan* revolucionario de que la "tierra es para quien la trabaja".

Sin embargo, el informante apunta a algo que no es superficial en la distinción entre "reserva" y "comarca". La reserva es un concepto territorial; la "comarca", en cambio, implica una organización política específica y autónoma, como en el caso de San Blas, el modelo de muchas de las actuaciones de los guaymíes. Ya el hecho de ser "reserva" constituye a esas tierras en inadjudica-

bles como lo podemos observar en el artículo 1o. de la Ley 20 del 30 de enero de 1957 para el caso de San Blas. Con todo, se persigue "que los indígenas tuvieran carta orgánica" (668/-187), es decir un modelo político independiente. Hacia esto tiende la lucha del pueblo que encabeza el cacique.

Para cualquiera que se haya internado en las zonas indígenas de Bocas le queda algo claro: hay mucha tierra buena. Lo que no hay son vías de comunicación para poder transportar el producto. De ahí que la productividad de los cultivos básicos es muy baja, como se mostrará más adelante; de ahí también que se utilice muy poco la tierra y que se la mire como algo amenazado.

Se ha manejado en la elaboración de este estudio la idea de que precisamente las reservas indígenas, más que de tierra, lo son de mano de obra disponible para los enclaves económicos. La consecuencia es lógica, la absorción de la mano de obra en grandes temporadas produce una utilización escasa de la tierra (a niveles de subsistencia), lo cual establece "bolsones" sin trabajar aún, y los bolsones producen anhelos, en unos -latinoschiricanos-; y ansias en otros -guaymíes bocatoreños- por el temor de verse arrebatados de lo que aún tienen.

De manera que, si el cacique se convierte en el portador de la lucha por la comarca, manipula uno de los elementos ideológicos con más poder de aglutinación en Bocas del Toro, dadas sus circunstancias reales y concretas, producidas en gran manera por la presencia de la CLC.

Más aún, la idea de "comarca" es de los poquísimos signos de identificación que aún poseen los guaymíes, carentes casi de todo rito o costumbre de sus antiguos. La lengua es quizás, con la idea de la comarca, el elemento de identificación étnica más utilizado. Rara es la persona que sabe de las "costumbres" antiguas. Con gran problema se obtuvo información sobre la manera de poner nombre a los niños, el *ogoe*, o las fiestas de la pubertad para los jovencitos llamada *ngroa*, o las velas de muerto *nguodeguede* (Cfr: 788/-185passim).

Estos ritos, en parte están desapareciendo, y en parte también son objetos de gran tabú, como me decía un informante:

“La religión Mamachí, los evangelistas, los políticos y los maestros han puesto fin a todo esto (rituales). Hasta el año de 1960, se hacía pero escondido. Pero cuando entró de lleno la educación y el asunto político eso se acabó” (788/-185).

Cuando el cacique utiliza como su bandera una idea como la de la comarca, que es de los pocos signos de identificación guaymí y que responde a una situación de presión económica, obtiene un gran poder y autoridad sobre los guaymíes en general, quienes a toda costa quieren lograr la demarcación final. La conquista de esa comarca parece que no puede conseguirse sino con el cacique, como es la tradición de los “sanblás” y de los guaymíes chiricanos. La lucha por la comarca plantea desde ya el complicadísimo problema entre étnia y nación. Más aún, saca a la luz el problema del imperialismo y las multinacionales. Todos los proyectos grandes de Panamá están situados en zonas indígenas.

1.1.4. El Movimiento Mamachí, otra fuente ideológica del poder.

Siempre en el plano ideológico y muy unido a la “comarca”, encontramos en la religión nativista “Mamachí” un gran apoyo -indirecto- al cacique. Lo indirecto del apoyo reside en que el meollo de la predicación de esta religión nativista consiste en salvaguardar una tierra separada de los latinos y los negros, sólo para los indios.

Se pudiera decir que la religión Mamachí surgió a raíz de una aparición en 1962 en Soloy, a Delia Bejarano, pero adquirió mucho impulso en la región de Bocas del Toro, sobretudo en Cusapín, Península Valiente, en donde Carlos Hooker se ha convertido en el jefe carismático más importante de la región. La religión que según el Sr. Hooker se llama *Religion of the Law of the Cross 4.*, tiene tres núcleos graves en su predicación:

nacimiento del espíritu, endogamia y 'reserva'.

Aunque son tres aspectos distintos, todos, sin embargo, guardan una misma línea: la discriminación de todo elemento latino. De hecho, se comentaba en Cusapín -sede del mayor foco Mamachí en Bocas-⁵, que al comenzar la religión, el señor Hooker ya no dejaba que los muchachos fuesen a la escuela; había prohibido que se usaran relojes, radios y objetos latinos para restablecer las costumbres indígenas (cfr; 779/151). Este tipo de prohibiciones al "contagio" latino es bastante frecuente en la región bocatoreña aún en zonas no-guaymíes⁶ y reflejan una misma reacción contra el mundo de afuera. La manera plástica como se introduce este mundo extraño es por un radio o por la escuela. La consecuencia de esta introducción se percibe en la pérdida cada vez mayor de ritos y ceremonial, de allí que también la religión Mamachí restablezca con tanto ahinco un ceremonial muy prolijo y hasta una lengua esotérica, como se verá más adelante.

En una entrevista con el señor Hooker, éste nos comunicó los tres mandamientos de su religión: el Espíritu debe nacer nuevamente y antes de que esto suceda vendrá Ulicró, su profeta. No hay que casarse con latinos; hay una tierra reservada sólo para los guaymíes, así como un cielo sólo también para guaymíes. Respecto a la primera de sus normas el señor Hooker decía:

"Va a venir un rey indio -que es el que mató a la serpiente de las siete ciudades- y va a volver al mundo para defender a los indios y también a los españoles, porque una vez ya los defendió de esa serpiente. Su nombre es Ulicró, fue discípulo del Señor y fue enviado, así como San Pablo, a predicar a las reservas indígenas. Ulicró vendrá muy poderoso y va a anunciar el nacimiento del Espíritu Santo" (792/149; 2b).

El tema del nacimiento del Espíritu, es una de las consideraciones que más se repiten, por ejemplo en las predicaciones de las celebraciones Mamachí.

"El espíritu santo vendrá en la tierra, en el día de la

tarde. Cristo tendrá que nacer en la tierra así. Cristo vendrá en la tierra, y nosotros los indígenas varones, hombres y mujeres, y yo también y todos ustedes, tenemos que estar listos para que el Padre nuestro nos encuentre listos para el nuevo paraíso” (778/115: 1b). 7

Aunque explícitamente el señor Hooker y el predicador Miller hablaban del nacimiento del Espíritu Santo, con todo, no queda nunca muy claro quién es el que va a nacer, como se veía en el texto anterior. Prescindiendo de los aspectos teológicos que surgirían de esta concepción de las cosas, nos interesa recalcar que la venida nueva del Espíritu al mundo tiene sus consecuencias para los guaymíes: el paraíso. Este paraíso, sin embargo, no es en el más allá, sino que se realizará en la tierra; por lo menos se originará aquí en este mundo:

“...Este paraíso es con el que nosotros podemos vivir, porque es un lugar rico y alegre. Nosotros vamos a estar como ricos en la tierra. Nosotros vamos a tener de todo en la tierra. Nosotros vamos a tener todas las cosas que hay en el mundo, pero esto sólo por algún tiempo. Pero el lugar que está haciendo Cristo para nosotros nunca pasará ni terminará” (788/115).

De aquí, pues, que el primer elemento de la religión Mamachí, la venida o el nacimiento del Espíritu, implique para sus seguidores, algo muy vital: poseer una tierra en abundancia. Esta concepción de las cosas es característica de las religiones milenaristas.

Ahora bien, nadie sabe -ni el mismo Hooker- dónde nacerá el Espíritu. Estábamos persuadidos que el profeta Hooker iba a contestar que él sí conocía el día y el lugar del nacimiento, sin embargo, de esto ‘todavía’ no sabía nada. De ahí la necesidad de esperar a Ulicró, que será un rey indígena que vendrá delante. Este es otro aspecto muy típico de los mesianismos. De hecho Ulicró instaurará una especie de reino en donde nacerá el Espíritu.

El segundo “mensaje” es que no debe haber mezcla racial. El señor Hooker ponía este ejemplo:

“Dios hizo las razas, y los animales sí los respetan. Las gallinas no se mezclan con los patos, ni tampoco las vacas con los caballos. Igualmente los indios no deben juntarse ni con los latinos, ni con los morenos. Hay que estar separados” (792/149:2b).

Esta separación con los latinos no implica necesariamente un conflicto. Según su comparación, los patos y las gallinas comen del mismo lugar y nunca se pelean; pero no se cruzan. De hecho, el señor Hooker se mostró sumamente afable con nosotros y nos recibió muy bien; nunca notamos que hiciese algún desprecio en las tres ocasiones que estuvimos con él. Aunque cierta desconfianza mutua sí yacía -latente- entre ambas partes...

El tercer mensaje es el que explícitamente más se vincula con el problema de la “reserva” indígena:

“El mundo de Europa es para los latinos, aquí es para los indios, y Bocas (la isla solamente) es para los negros” (792/149:2 B).

Hay un claro sentimiento de que deben de guardarse estas tierras únicamente para los guaymíes. Todos los demás, aún los negros o mezclados -muchos de los cuales viven en la región de Punta Valiente- deberían salirse. Este razonamiento tiene su fundamentación mítica en la configuración del cielo:

“También en el otro mundo hay cielos diferentes, para los hombres morenos, los españoles (latinos) y los indios. Los negros habitarán en Mercurio, los españoles en ‘Porre’ y los indios en la tierra” (ibdm).

Como se ve, la ideología que maneja la religión Mamachí es claramente nativista y de corte milenarista. Lo nativista reside en su afán de prescindir de lo ‘latino’ y en el énfasis en revalorizar al indio. El corte milenarista se manifiesta en la espera de un mundo social diferente mediante la intervención de la divinidad, y a corto plazo. Gran parte de su influjo lo obtiene de jugar con ideas reivindicativas de ansias guaymíes: una tierra paradisíaca y rica, asegurada por una endogamia estricta que crea

una separación táctica de los mundos distintos a lo indio. Pero gran parte de su influencia se consigue por la tesitura esotérica de la religión. Señalemos únicamente que tienen un lenguaje y una escritura propios que no las comprenden sino los iniciados. A esas realidades se añaden también las experiencias místicas obtenidas en los rituales frecuentes y prolongados, en donde se da un gran papel a la predicación y al canto, bailes ceremoniales, que junto con vestimentas especiales, generan un ambiente propicio a la histeria colectiva. De esto se podría hablar todavía más. Con todo, sólo nos interesa señalar el influjo ideológico que tiene la Mamachí en el apoyo de la reserva que es una de las fuentes del cacique.

El cacique, por tanto, encuentra un gran puntal al ideológico en la utilización de la idea de comarca y en la religión Mamachí. De hecho, ha habido varios encuentros del señor cacique con Carlos Hooker, todos muy positivos, según este último. Y dentro de las figuras que más influyen en el cacique en Changuinola y que hizo mucho para que Mónico Cruz quedase como cacique, hay un fidelísimo adicto a la religión Mamachí.

1.1.5. La función que desempeña la CLC

Hasta el momento, hemos ido haciendo el análisis de las fuentes de poder del cacique desde los guaymíes mismos, aunque hemos utilizado ya a la iglesia -en nuestro análisis- como brindadora de un gran poder. Toca ahora considerar el papel de la Chiriquí Land Company, en el poder que delega en el Cacique.

En las relaciones entre la CLC y los guaymíes, como se dijo anteriormente, ha habido una tradición de enganchadores nativos guaymíes, considerados siempre como explotadores. José Mónico Cruz se alzó precisamente contra esta imagen queriéndola romper. Sin embargo hay una serie de hechos que permiten sospechar una reproducción más sutil de la estructura tradicional de "enganchador", a pesar de la buena voluntad del cacique.

Según información recabada en Bisira (población cercana a Canquintú), el cacique estaría recibiendo de la CLC un dólar por cada indígena que engancha en la empresa. Este rumor lo escuchamos también en el mismo Canquintú, sobre todo porque había muchos indígenas (unos 400) en la población queriendo buscar trabajo en la CLC y sólo obtuvieron el "permiso" del cacique el reducido número de 50. Según nos enteramos después la compañía había dado una contra-orden. Únicamente recibiría 50 aunque había solicitado más (Cfr: 667/201).

Con estos rumores y por la suposición de que el cambio con Mónico Cruz no era estructural, investigamos si se le pagaba algo de dinero. Para decir verdad nunca -ni menos sus amigos- declararon que existía un pago para el cacique. En este sentido lo comparaban con los anteriores, quienes devengaban, según un informante, 350 dólares al mes por el oficio de enganchador. (Cfr: 467/197).

Lo que sí es muy cierto es que la empresa le ha dado al cacique una casa para él, en Finca 12, y dicen que otra en Almirante (cfr: 667/201). Quizás sea esto lo único que le da económicamente la CLC, con lo cual ha bajado sus "gastos" en esta manipulación de la población guaymí.

Quizás lo que hábilmente ha logrado la empresa -sin necesidad de desembolsar dinero- es contraponer la figura del cacique con la del sindicato, dándole ciertas prioridades al cacique con tal de que no luche a favor del sindicato.

La única "ganancia" del cacique se reduce al poder que le da la Empresa. Todo indio guaymí que quiere ir a trabajar a la CLC tiene que tener una carta-permiso que sólo la dan el cacique y sus jefes inmediatos* (en las poblaciones diversas).

La CLC no sólo ha reducido sus gastos sino que todavía, logra más ventajas. La ventaja es que el Cacique tiende a dar la carta-permiso a aquellos que "prometen" no adherirse al sindicato: ¡mayor fidelidad y eficacia a menor costo!.

Lo más curioso es que una gran mayoría de los guaymíes no le ve la malicia a esta carta-permisó. La razón es porque "así lo hacen los Sanblás" (modelo de organización y etnicidad, siempre) y porque así hay más "orden": "Sólo vienen los más necesitados, y no vienen en balde". Estas venidas en "valde" ciertamente son muy costosas porque a veces tienen que caminar quizás más de dos días, tomar la lancha y después de unas 8 horas y con el gasto de unos 10 dólares llegan a Almirante. Luego toman el tren y llegan a Changuinola, donde quizás ya no hay trabajo. Con el permiso del cacique, en teoría, el obrero va asegurado. Con todo, hay muchas quejas a este respecto:

"la compañía al cacique le da casa y le da todo. Le han prometido ayudarlo y cualquier actividad que cacique tenga, ellos (CLC) cooperan con cacique... El permiso dice que trabajador venga seguro; pero mentira, están lo mismo, aguantando hambre y jugando política sucia con él todavía. Si la empresa quiere un acuerdo con cacique, pues que mande dinero para el "pase" y la casa, porque el contrato tiene que tener todo, según Código de Trabajo; pero no es así" (467/-245).

Con todo, el cacique, crece en su poder al ser él quien tiene que ver con todas las "salidas" de los guaymíes del Cricamola al mundo exterior. De ahí que Cancintú parece ciertamente una ciudad-frontera, en donde se conceden "visas" tanto para salir como para entrar. La oficina del cacique y la del jefe inmediato se ven llenas de bote en bote, pretendiendo obtener el "visto bueno".

La Chiriquí Land Company reconoce la figura del cacique y al reconocerla le da un lugar: el del enganchador de siempre. Sólo que en la actualidad no desembolsa dinero, sino su reconocimiento, y eso le basta. El cacique -quien no parece un hombre aprovechado, sino ingenuo, tal vez- por su parte le asegura operarios "fieles" que no quieren mezclarse en la política sindical.

1.1.6. También el gobierno da su poder.

La otra fuente de poder del cacique se encuentra en la vinculación "directa" con el gobierno. Es algo común oír del señor cacique que se va a entrevistar con Torrijos. El general ha asistido a reuniones indígenas donde brinda su apoyo a los caciques. De hecho llegó al congreso de Canquintú. En las entrevistas con Torrijos los caciques reciben el espaldarazo, el apoyo y la aprobación. Los representantes de corregimientos también lo reciben. El problema se desata en las comunidades, que son las que padecen las divisiones como consecuencia de tener dos canales de transmisión de poder.

El poder que recibe el cacique de parte del gobierno no es únicamente de palabra y en cosas intrascendentes. De hecho se traspasan los canales institucionales estatales, quizás por lograr más eficacia. Es el caso, por ejemplo, del nombramiento de nuevos guardias nacionales. Lo ordinario sería utilizar los jefes de los destacamentos existentes en los diversos lugares. Por lo menos así lo perciben los afectados. Sin embargo, el gobierno solicita al cacique que sea él quien reclute candidatos a guardias nacionales. Lo mismo sucede también con los dispensaristas que no son nombrados por los encargados de salud, sino por el cacique y sus jefes inmediatos; no se diga nada de los maestros voluntarios...

Una explicación obvia sería que el cacique -por ser indio- conoce bien a su gente y sabe quién lo puede hacer mejor. El problema surge al pensar por qué razón eso no lo puede hacer el representante del corregimiento en cuestión, indio también...!

El gobierno reconoce al cacique y al hacerlo le da poder interno y externo, creando conflictos con los representantes de corregimientos y los subalternos suyos. Hay, sin duda, una gran ambigüedad en la política nacional respecto a las tribus indígenas. Ambigüedad que es clara en una cosa: En las áreas indígenas se están situando los llamados proyectos multinacionales. Aquí el ejemplo es la CLC; en San Blas, proyectos de turismo; en Chiriquí, la mina de cobre, etc.

Dentro de la organización del cacique, él está en la cúspide de la pirámide, pero tiene subalternos que son

los jefes inmediatos en cada localidad. Así mismo en cada finca de la CLC existe un jefe inmediato y un representante de los jefes inmediatos cuya función consiste en la acción de ofrecer carta-permisos a los guaymíes de su comunidad para ir a la CLC. Los candidatos a trabajadores se presentan primero con el representante ante la empresa, quien canaliza sus peticiones directamente con la CLC. Todos los jefes tienen una "credencial" firmada por el cacique que los identifica como tales.

El cacique tiene siempre un secretario quien lo acompaña a todas partes. El cacique suele viajar continuamente de Canquintú a Changuinola y algunas veces a Panamá a resolver problemas con el gobierno. También asiste a los congresos, junto con otros representantes suyos.

En el ejercicio del poder el cacique genera siempre una buena imagen frente a los guaymíes en cuanto puede alegar que no recibe dinero ni de la empresa ni del gobierno. En esto se diferencia del representante del corregimiento que tiene sueldo y algunas prestaciones especiales, por ejemplo, el gobierno les da un motor de 40 caballos a los representantes de corregimiento que están a la orilla de la Laguna de Chiriquí. Esto, por contraposición, da una buena imagen del cacique, frente al indio.

En este proceso de adquisición de poder, el cacique se ha conquistado a un grupo de jóvenes indígenas en su mayoría provenientes de la escuela de Fe y Alegría, quienes se están lanzando a trabajar en las comunidades en programas de ayuda a la comunidad y algo de concientización étnica. Los temas centrales de este tipo de trabajo radican en las palabras "unión" y "cacique". Pudimos acompañar a uno de estos muchachos a zonas indígenas. Se transcribe literalmente una parte de una charla que dió:

"La unión se necesita actualmente porque realmente el indio está esclavizado en todo sentido... Me preguntan por qué razones el indio no puede ser capataz y mandador como los otros. La única forma de que nosotros no sigamos dependiendo de intereses ajenos es

que desde ahora busquemos la unión, ya que el trabajo está iniciado por los estudiantes, el cacique, los estudiantes universitarios y entre ustedes en esta comunidad. Así que lo más práctico que debemos hacer es chocarnos la mano con el cacique, con los estudiantes colegiales que están actualmente afuera, con los obreros y con la comunidad del lado de Changuinola. Luego busquemos a los indios universitarios que son indígenas también y así podemos formar una masa sólida que se puede enfrentar a los problemas que ocurren a cada comunidad.

Por ejemplo, se puede ver que el General Torrijos, cuando ocupó su poder todos saben el nombre de él, y por qué nosotros indios no podemos considerar nuestro cacique como autoridad máxima en la religión indígena?.

Si nosotros no respetamos a nuestro cacique, ningún otro tipo nos va a respetar, porque nosotros no nos respetamos unos a otros...(6777/-221).

De tal modo que al vincularse este grupo de jóvenes indígenas estudiantes en la región de Bocas al cacique, éste ha aumentado en su poder y en su propaganda. Las palabras claves, como señalaba anteriormente, son "unidad en el cacique". De este modo se convence aún a los más reacios. He aquí las palabras del concejal del corregimiento de la comunidad de Valle Riscó:

"Ahora las cosas están cambiando, porque yo estoy viendo de los estudiantes y de los obreros, de los estudiantes universitarios que quieren hacer un sólo camino en el cual están hablando de la unificación. ¿Por qué nosotros no podemos negar si estos compañeros quieren unimos? (ibdm).

Se experimenta ciertamente un impulso general de apoyo al cacique a la causa que éste parece abanderar; hay un crecimiento notable de su figura. De ser una lucha individual por el poder, a nivel únicamente de Canquintú, se ha convertido en una lucha de los guaymíes de Bocas. Esta universalización se debe precisamente a los factores externos que comunican poder y que generalizan el problema, como son la iglesia católica, la empresa y el gobierno. En este sentido las otras etnias han

jugado el mismo papel a través de los congresos. Curiosamente estas fuentes de poder externo, han reivindicado la imagen negativa que tenía el cacique: la de un enganchador asalariado por la empresa. A través de la orientación de la iglesia, por Fe y Alegría o por sus proyectos elaborados en Canquintú, se ha remodelado la imagen tornándola positiva. No se diga nada, en este aspecto, de los congresos y movimientos indígenas nacionales...

1.2. Lo determinante en última instancia

Hasta este momento se ha tratado el problema del cacique y sus fuentes de poder, considerando el poder como una dinámica propia e independiente en algún sentido; no se ha hecho ninguna relación al habitat ni a las relaciones puramente económicas que ciertamente determinan, en este caso concreto, la figura del cacique.

En el área visitada en Bocas -Región bribbí, teribe, Cusapín, Canquintú, Valle de Riscó y Changuinola- nos encontramos con elementos coincidentes que podrían crear situaciones similares. Tal es, por ejemplo, la presencia de un tipo de tierra de buena calidad. Se ha señalado que en general el área de la bananera en Changuinola es, junto con alguna zona del Darién, lo mejor de Panamá. La tierra de los indígenas, sin ser ni mucho menos de la calidad de las de la empresa -si no, ya la tuviera ésta- goza de alguna similitud.

Presentaremos a continuación el cuadro de producción agrícola de una familia tipo en Cusapín, Punta Valiente, que no difiere mucho de la productividad encontrada en Teribe, en la región bribbí o en Valle de Riscó. Lo cual indica que en este rubro hay mucha semejanza.

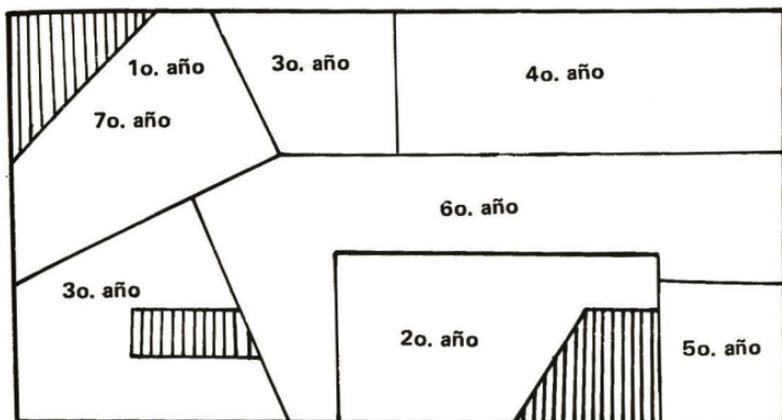
CUADRO No. 1 PRODUCTIVIDAD AGRICOLA

PRODUCTO	HECTAREAS	PRODUCCION
Ñame	1/2 ha.	1,000 lbs.
Ñampí	1/2 ha.	600 lbs
Otoe	1/4 ha.	300 lbs.
Yuca	1/2 ha.	1,000 lbs.
Plátano	100 matas	3 cab/ semana
Primitivo	500 matas	6 cab/ semana
Guineo	500 matas	6 cab/ semana
Café	150 matas	20 lbs/ cada 2 meses

Nota: 1 cabeza (cab) equivale más o menos a 40-60 quintales.

Fuente: Archivo personal: (241/173).

CUADRO No. 2. UTILIZACION DE LA TIERRA



Como se ve, el informante vuelve a utilizar el mismo terreno después de 7 años.

La zonas sombreadas muestran cultivos permanentes.

En este caso es el plátano.

Fuente: Ap (241/183)

COMERCIALIZACION DE PRODUCTO Y/O MANO DE OBRA				
1	2	3	4	5
Bribri	subsistencia	cacao/madera	P. Limón	ninguna
Teribe	subsistencia	cacao/madera	Changuinola	ninguna
Punta Valiente	subsistencia	algo de Carey	Almirante	total
Cricamola	subsistencia	ninguna		total
Valle Riscó	subsistencia	algo de ganado	Almirante	parcial

Clave:
 1. Región
 2. Sistema Económico
 3. Comercio Producto
 4. Mercadeo
 5. Proletarización (CLC)

Cuadro No. 3

No parece que en la región de Bocas haya problemas con la productividad de la tierra, ni tampoco con el tamaño de los "trabajaderos". Los guaymíes suelen cultivar, dependiendo del tamaño de la "unidad doméstica", unas 3 has., pero siempre poseen en descanso más del doble de lo cultivado (cfr: 241/45). Una prueba muy contundente de esto es la utilización de la tierra y de los años que la dejan reposar. (cfr también: 421/64).

En donde se establece la diferencia radical entre una zona o la otra es en la accesibilidad de las tierras, en los medios de comunicación, que facilitan o dificultan la comercialización de los productos. Siempre los indígenas en Bocas cultivan en un sistema que les sirve para la subsistencia. Esto lo encontramos en los bribri, teribe y guaymíes. Con todo, ya que están insertos en el mundo capitalista de los enclaves económicos, cada vez más requieren del dinero como medio de obtención de elementos como sal, azúcar, harina, leche, baterías, etc., por lo que deben conseguir el dinero a la fuerza. Esto no sólo por el proceso de inflación económica por el cual requieren más el manejo de más dinero en efectivo, sino por la introyección acelerada de patrones y hábitos de consumo capitalista, que los hace vestirse, por ejemplo, no con ropas más baratas y más adaptadas al ambiente caliente húmedo de la región, sino con telas de

poliester que no sólo son muy caras, sino desadaptadas al clima tropical que rige.

Un elemento bien importante en la situación económico-social de la provincia es el acceso -terrestre, fluvial o marítimo- a las diversas zonas. Tanto así que depende de la comunicación el hecho de que estas regiones comercialicen su producción agrícola o su mano de obra. Así por ejemplo, (ver cuadro No. 3) es importante notar que tanto los bribbrís, como los teribes, están rodeados por las fincas de la empresa, mientras que los de Punta Valiente y Cricamola tienen acceso a la CLC únicamente por largas y costosas travesías en el mar, lo cual hace muy difícil que estos últimos comercialicen sus productos agrícolas. Más bien tienden a vender su mano de obra. En Punta Valiente solo amerita comercializar el carey cuya concha es en extremo valiosa (60 dólares la libra). El caso de Valle de Riscó, que está a 4 horas a pie de la empresa, es también significativo, porque pueden comercializar con ganado (carne) con la misma empresa y esto les da alguna libertad en la venta de su mano de obra.

Esta accesibilidad como elemento crítico en la economía bocatoreña repercute pues, en la fuente de obtención de dinero y también en la reinversión que se hace de éste. Así, por ejemplo, en las zonas del Teribe y Bribrí las "ganancias" se orientan a la compra de motosierras, que facilitan la explotación de los bosques circundantes. En Punta Valiente se invierte en motores fuera de borda y en la compra de redes para pescar el carey (una red lleva más de 5 lbs. de lazo de nylon, que cuesta 20 dólares la libra) (cfr: 226/181), mientras en Valle de Riscó se aumentan las cabezas de ganado.

Este hecho de "accesibilidad" y de aprovechamiento de tierra condiciona no sólo la organización social en sistema de linajes, sino, -lo que es más importante para nuestro enfoque- el poder real del cacique⁸. La situación que tienen los guaymíes es ésta: tienen que vender su mano de obra; no pueden perder sus tierras porque su proletarianización -como se verá luego- es solo temporal; por otra parte, experimentan temor de perder esas tie-

rras codiciadas por los latinos de Chiriquí. Todo esto hace surgir al cacique con la figura de una especie de "enganchador" de la mano de obra y como paladín de la causa de la "reserva".

De aquí que, en igualdad de circunstancias, el cacique guaymí tiene mucho más poder que el "rey" de los teribes. No creemos que el hecho de una población mayor, en el caso guaymí, comparada con los teribes, tenga mucho que ver. Son las circunstancias ecológicas, las que condicionan si es mejor vender un producto o la mano de obra. Es allí donde surge la necesidad de alguien que haga de cabeza. Es interesante comprobar que los guaymíes chiricanos también tienen un cacique, pero su función es escasa y su poder casi nulo. La explicación de esto no debe buscarse nuevamente en razones ideológicas, sino debe apuntar al fenómeno del control de medios de producción. En el caso del cacique de Bocas, éste controla la venta de mano de obra. Si el cacique de Chiriquí jugase un papel de intermediario o enganchador para las fincas de Boquete o la Bananera de Puerto Armuelles, el caso podría repetirse y asemejarse al de Bocas.

El sistema de organización social teribe y guaymí se fundamenta en linajes que poseen en común una extensión de terreno. Por lo rotativo del uso de las tierras, el sistema de cultivo aboca más que a la concentración de los poblados, a un aislamiento paulatino.

La escuela y la iglesia han ayudado a frenar este aislamiento de unos linajes de otros, como lo ha demostrado la iglesia evangelista del teribe que formó las poblaciones de Cieykin y Cieyic en los últimos años de la década de los 30⁹. Parece, con todo, que siempre teribes y guaymíes han tenido un cacique o líder que ha podido afrontar los problemas en los que se ponía en riesgos a la población total. Así, por ejemplo, dentro de los teribes el "rey" es ciertamente una figura tradicional. Según me decía un informante:

"Este rey está aquí desde 1960. El era hijo de un rey que había. En ese tiempo la gente vivía en Palenque.

Como murió el padre, el pueblo lo llamó y quedó como rey. No fue nombrado, sino lo llamaban porque era hijo de rey. Al papá de él sí lo habían nombrado el pueblo. Quedó, -pues, como rey Lázaro Santana. El tenía su gabinete que le ayudaba". (667/-7)

Aquí se habla casi de una "monarquía" hereditaria. Se nombra al sucesor porque era el hijo. Esto, con todo, no eximió la conquista del puesto de luchas intestinas y familiares.

"Después empezó la lucha. El tiene varios hermanos y se disputaban quién era el que quedaba rey. Después una parte de los habitantes eligió a Luis Santana que vive en Palenque. Durante este tiempo que llegaron a pelearse, fue como en 1962 ó 1963. Se fueron a las autoridades de afuera y no le dieron respaldo a Luis Santana, porque según los mayores dijeron -que Lázaro tenía más derecho, porque era hijo legítimo. Ellos fueron afuera y hablaron con el corregidor, entonces vino Reina Torres y quedó confirmado que él (Lázaro) era el rey aunque el pueblo no lo eligió". (ibd)

El pleito por el poder queda subsanado por la ratificación de uno de los candidatos hecha por Reina Torres que actuaría como encargada de asuntos indígenas. No bastaba el poder otorgado por el pueblo mismo -poder que no quedaba claro si se daba o no- sino que se necesitaba la vinculación con la fuente de poder gubernamental. En el caso de Lázaro Santana, después de un corto tiempo de "reinado", comenzaron pequeños problemas entre familias (linajes) que Lázaro Santana terminó con el encarcelamiento de uno de los contrincantes. La familia del encarcelado se molestó y llevó el problema hasta Bocas.

"...se fueron a Bocas a poner la queja allá. Entonces allá les dijeron que ellos (los indios) no podían poner ninguna pena. Regresaron para atrás, sin poder del rey ni nada" (ibd)

"hasta allí quedó el reinado"

"pasaron los años, hasta 1969, cuando hubo la creciente. Entonces otra vez empezó Gilberto Aguilar

un movimiento diciendo que había muchos damnificados; que se necesitaba ayuda del gobierno; que debía haber un jefe para que hablara con las autoridades. Y así fue como volvieron a levantar otra vez al rey. Allí se formó otro gabinete de ocho. Un secretario, un traductor, otros, los vocales, los fiscales, etc. Después de eso el rey siguió con el poder" (ibid)

A raíz de un problema de conflicto, el gobierno depone al rey, y se quedan sin rey alguno, hasta que viene una creciente. Hay muchos que están sin ayuda, padecen necesidad y ven conveniencia de postular al rey nuevamente. "Después de eso, el rey siguió con el poder" concluye el informante. Lo que aquí se está apuntando, por consiguiente, es que el rey o cacique solo tiene ingerencia cuando de hecho representa a la serie de linajes diseminados, en algo que atañe la vida de todos.

El rey de los teribes ha sufrido esos golpes de estado en muchas ocasiones. No es que los teribeños sean menos sumisos y ordenados que los guaymíes. Simplemente el rey no llena ninguna función económica, en cuanto que la accesibilidad -fluvial- que tiene la región teribe no exige de un "enganchador" de su mano de obra, ni ha necesitado hasta ahora de ningún "intermediario económico" ya que este papel lo hacen los comerciantes en Torres -puerto fluvial de Changuinola-.

La única posibilidad de poder del rey teribe consistiría en -haber dominado el papel de intermediario o atajador del producto de su zona; como esto no es necesario, el rey no tiene poder **10**.

Más aún, el cacique Guaymí tiene ingerencia en la región teribe en cuanto portavoz de la idea de la comarca indígena. Los teribes han comprendido muy bien, que de cara a la nación, ni siquiera son tomados en cuenta como grupo étnico diferente. Por tanto, olvidando los etnocentrismos característicos a toda etnia, hacen fuerza común con los guaymíes en la consecución de la "comarca" y brindan su apoyo numérico como fuerza o fuente de poder para el cacique guaymí. El caso de los bribbrís puede corroborar esta tesis al ver qué postura tomarán después de estos primeros encuentros con los guaymíes. Los bribbrís han hecho gran parte de su vida

de cara a Limón, Costa Rica, pues ha sido su única vía de acceso. Sin embargo, la garantía de una "reserva" de tierra solo la conseguirán aliándose con los guaymíes de Bocas, panameñizándose de esta manera. Es obvio, Costa Rica no les garantizará las tierras del otro lado del río Sixaola y del Yorkín puesto que son panameñas... ¹¹

Hemos presentado en este capítulo las fuentes de poder del cacique guaymí. Hemos visto cómo de ser una lucha en una pequeña comunidad, dadas las fuentes externas de poder, iglesia, empresa, gobierno, se ha convertido en la lucha a nivel regional que implica también a otras etnias. Con todo, hemos ahondado en la raíz del poder que radica en la manipulación o no del comercio del producto o de la mano de obra. Donde por razones concretas el cacique ha dominado a cualquiera de estos rubros, tiene poder y un poder que crece. Ahora bien, es un poder ambiguo porque además de estar siendo manipulado por los intereses de la empresa, se da en un contexto de facciones políticas, de intereses, que se entrecruzan. De ahí que su análisis, en extremo complejo, se hace necesario.

Ahora bien, gran parte del poder real que tiene el cacique radica en una población numerosa que está siendo concientizada en una dirección. Esto podría ser signo de buen augurio. El cacique tiene sus fuentes de poder en un pueblo que quiere también defenderse.

Se ha depurado la imagen del cacique y puede convertirse de algo meramente ambiguo en una bandera de lucha por el poder político que reivindique al indígena bocatoreño.

2. CONTEXTO DE FACCIÓNES POLITICAS

2.1 *Facciones internas*

Ai terminar el capítulo anterior podría quedar la idea falsa de que el creciente poder del cacique, aunque ambiguo, no estaba dividido ni suponía fuerzas contrarias. En esta parte nos ocuparemos precisamente de ese contexto de facciones internas y externas en que se mueve el poder del cacique en Bocas del Toro.

2.1.1. *Divisiones étnicas*

El primer tipo de facciones obviamente queda situado al nivel de diversidad de grupos étnicos. En el transcurso de este trabajo se ha hablado de la existencia de grupos bribbís, teribes y guaymíes. No hay que olvidar un reducido -pero significativo- número de kunas y la presencia del "moreno".

El problema indio-latino tiene también su importancia en esta región, en cuanto que se experimentan los indios más explotados por el hecho mismo de ser indios. La percepción de esta problemática por el lado indígena, es evidente.

“ Un ejemplo claro es la CLC; allí es donde se nota que ciertos individuos que son capacitados, como los gringos, latinos, negros...se creen más que los pobres. Y en el empleo puede verse también: que los gringos trabajan en la oficina general, y los latinos son los mandadores, los negros son los capataces, y el indio son los trabajadores”. (667/221)

Se nota que hay una correspondencia entre ser indio o latino (con su jerarquía también de gringo, latino -propiamente- y moreno) y el tipo de trabajo que desempeñan, si bien no es cierto que los indios no sean también capataces, aunque numéricamente el dato es irrelevante, según percibimos y nos informaron. Sobre el origen de estas diferencias, hay una leyenda de carácter jocoso en donde se percibe que aunque económicamente el negro

pueda estar mejor, en relación a la CLC, para los indios, con todo, es inferior. Oigamos al informante guaymí.

“ Voy a decirle un chiste que dicen los guaymíes. Da risa, pero a la vez es algo que sucedió, refiriéndose a los colores, del blanco, nuestro color, y negro. Dios hizo a muchas gentes en la mañana, después Dios ordeño que de mañanita se bañasen en ese charco. Nadie quería ir, dice, porque tenían frío. Se le ocurrió primero al gringo de tirarse en el agua. El se metió en el agua y salió blanquito. -Ahora se tiró el latino y salió medio blanco. Después se tiró el indio y salió ni muy blanco ni muy negro; al último se tiró el moreno. Como se tiró de último quedó así mismo. Por eso hay tanta clase de colores; Dios lo dejó así”. (788/-185)

Como en todo pensamiento mítico, las situaciones vienen dadas desde el origen; Dios las dejó así. Sin embargo se nota una acción que también dependió del hombre mismo. Lo que es curioso en la leyenda es cómo la situación de los más limpios, condiciona la suerte de los últimos. El agua del “gringo” estaba limpia. El agua paulatinamente se va ensuciando, empeorando así la situación de los demás. En la escala de colores encontramos también la escala de la situación social (aunque el negro parece estar sobre el indio).

Aunque Dios dejó la situación así, son los hombres mismos los que aprovechándose -el gringo se tiró primero- la empeoran para los demás grupos étnicos.

El problema del indio-noindio no debe minusvalorarse en cuanto que esta diferencia es lo primero que resta poder al indio y por ende al cacique. Con todo, a éste problema debe añadirse el problema “intertribal”. Hay 4 grupos étnicos diferentes en la zona. Se diferencian por los rasgos físicos y también por la lengua. Cualquier indígena es capaz de señalar con el dedo y diferenciar quién es un guaymí y quién kuna. El problema se complica más al diferenciar al guaymí del teribe, pero ellos lo hacen. Se notan las diferencias a pesar de los proliferrantes matrimonios de guaymíes y teribes, y bribbrís y teribes. El grupo teribe por su posición geográfica sirve

como de colchón para los otros dos grupos. Numéricamente, sobre un mapa, la población se va esparciendo como en un embudo partiendo del grupo bribbí al guaymí. Los bribbís son unos pocos; de hecho del lado de Panamá hay unas 40 casas situadas a la vera del río Yorkín. Los teribes ya son más numerosos, llegan a unas 121 casas en la orilla del río Teribe y algunas pocas más situadas en un pequeño altiplano (Sansan). El grupo guaymí es mucho más grande, sin duda, y tiene varios núcleos de poblamientos, como sería un Cusapín, un Cayo Paloma (Punta Valiente) o un Canquintú en el Cricamola y el nuevo poblado de Valle de Riscó. Respecto a las tierras el embudo se invierte en la zona teribe-bribbí, donde hay más tierra que en la de los guaymíes. ¹²

Dentro de las relaciones intertribales, los diversos grupos tienen sus "etnocentrismos" fundados en historias pasadas. Por ejemplo, los teribes se autofaman como sumamente guerreros y valerosos. Por esta razón, contaba un informante que los "talamancas" (así llaman también a los bribbís) tienen cólera contra los teribes y todavía les preparan hechizos. En efecto, ya habíamos oído cómo uno de los informantes se había ido a Costa Rica, y la razón que dieron era que lo habían embrujado. Al principio creímos que era que lo habían hechizado por aquí y que allá había brujos especializados en quitar esos encantos, pero en seguida nos percatamos de que una mujer se lo había llevado 'embrujado'. El hechizo ataca cuando un teribeño va a traer mujer talamanca. El encanto consiste en no dejar que el teribeño vuelva a sus tierras. (Cfr:173/19). Siguiendo la interpretación del embudo, por la región bribbí hay más oportunidades de medrar... La interpretación de los teribeños, con todo, es que los talamancas roban hombres, para quitarles su fuerza como venganza.

Con respecto a las relaciones con los guaymíes, los teribes los aceptan, son amables con ellos, pero les tienen algo de desconfianza. Como los guaymíes entre sí se llaman "paisanos", los teribeños al hablar de los guaymíes los llaman así mismo. Dentro de la zona del Te-

ribe se encuentran muchas uniones entre ambos grupos, aunque no parece que eso es bien visto por los ancianos. En una entrevista con uno de los más viejos de Cieykin se decía:

“ Tlabga (héroe culturizador) también dijo: Usted va a casarse con una mujer aunque es fea, si sabe trabajar, y con esa va a estar toda la vida. En ese tiempo no se juntan las mujeres con ningún hombre de esos “valientes”; gente antigua no casa con Cricamola; pero hoy no, todo revuelto, por eso es que los teribes ya están acabando” (173/100).

En esa leyenda es curioso que todavía hablan de los “Valientes”, que es un término muy antiguo para denominar a los guaymíes. Como también se dice “los de Cricamola”. Ahí aparece cómo no son bien vistas esas relaciones matrimoniales. Obviamente las luchas por el poder interno en la comunidad encuentran en los móviles etnocéntricos una fuente de animadversión ante el ‘extranjero’ que adquiere poder. Esto se nota bien en este relato de un guaymí que desde hace muchos años vive entre teribes:

“ Al principio cuando yo vine, había un rey Francisco Santana. El me llamó y me estuvo preguntando que cómo iba yo a vivir aquí, que cómo y todo. Yo le dije que sí podría siempre y cuando estuviera de acuerdo con las normas de la gente: vivir bien, no andar pleiteando, ni maldades, etc. Ese rey vivía en Palenque. Gracias a Dios yo me he portado bien; lo mejor posible. No faltan algunos que digan que yo no soy de aquí, que van a sacar a los guaymíes de aquí. Yo se que para sacarme de aquí tienen que tener muchas pruebas de las maldades que yo hago, y eso no me lo dicen en mi cara. Ahora mismo tengo dos años de ser regidor (cargo indígena); cuando yo castigo a alguien dicen que castigo a los teribeños porque yo no soy teribeño; pero no les hago caso” (159/-33: lb)

Los problemas o las facciones entre los diversos étnicos no quedarán únicamente a nivel de leyes de exogamia o endogamia -que podrían reflejar defensa de la tie-

rra, por ejemplo-sino que se muestran más relevantes de cara a la empresa, en la búsqueda de trabajo. En este sentido los grupos más implicados son los -guaymíes y kunas. La población teribe no va significativamente a la bananera como se ha señalado.

La empresa ha sabido manejar hábilmente la diferencia étnica entre kunas y guaymíes como mecanismo de mantener desunida la fuerza de trabajo. Mecanismo que le venía ya automáticamente dado, por la diferencia de la lengua y por el marcado etnocentrismo kuna. Es algo que pertenece al dominio común considerar cómo los kunas, en Changuinola se sienten 'mucho más' que los otros indios. Esto lo aprovecha la bananera para sus propios fines y es un problema todavía no resuelto para los gestores del movimiento indígena en Bocas del Toro. Y no es fácil de resolver dado el grado de sobrestimación de los kunas. He aquí el comentario de un guaymí al respecto:

“ Ellos (kunas) se consideran más avanzados y no quieren unir con nosotros. Ellos tienen todo lo que necesita y no les importa eso. Según yo he conversado con ellos, dicen que ellos ya tienen sus organizaciones indígenas no debe participar con nadie de ellas. En “Comité Victoriano Lorenzo”, había uno, pero lo retiraron. Allí puede analizar que ellos no quieren saber con nuestra organización, no quieren agrupar con nosotros”. (563/-188)

La bananera aprovecha a ese núcleo organizado kuna (dicen que son unos 800) para dividir al indígena en cuanto que a cada etnia la trata por separado y con condiciones especiales que, si bien pueden ser superficiales o folklóricas, repercuten en quebrar la unidad de la lucha.

2.1.2. La división de los mismos guaymíes

Todo lo dicho hasta aquí marcaría el contexto de diferencias étnicas, de fuerzas dispares en Bocas. Tocaremos ahora las facciones encontradas dentro del mismo grupo guaymí. Hay un sinnúmero de organizaciones y

asociaciones previas y coetáneas a la figura del cacique que le restan poder y vuelven más compleja la lucha del indio, tal vez, en esa maraña de conflictos políticos.

Según contaba un gran amigo e informante, todo el movimiento indígena tendría su origen allá por el año de 1950 y tiene su sede en la provincia de Chiriquí. Oigamos sus palabras:

“ La primera organización es la que organizó Toribio Venado Rey con la que comenzó la comarca en 1950. El es de Chiriquí, él trabaja en la zona del canal en Panamá. Esa se llamó Santoribura. Tenía organizados toda la provincia y vino la política en 1960. Cuando política de Roberto Chiari, el grupo indígena un poco estudiado se dividieron; metieron políticos para dividir al indígena. Esos grupos se formó la Asociación Indígena Provincial. AIP. Entonces por los políticos se quebró la Santoribura..

Su idea (Santoribura) era poner límites a las comarcas indígenas y que los indígenas tuviera ‘carta orgánica’. Ese tiempo latino metían lugares indígenas a explotar y abusar. Cuando ese tiempo vino los políticos y quebró movimiento.

Después de eso hubo un largo tiempo que nadie moviliza. Después se organizó de nuevo Santoribura en 1961. Allí se desapareció la AIP que era sólo para joder a los indígenas.

En 1962, el indígena se jugaba la balsería y chichería. Allí se mataban y se morían. El gobierno tenía un comisario y alcalde y ellos cobraban y se ganaba dinero porque ganaba el gobierno. En ese tiempo ya que el indio estaba perdido, moría buco de indígena; cuando el río está crecido moría.

Entonces en Boca Manso, una señora Delia Bejarano, se organizó y dijo que el indígena tenía que juntarse y orar a Dios. Allí todo el indígena se paró totalmente y ya no jugó más. En ese tiempo el indígena se reunía casi 5,000 y estuvo hasta 1965. Religión evangelista entró a decir que eso era del diablo y entre los indígenas no puede llegar Dios más. Dios no podía hablar con los indígenas. Entonces cogió (el protestantismo) un grupo de indígenas y conquistó Cricamola. Eso ocurría.

En 1965 indígena estaba dejando Mamachí, en todos lados. Después de eso los indígenas de Bocas se organizó cooperativa Gironday. Eso lo organizamos, yo fuí uno de los fundadores...La cooperativa llegó hasta 270 socios. Un total duró 2 años. Gironday quiere decir la "Unidad".

Después de Gironday entonces organizaron un comité, ya que la cooperativa fue abajo. La gente desanimado,...Después de eso me mandaron a la comunidad de las Tablas. Cuando llegué allá, los indígenas todas las noches un desorden. 'Vamos a unirnos', dije yo. Entonces organizamos un comité para ayudar que indígena no chupara. Mandamos llamar cacique y él me dió autorización de que ayudara. El nombre de ese comité es "Victoriano Lorenzo". Este comité comenzó a funcionar...nosotros íbamos creando un fondo de 25 centavos, cuota todos los meses para ayudar al cacique, sus necesidades y cualquier comisiones que saliera algún lado. Pusimos Victoriano Lorenzo, en el fin de que iba a actuar en forma revolucionario. Victoriano Lorenzo es un indígena que fue general de la guerra de mil días en 1900. Por eso, pusimos. Todo iba bien.

Hubo un congreso regional en Cricamola. Dice que cacique organizaron una organización Comarca Guaymí. Justino fué presidente de esa organización. Cuando cacique me comunicó dijo que comité (Victoriano Lorenzo) siguiera trabajando. Cuando vino Justino, dijo que comité estaba eliminando... A mí me cambiaron y yo organicé otro en lugar de campesinos y se llama lo mismo.

Antes de eso hubo un Congreso Nacional en Canquintú. Allí se formó otra organización Urracá. Ellos querían -tenían estatutos- un descuento de 1 balboa a los indígenas. Ahí cacique retiró para atrás; no le gustó. A Urracá lo formó grupos indígenas pero políticos. Justino también participó como vocal y estaba acuerdo y conciente. Cuando vió que cacique tiró para atrás, él hizo del lado del cacique -el tipo es político- Se hizo el problemón.

Pero después el cacique tuvo una reunión con trabajadores indígenas: que todos aportaran 1 balboa para ayudar en su comunidad. Todos de acuerdo, pero resulta que los de Chiriquí tenían su organización. Su

comité se llamó "Voz del Guaymí". Este grupo quería trabajar forma unida con el grupo de acá, pero Justino dijo que no. Viendo eso el de Chiriquí se puso bravo y dijo que no descontara nada de dólares y que todo aparte y discusión entonces... Justino quiere organizar forma individual. El Chiriquí que no pertenece a la sociedad indígena de aquí, porque es grupo ajeno.

Nosotros nos unimos con la "Voz del Guaymí" para coger con más fuerza. Si nosotros nos organizamos individual no vamos a hacer nada; mejor juntos. Victoriano Lorenzo y Voz del Guaymí se unió en 1972. Lo que íbamos a hacer era eliminar uno de los dos grupos y elaborar el estatuto de uno. Nosotros hicimos un fondo, y todavía está allí. Porque no quieren dar chance que nos organicemos. Hasta ahora no ha habido más organizaciones.

Nosotros queremos reorganizar todo de nuevo y seguir trabajando. En 1974, conocí al compañero Jiménez. Yo no tenía conocimiento de la ANIP. Compañero Jiménez me habló de eso y me pareció muy bien y de acuerdo de lo que me dijo está muy bien: unificar todas las tribus" (668/-187)

Quizás ha sido un poco larga la historia que nos contaron, pero explica, con sus mismas palabras y su castellano entrecortado, de una manera clara la serie de sucesos. La narración comienza con la organización Santoribura por el año de 1950, presidida por el cacique Toribio Venado cuyo objetivo era precisamente "poner límites a las comarcas indígenas y que los indígenas tuvieran carta orgánica". El informante nos muestra una gran laguna cronológica para saltar a 1960 durante el gobierno de Chiari. Hay que recordar que es el año de la famosa huelga en la bananera. Allí, según el informante, al gobierno le interesaba quebrar el movimiento indígena y crea la Asociación Indígena Provisional (AIP): por

los políticos se quebró la Santoribura", pero no dura sino hasta 1961, donde nuevamente -con la euforia de los logros en la Bananera- se restablece la Santoribura. A finales de 1961 los indígenas guaymíes estaban todavía muy vejados sobre todo en la zona de Chiriquí. Allí nace el movimiento Mamachí, que se consolida en 1962.

Es en ese año de 1962 cuando llega el movimiento Mamachí a Bocas, sobre todo al Cricamola y Punta Valiente. La causa Mamachí, como bandera de la política guaymí, iba creciendo. Así, por ejemplo, para 1964 sale electo diputado Schuverer quien había trabajado mucho en la huelga bananera. Los indígenas tenían mucha esperanza en él. Es en ese momento donde el informante hábilmente coloca en el desarrollo del protestantismo, que parece que jugó un papel de contradecir el mensaje Mamachí: "eso era del diablo. Dios no podía hablar con los indígenas".

Con todo, por el año de 1965 según cuenta el informante hay una mengua en el movimiento Mamachí. La causa de esto puede ser colocada por el mismo papel del protestantismo que se introdujo y luego por el mismo desarrollo del movimiento Mamachí. Como bien lo hace notar Young ¹³ el Mamachí comienza siendo una religión restauradora de lo tradicional. Pasó luego a reacciones, como pueden ser las prohibiciones del uso de la chicha; la tendencia a tratarse entre sí mismos como edaba y negwae (hermanos y hermanas), etc. Con todo, el movimiento se reorienta partiendo de la esfera de lo religioso, propiamente dicho, a lo político (ibid:224). Ya en el ámbito de lo político, el movimiento Mamachí puede ser asumido en otro tipo de organizaciones, como las que en seguida se van formando. Esto, empero, no quiere decir que se muera el movimiento, como se verá más adelante.

Más o, menos por el año de 1966 surge Gironday (Unidad), a raíz de la necesidad de un bote para ir a Cricamola con más expedición. Su corte organizativo era el de una cooperativa.

En marzo de 1970 se reúne el Congreso Indígena en Canquintú en donde se elige al cacique y se le da un

reconocimiento a nivel nacional, con ello se da una gran concentración de poder que irá creciendo cada vez más. La centralización pronto se deja sentir. El incipiente Comité Victoriano Lorenzo queda desautorizado. Surge uno nuevo que tiene la pretensión de exigir de todos los obreros el pago del balboa; pero esta organización Urracá fué demasiado lejos, y el cacique la desautoriza también, para sostenerse en el poder. A raíz de esto surge, de parte de los guaymíes chiricanos que se habían opuesto radicalmente al grupo Urracá, la asociación "Voz del Guaymí...".

Para el año 1972 encontramos tanto a la Voz del Guaymí como al Comité Victoriano Lorenzo queriendo unificarse y no dejándose absorber por el centralismo del cacique. 1974 marca quizás una etapa crítica, la introducción en la zona de la ANIP y con la vinculación de ésta más espontáneas con el grupo "dirigente", por así decirlo.

Parece que aunque ya se han dicho los datos con alguna precisión de fechas, habría que resaltar todavía algunos puntos: por ejemplo la orientación de varias de las "asociaciones". El movimiento Mamachí, surge cuando "el indio estaba perdido y moría buco de indio" e intenta quitar la raíz del problema eliminando la chichería y balsería. En esta misma línea estarían las cooperativas Gironday (Unidad) o el grupo Victoriano Lorenzo. Quizás la misma asociación indígena de Panamá, ANIP, podría agruparse también aquí. Luego hay intentos de quebrar estos movimientos de revitalización como podría ser la AIP, en donde se metieron "políticos", como decía el informante, que "eran solo para joder a los indígenas". En esta línea estarían quizás el grupo Urracá, de donde se salió el mismo cacique.

Todos los grupos o asociaciones formadas tienen también su explicación -a nivel interno-, en una lucha por el poder. Dos figuras aparecían continuamente: Justino y el informante, Gonzalo ¹⁴. Los dos son grandes líderes y aglutinadores. Justino es más sagaz, mientras Gonzalo es más espontáneo y sumamente afaible; los dos, empero mueven a la gente. Ya se han teni-

do mucho que ver en las funciones que brindan el contexto real del poder en Bocas, habría que relacionar también sus posturas con el medio de producción a que están vinculados. Justino es capataz de la CLC. Gonzalo trabaja en el Seguro Social. Ciertamente los intereses de Justino tendrán que estar en parte condicionados por su trabajo y por las normas de la empresa. De la postura de Justino se hablará más tarde en relación a la política que éste sigue en contra del sindicato.

Como ya se veía con el conflicto entre los guaymíes de Bocas y los representantes de la Voz del Guaymí, chiricanos todos -menos Gilberto que es de Cricamola- las facciones obedecían a conflictos entre los guaymíes de Bocas y de Chiriquí.

A raíz de los problemas laborales en Puerto Armuelles, es común, según decía un informante, que la Compañía de allá no contratara a muchos indígenas chiricanos. De ahí, que éstos fueran a Bocas en busca de trabajo. Hay un número fuerte y tienen su poder coordinado de algún modo en la persona de Francisco quien porta su credencial otorgada por el Cacique de Chiriquí, para representar a los chiricanos en los conflictos laborales. La división entre los dos grupos de guaymíes parece tener sus raíces en la historia:

“ Anteriormente en la historia, siempre hubo la división. Allí nos cuentan que cuando llegaron los españoles había guerrilla entre ellos (ambos grupos); ahora ya no existe, pero sí existe división ideológica; esto tiene un motivo y éste es la balsería...

La balsería servía para encontrar y devolver lo que habían recibido. Eso es como una fiesta para aquellos lejanos. El que invitaba servía de anfitrión. Era como para encontrarse, tener mejores relaciones, pero esa forma de entablar relaciones es lo que traía esa división porque salían muchos enemigos. Y como siempre nunca faltan personas malas, los indígenas de Bocas y de Chiriquí cuya división se debe a la balsería. Existe también división porque hay discriminación. Cuando los Cricamolas pasaban a buscar trabajo en Chiriquí, tenían que pasar por las serranías de Tolé y San Félix. Los de allí encontraban a los Cricamolas durmiendo por ahí y los maltrataban, les quita-

ban los víveres y las mujeres... Los de Bocas no querían saber nada de los chiricanos.

La última razón, los de Chiriquí llegaban a buscar trabajo en Bocas, en la empresa bananera. Ahí no había control del orden y estos armaban peleas de tiempo en tiempo. Finca 63, finca 11; los de la 11 con los de la 63. Formaban cuadrillas y atacaban. Esto era siempre los de Bocas con los chiricanos...

La pelea que existía en la zona bananera era prácticamente la imitación de la balsería" (668/-186).

Según este profundo análisis que hacía el informante, que es ya un indígena estudiado que trabaja en la Empresa, se ve que el "modelo" que utilizan los chiricanos y bocatoreños para entablar el pleito es el de la balsería. El motivo último también lo apuntaba el mismo informante cuando decía: "la razón por la que el indígena viene aquí es que la empresa de Chiriquí no se quieren indígena para el trabajo; si el indígena busca trabajo, le dicen que no hay" (ibid). Los chiricanos no son bien vistos por sus hermanos bocatoreños porque la empresa absorbe su mano de obra, en detrimento de los guaymíes bocatoreños. La raíz de la desunión está en que ambos quieren aprovechar la fuente de trabajo que es la CLC.

2.1.3. Poder Tradicional versus poder actual guaymí.

Dentro todavía del marco de las facciones internas, en contexto de la lucha por el poder del indio en Bocas, habría que analizar un conflicto de carácter más bien ideológico que crea división entre los guaymíes; sería la contraposición del suquia y del cacique.

Anteriormente ya se había señalado cómo el cacique tenía una imagen negativa, sobre todo porque se le asociaba a la del "enganchador" de la empresa. Pero además hay en algunos sectores cierta desconfianza y desdén por la figura del cacique en cuanto que no lo consideran como un personaje de su misma cultura. Lo

perciben como algo impuesto desde afuera y para servir a fines ajenos. Oigamos a un informante que nos habla de eso:

“ Históricamente hablando, aquí no había jueces o profetas. La misma surgió desde Simón Bolívar. La idea del caciquismo vino de Norteamérica. Como Panamá es un lugar de tránsito, también transitan ideas y el indígena de Panamá se copió, pero antes no existía el cacique; lo que existía es el suquia.

El suquia, pongamos un ejemplo, había jueces o profetas. La misma función lo tenía el suquia de los guaymíes. Pero ese caciquismo no es propio de aquí. El suquia se daba como por vocación, como los profetas. El decía, soy enviado por Dios. Así un poco como Hooker (profeta Mamachí).

Existían varios suquias. Ellos mismos hacían reuniones y conversaban por allí. Se visitaban de un lado a otro. Los suquias eran líderes religiosos-político”. (668/-186).

En Punta Valiente, por ejemplo, el Cacique, como ya se ha señalado antes, tiene poca ingerencia. Quizás es una región muy aislada y su acceso es peligroso. De hecho circula el comentario de que al cacique le da miedo llegar a Cusapín -cuyo puerto es realmente muy escabroso—.

El fenómeno de “rechazo” al cacique en Cusapín puede explicarse precisamente por el contraste con la figura de Hooker, ya señalada por nuestro ilustre informante. La atracción por Hooker ha llevado a los guaymíes de Cusapín y alrededores, hasta un acercamiento físico de sus casas cerca del montículo sagrado donde se ha construido un templo en forma de cruz de más de 50 metros de largo. Hooker a la vez de ser un líder religioso se está convirtiendo cada vez más fructuosamente en un magnífico curandero, como lo explicaba la misionera y enfermera metodista (inglesa) que tiene el puesto de salud en Cusapín. Parece ser que ese es el tipo de “líder” a que esa sociedad estaría acostumbrada construída en linajes. Es de notar que entre los teribes los líderes

de este tipo, los bi también jugaron papel importante:

"...a esos hombres les llamaban bi, no eran varios, sino sólo era uno, cuando ya no había más, preparaban otro. Estos no tenían contacto con mujeres. Llegaban los ángeles y se sentaban en la hamaca a conversar con él, y la anciana sólo pasando el jugo de piña y tomaban bastante y comenzaban a cantar...ya dejaron de llegar cuando llegaron los católicos; los curas entraron y desde ese tiempo dejaron de llegar (los ángeles)"
(781/-38)

Dado el aislamiento ocasionado por los patrones de población -condicionado por el sistema de cultivo rotativo en pluviselva tropical- el líder sería una mezcla de curandero-sacerdote-consejero. En el mundo guaymí fue el suquia y en el Teribe el bi.

Pero el "rechazo" al cacique en Cusapín no puede deberse sólo a aspectos ideológicos condicionados por matrices históricamente acuñadas que cuestionarían cuál es la imagen del líder más autóctono. La explicación de este rechazo tiene su fundamento en las relaciones económicas. Es curioso que dada la posición geográfica de Cusapín puede controlarse muy bien el ir y venir de los barcos cargueros que atracan en Almirante y se van repletos de banano. No parece que tienen tiempos precisos de llegada, porque algunas veces requiere la empresa gran cantidad de mano de obra para "llenar" un barco. Dada la condición de "atalaya" de Cusapín, sus habitantes saben cuándo se va a necesitar mano de obra adicional, para emprender viaje directamente a Almirante. Como son los de primeros en llegar nunca tienen problema de requerir cartas-permisos del cacique.

La razón del poder del cacique en Canquintú, por el contrario, es la seguridad de que los que llevan la carta encuentren trabajo. Los de Cusapín saben probablemente antes que nadie cuándo habrá trabajo, se ahorran la intermediación del cacique..

Que esta línea interpretativa no va desencaminada nos lo confirma al dato siguiente. Tobobe es un núcleo de población "fiel" al Cacique. El ha llevado varias veces por allá y se ha tenido un congreso regional. Tobobe,

es el lugar más próximo a la isla "Escudo de Veraguas", lugar muy apropiado para la pesca del carey. Siempre se ha estado en disputa para saber quién lo puede explotar. Dentro de la "comarca" ideal la isla entra como uno de los monjones imaginarios...El apoyo de Tobobe al cacique puede deberse al interés de asegurar la explotación de la isla y con ella el carey de sus alrededores. Escudo de Veraguas, según dijo un informante en Cusapín, es un sitio ideal para la pesca de la tortuga. A Tobobe le interesa obtener la posesión como también a Cusapín; parece ser que el cacique se la ha otorgado a Tobobe, -habría que confirmar más el dato-, pero con esto obviamente tendría sus seguidores en Tobobe.

Dentro del contexto de facciones internas hay que ir siempre a descubrir los móviles económicos que las condicionan para hacer un análisis más seguro y preciso del poder. El problema de fondo residen en el hecho de que, dentro del mundo indígena, tienen que combinarse varios intereses. El interés de los trabajadores de la empresa (problemas de salario, de lucha sindicalista, etc). El problema de los que están en sus comunidades (problema por la tierra y por la posesión asegurada permanentemente). El interés de los estudiantes que están en Bocas de acceso a nuevas fuentes de trabajo, y por fin el interés de asociaciones tales como la ANIP, que defienden una causa del indígena un tanto abstracta para los oídos de los indígenas de los diversos poblados. Esto convierte a la situación en totalmente irreplicable y difícil de manejar, a la vez.

En este apartado se ha hablado de las facciones de orden "interno" por decirlo de alguna manera. Hay división entre los diferentes grupos tribales, hay división de intereses y asociaciones entre los que están vinculados más establemente con la empresa; todavía ahí, hay rivalidades entre los guaymies bocatoreños y chiricanos. Fuera de la empresa, hay un conflicto ideológico entre la idea de "suquia" y cacique, que en definitiva plantea nuevamente que la verdadera fuente de poder es el control -en este caso como intermediario- de los medios de producción. Parecería que sólo a nivel ideológico po-

dría establecerse una unificación de tantos intereses implicados; de trabajo, de tierra, de acceso y de ingerencia en la política nacional. Pero esto no es todo. Falta examinar las divisiones que vienen del mundo de fuera; del "mundo de los blancos" como diría algún antropólogo.

2.2. *Facciones externas*

Trataremos ahora de analizar el contexto político que producen lo que aquí denominamos "facciones externas", es decir toda esa serie de factores que crean conflictos y divisiones en el ámbito político bocatoreño.

2.2.1. *Poder indígena versus poder "nacional"*

La primera fuente de división la tenemos en la relación del cacique con el representante de corregimiento; es decir los conflictos del poder indígena con el poder nacional. Este conflicto se nota no sólo a nivel personal: cacique-representante, sino aún de comunidades enteras. Tenemos el caso de Essey (corregimiento de Tobobe) donde se provocó un incendio de la escuela, por parte de la autoridad nacional, con el correspondiente rechazo de la comunidad entera.

"El peor incidente fue la quema de la escuela de río Essey, recién acabada de construir por la comunidad.

Participaron en este acto ininteligible un miembro de la guardia nacional, un maestro oficial y el corregidor indígena. Las comunidades vecinas ayudaron y en menos de un mes levantaron junto a la quemada, otra escuela; lo que muestra su deseo de tener la escuela"
(871/-250)

Pero también es notorio cómo el representante del corregimiento de Bahía Azul, que tiene su sede en Cusapín, ha utilizado prácticamente al jefe inmediato mandado por el cacique. Según el representante en cuestión, el cacique

“no quiere aceptar las leyes nacionales, y entonces ven (el pueblo) en el representante a un enemigo del pueblo guaymí” (667/128).

Con todo, el representante de Bahía Azul, no sólo por lealtad a las leyes nacionales ha escamoteado al jefe inmediato, sino porque consideraba que era un obstáculo en el mismo ejercicio de su poder. La manera de hacerlo no fué con rompimiento, sino con habilidad; lo hizo sentirse mal; le creó situaciones donde era evidente que él (actual representante) tenía más cualidades para gobernar, no sólo por su condición de maestro y Director Regional de Educación, sino por el aspecto económico, ya que su familia es de las más acomodadas de la región. El jefe inmediato dejó su “sede” y se fué a trabajar a la empresa. En febrero de 1975 estaba en Changuinola.

El hecho de que el gobierno mantiene una situación ambigua respecto al papel del cacique tiene sus consecuencias nefastas en las comunidades, en cuanto que tanto el representante o su subalterno, lo mismo que el cacique, reciben “espaldarazos” del General Torrijos. Como se decía anteriormente, ésto puede obedecer o a un serio desconocimiento de qué política seguir con los grupos indígenas o a una muy sutil utilización de esas dos fuerzas para dividir al indio. También puede deberse a ambas cosas, naturalmente.

2.2.2. La táctica de la empresa

Pero es quizás la CLC, quien con más detrimento interviene, con su política, en crear la desunión del pueblo indígena bocatoreño. Hay una clara estrategia que sigue la empresa en relación a las diversas etnias, una de ellas es el uso del inglés como “lingua franca”. Lo que eso significa es: colocar muy en alto la figura de los Estados Unidos, como modelo y como un buen patrón -paga mejor que nadie- a quien servir. La CLC ha dividido de esta manera los grupos entre sí y los ha separado de Panamá, como fueron los intereses norteamericanos y no una razón ‘libertadora’ lo que impulsó a los Estados

Unidos a brindar un apoyo al movimiento kuna en 1925. Sin que queramos indicar una desaprobación de los intentos de autonomía de los kunas...

Para la empresa, Bocas del Toro representa una verdadera "reserva" de mano de obra puesto que las tierras han sido ya despojadas. Cuando una tierra ya no le ha servido la ha dejado simplemente, como es el caso de las tierras y plantaciones que tenía en el río Cricamola, que fueron devastadas por un fuerte temporal que arrasó con las instalaciones del ferrocarril. Salió de ahí y ha encontrado magníficas tierras nuevamente.

Una característica de su política ha sido la utilización de grupos étnicos distintos. En un principio se empleó mano de obra "latina" proveniente de Centro América. Ha utilizado antillanos, traídos unos, directamente, y otros del canal. Utiliza también a los kunas, con los cuales hace contratos independientes; utiliza en fin a guaymies, tanto de Chiriquí como de Bocas. Como se verá en seguida, lo que pretende es simplemente desunir. Jugar con ofrecimientos a grupos parciales según sea su "comportamiento", el cual naturalmente está en relación a los intereses de la empresa.

En la primera parte veíamos cómo ha utilizado, aunque veladamente al cacique. Le ha salido todavía más barato que antaño. Ella recibe obreros que deberían portarse como "incondicionales" y, a su vez, devuelve poder al cacique en cuanto le da la oportunidad de extender cartas-permiso. Más o menos es la manera que sigue con los demás grupos. Siempre le interesa tratar por separado a cada uno. De ahí que apruebe festivales kunas, donde se hace énfasis en lo folklórico que los divide de las otras etnias.

Utiliza también la racionalización de que el pueblo está necesitando trabajo -cosa totalmente cierta- y que por eso contrata sólo por 3 meses, para que así, más indígenas puedan trabajar y ganar dinero. El revés de esta acción "benéfica" reside en el hecho de que debilita el número del sindicato, y en definitiva, resta fuerza al trabajador:

“ el interés de la empresa es bajar el número de los sindicalizados -que ahora son la mayoría- hasta un porcentaje menor de 60o/o, en cuyo caso puede quebrar el sindicato” (467/196).

Según los datos que me dieron, hay unos 4,000 obreros de los cuales 2,300 más o menos son guaymíes. La empresa quiere quitarle poder al sindicato quitándole miembros; ya que el sindicato está apoyado por el gobierno y no puede sin más, hacerlo a un lado. El sistema que utiliza para menguar al sindicato es:

“ despidiendo a los empleados viejos, e impidiendo, por los voluntarios, que se junten más al sindicato. De esta manera poco a poco le quita su fuerza” (467/196)

2.3 El poder del sindicato, poder quebrado.

Colocamos el problema del sindicato dentro de este contexto de facciones externas en cuanto que por lo menos la mitad de los trabajadores afiliados no son guaymíes. Por otra parte hay diversas tendencias dentro del mismo sindicato como lo pudimos observar en las elecciones pasadas a comienzos de 1975. El sindicato se presenta, pues, como un elemento externo que se embona en el mundo indígena pero que el indio no puede libremente controlar en cuanto hay de por medio intereses no indígenas.

Todavía dentro del sindicato y dentro de los indígenas hay, como ya se había señalado más arriba, una lucha entre el cacique y el sindicato, como efecto o fruto de las relaciones empresa-cacique. El indígena está dividido por esos dos factores que canalizarían su fuerza, que son el cacique y el sindicato. La habilidad de la CLC consiste en mantener desunidos a esos derroteros de poder popular.

Pero el sindicato ha tenido una honrosa presencia de cara a los obreros y en esa presencia el indígena guaymí ha llevado la voz cantante, sobre todo al organizar la huelga a raíz de la cual se han establecido contratos colectivos más decentes.

Ya que estamos analizando el contexto de facciones, estudiaremos un poco la fuerza que presenta el sindicato, la lucha obrera en cuanto tal, y luego señalaremos cuál es la política concreta que el sindicato y la nómina "roja", que ha sido la triunfante en las elecciones de 1975, pretenden llevar adelante.

La nueva fuerza del sindicato comenzó, como se ha dicho, a raíz de una serie de injusticias y malos tratos que recibían los indígenas de parte de la empresa. Oigamos una narración:

" En 1960, el 2 de noviembre, la empresa todavía pagaba 25 ctv. la hora. Después quería eliminar la hora y dar contrato al trabajador por hectárea de chapea. Entonces el trabajador no ganaba nada de sueldo. Algún trabajador ganaba 3, 4, 5, 6, dólares por semana y capataces detrás regañando y afuera botaba de una vez y rectecito a trabajar.

Entonces grupo indígena se reunió. Antonio Quintero andaba ahí. Ahí no había sindicato. El indígena se reunió para protestar que pagaban más sueldo. Todos se reunieron el día 2, todos pero en todas partes. En los castellanos y nicas, ellos iban a trabajar pero vieron que era cosa seria; ellos también respaldó a los indígenas. Todos estaban reunidos aquí en aeropuerto, y entonces salió (Schuverer), él vino a hablar y otros, José Carmen Serracín.

Se pasó la huelga desde el 2 hasta el 18. Entonces vino Virgilio Schuverer y comenzaron a organizar y cuando vino, llamaron al gobierno y diputado. Y después de 16 días vino Chiari y se firmó 35 ctv. la hora, pero el trabajador pedía 40 ctv. Schuverer aceptó eso.

No sé cómo ocurrió, qué hubo, ellos andaban juntos y también Jorge Quin. De pronto el Quintero se tiró contra Schuverer y en ese tiempo la Guardia perseguía al trabajador porque no quería que trabajador se uniera; defendía a la empresa. No sé qué pasó, pero Quintero rompió relaciones con Schuverer. La guardia perseguía a Schuverer, a Quin, y a Quintero no... Formaron nueva directiva a Ocelio Cubillas, fué que se formó el sindicato. De ese tiempo aquí todos hay elecciones sindicales.

A Schuverer lo sacaron de la provincia, Quintero consiguió trabajo como inspector indígena. En 1964 se lanzó (Schuverer) candidato a diputado y llevó un indígena José Vince. Como los trabajadores conocían todos, depositaron voto sobre él. Schuverer salió electo. Trabajador esperanzado. El ya en la Asamblea, y adiós Bocas del Toro! Después de 4 años en 1968 apareció Schuverer, apareció de nuevo. Trabajadores con piedras en la mano con ganas de pegarle encima.

En 1972 se eligió a Jorge Quin, pero a este se le enfermó la mente; se vendió a la empresa. El trabajador se viró en contra y eligió un latino, pero que lleva tres indígenas (en la nómina). La nómina roja fue la que ganó el 2 de febrero" (467/-189)

El indígena había comenzado una lucha muy difícil, precisamente el unirse a pesar de la Guardia "que apoyaba a la empresa" y organizar un paro que sitió prácticamente a los altos empleados de la CLC en sus casas sin dejarlos ni siquiera salir a comprar lo necesario para el día. Esto durante 16 días seguidos. Por supuesto toda la organización de la huelga no se hizo en un día:

" En ese tiempo de la huelga (antes de la huelga) no se podía reunir. Nos reuníamos a las 12 de la noche y nos reuníamos a la 1 de la noche; todo a pie. A la 1 en la Finca 32, y tocábamos y hay reunión, en el cuadrante, allí conversábamos. Y así en cada finca. Todos pusimos de acuerdo el día y la hora, ese día regamos en todas las fincas. Todos los trabajadores, su casa. Los que iban a trabajar, parar, para no dejarlo". (467/-189)

Lo que se nota en toda la formación del sindicato, es que los líderes uno a uno van siendo comprados sea por el gobierno -con una diputación- o sea por la empresa. A pesar de todo sí se dieron logros; se creó el sindicato, que como organización pesa ante la CLC. Prueba de ello es el afán que tiene de destruirlo. También se logró el contrato colectivo que ha logrado los mejores salarios de obreros, mucho más de lo que paga el gobierno.

Aquí conviene hacer una aclaración. En la actualidad (1975) un cortador de la CLC puede ganar al día en "buen tiempo" unos 4 ó 5 balboas. Lo cual implicaría

150 mensuales. Gran número de obreros ganan cantidades similares, el que menos unos 100. Esta cifra no debe distraer, porque puede sonar muy alta. Hay que considerar que en una encuesta-sondeo que hicimos dentro de las fincas, un trabajador sin familia gasta por lo menos de 15 a 20 dólares por semana únicamente para conseguir su comida. Si acaso tiene a su mujer y los hijos, la cifra aumenta notablemente. Ahí, por supuesto, no se cuentan los gastos de ropa, medicinas, viajes a su comunidad, ni mucho menos los "clubs" a que la colonia gallega de Changuinola somete a los indígenas para comprar relojes, camas (vimos una cama de madera rústica que había salido en 300 dólares!) y amueblados de muy baja calidad y a costos por las nubes. El poder adquisitivo del salario es bajísimo. A esto contribuye la falta de comunicación, ya que todo tiene que venir por aéreo, aunque la inmoralidad y el afán de lucro de la colonia gallega tiene mucho que confesar al respecto.

Dentro de los obreros se ha dado una lucha frente a la CLC que, a pesar de todo, ha tenido sus logros indiscutibles. Pero el sindicato es arena de diversas tendencias entre las cuales se da la lucha del indígena bocatoreño. La primera lucha es la del sindicato y cacique. Según información del secretario de la Nómina Roja -la triunfadora- lo que sucede es lo siguiente:

" El cacique no tiene maldad; no ve, y le falta un apoyo más para él. Tiene que darse cuenta qué grupo lo está respaldando...

Yo nunca he visto que el cacique le reclame a la empresa. Pero una vez Cacique quiso meterse a asunto laboral, pero el mismo Jorge Quin le dijo: usted no tiene permiso de meterse. Eso me dijo el señor Cacique, que lo había impedido que no ande en asunto laboral...

El anda solo por todos lados. Un dirigente no puede andar solo. Pero si nadie le hace nada es que está trabajando para ellos. El cacique de Chiriquí, él no anda así. Si va a visitar trabajador, él va en comisión; pero para cacique de aquí no ve que la empresa los está explotando". (467/-245)

Lo que queda claro de las frases presentadas es que aunque el cacique tiene buena voluntad no sabe bien lo que está pasando, y sin querer apoya a la empresa. La prueba de que está con la empresa es que "puede andar solo". Por otra parte cuando ha querido intervenir en cuestión laboral lo han detenido. Y es que ciertamente son dos cosas distintas la lucha que presenta el cacique y la lucha laboral. En las elecciones pasadas (1972) el cacique había dicho que los guaymíes apoyaran a Jorge Quin, indígena primo suyo. Pero Jorge Quin no jugó un buen papel y el cacique se desprestigió:

" Cuando guaymíes escogemos ahora, sabemos bien. Una vez nos dijeron que Quin, y así fué; pero ahora ya no. Se ve que ya sabemos escoger quién es el que nos va a defender y es favorable" (467/-245: 1b)

" El (cacique) recomendó un primo hermano de él en 1972, y fué el que desanimó todo a él, porque no trabajó como es debido, trató mal al trabajador". (ibid)

Según el informante -que es elemento interesado- no convenía para las elecciones de 1975 postular a un candidato indígena, sino a un latino acompañado de indígenas guaymíes chiricanos, bocatoreños y algún kuna, para que todos estuvieran representados. Esto fue lo que más les pareció a todos los obreros. Se presentaron 3 nóminas: blanca, azul y roja. La blanca no contaba casi con el elemento indígena, la azul estaba formada por sólo indígenas bocatoreños, la roja hacía esta "alianza". Los resultados finales fueron los siguientes:

" La nómina roja sacó 1,379 votos, la azul 834 y la blanca 601...es que se hizo un estudio donde se vió que eso (la roja) era lo que quería el pueblo; allí está la base del triunfo" (467/196)

Ahora bien, si siempre ha sido peligroso el manipuleo de los líderes sindicales, parecería que postular a un latino -de parte de los indígenas-, lo es más todavía; con todo, parece ser que se estudió este punto, sobretudo por la desconfianza con los latinos:

*“ Latino bueno no hay ¡qué va!, pero si nos defien-
de... Pero si ellos van a ofrecer nuestra política, ellos
se van a fregar, yo no sé qué va a pasar. Más adelante
vemos los resultados. Jamás culebra puede ser cacique
de animalitos; un latino, ¡qué va! (pero) yo te
voy a explicar, porque yo con cacique no. Ellos me
pidieron, pero yo ya tengo conocimiento por la edad,
soy veterano... Políticamente este año no importa
quién salía. Ellos (la gente) iban a apoyar a uno que
hablara más... Si nos tiramos puros guaymies nos do-
mamos, eso menos va en aprovechar, por lo cual va-
mos a luchar juntos. Ahora mismo el indígena está
como descarriado. Ellos (los indígenas) van a buscar
un tipo dirigente. De inmediato buscaron dos latinos.
Yo me metí entre los evangelistas, porque yo soy
miembro. ¿A quiénes van a elegir? Mayoría manda.
No, mayoría no manda; su opinión y la mía, ésa se lla-
ma mayoría... ”*

*Yo he tratado dos veces de hablar con el representa-
nte (del) cacique, pero yo noto que él no quiere hablar
conmigo. Un día me acerqué y me dijo: contigo ha-
blar es perder el tiempo! Usted me quita mi tiempo
precioso que yo tengo que enseñar a los demás, para
mí usted es un pedazo de madera que no siente! Así
me fué comparando! Compañero -le dije yo- por qué
no me manda a la escuela donde tú estudiaste? Tú
me tienes discriminado porque yo le he enseñado a
los compañeros cuáles son sus derechos. Eso a tí no
te conviene. El salió y no me habló más hasta ahí.*

*Quin y representante (del) cacique se puso bravo con-
migo porque yo en público le he reclamado un dinero,
5,000 balboas que no se sabe dónde está. Yo me me-
té de nuevo en la reunión del sindicato porque iban a
descontar 1 balboa para el cacique. Yo voy y pregun-
to al secretario del cacique y no me quiere atender.
Me fuí a la asamblea del sindicato yo estoy pensando
esperar su discurso. Teodoro y Justino están ahí.
Teodoro era maestro. Yo le hice una pregunta. El di-
jo, todos los guaymies se les va a hacer un descuento.
Yo pregunté: ¿sólo de aquí? Teodoro no me contes-
tó y la gente dijo: ¡que hable! Teodoro me negó el
micrófono. ¡No es trabajador, fuera de aquí! -le dije-
Gritaron toditos ¡abajo! y le quitaron el micrófono...*

Explicando el fondo de la nómina roja había cuatro

latinos, que decían que indio atrasado y todo eso. Todos los latinos de las nóminas tuvimos grandes peleas. Nos insultamos y nos dijimos grandes cosas. Yo me mostré que no estaba convencido con ellos, y que tenía una conciencia como guaymí, pero políticamente tenía que trabajar con ellos, pero ellos no me han comprado a mí". (467/-245)

Lo que se puede sacar en claro de la larga narración de Francisco es que con el cacique no quiere entrar a jugar. De hecho el cacique ya tenía postulada la nómina azul con solo guaymíes en los puestos. La razón de no ir con el cacique era primeramente que el ir con él estaba ya mal visto, en cuanto que también el cacique había apoyado a Quin y todos los indígenas tenían una experiencia negativa al respecto. Unirse a la nómina azul sería repetir de nuevo las elecciones de 1972 de las cuales estaban todos muy arrepentidos. Además había otras razones: la presencia de Justino y Teodoro. Justino no es amigo de Francisco porque este le ha echado en cara algunas situaciones que no están claras respecto a un dinero y también porque ha impedido que se quite, sin más 1 balboa a los indígenas para dárselo al cacique. Por esta razón, se ha enemistado del grupo que apuntalaba en Changuinola al cacique. No quedaban muchas alternativas, sino crear alianzas con los latinos y otras etnias con el fin de defender los derechos que son en cuanto trabajadores y no en cuanto etnias solamente.

La situación del sindicato es sumamente delicada. La nómina roja triunfante desde el 2 de febrero de 1975 tiene que llevar adelante su política con la empresa -como siempre- pero también dentro del nuevo marco de las incipientes negociaciones del Gobierno panameño para la nacionalización de la CLC. En las fincas y en el mundo de los trabajadores están totalmente en contra de la nacionalización de la bananera. En parte, aquí la empresa ha jugado muy hábilmente haciendo crear sospechas sobre la continuidad de las prestaciones que hasta el momento ofrece a sus trabajadores, una vez nacionalizada la bananera.

Por su parte, los trabajadores, están conscientes que una vez nacionalizada, la compañía tendrá que equipa-

rarse a cualquier otra empresa estatal en lo referente a salarios, etc. Oigamos a un trabajador de la CLC expresar su parecer:

“ Si la compañía vende al gobierno, va a cosechar lo mejor, se lleva la mano y se va. Yo no creo que va a funcionar así. Digo yo que toditos se van. Yo sería el primero que me voy. De ganar 6 dólares diarios y ganar nuevamente 4 y pagando luz, agua, y renta, mejor me voy y vivo en un ranchito por allá donde no tengo necesidad de pagar.

El programa político dice que eso será posible. Siempre ellos quieren sacar ventaja. Con la empresa tenemos todo gratis, renta, siempre nos sacan un poco, pero el agua aquí no está negociada, si se pone medidor...sin medidor nosotros tenemos gratis. También la luz, si dejamos la luz prendida, ya no importa. Al tener el gobierno eso ya no habrá esos privilegios.

Todos los indígenas están iguales. Yo les he aconsejado para que no digan así; en boca cerrada no entran moscas; que no digan yo me voy, me voy. Prestaciones la empresa va a dar, pero el gobierno, según idea del ministro, van a meter en un banco, por eso los obreros se van a ir.

La compañía al vender ésto, el gobierno no va a permitir que la gente se vaya.

Tenemos doble trabajo ahora, tenemos que pelear con dos grupos con la empresa mientras, y con el estado, y eso es otro peso más duro...El jabón de los sueldos tiene que ser así, porque el decreto del Código mínimo es de 52 ctvs., y eso no da! porque este decreto es negociado con la empresa privada y tiene que ser así. Y con este precio de comida aquí, qué va! Ya no se va a poder vivir” (467/-246)

Nuevamente es el gobierno en su tendencia a la nacionalización que crea todavía más complejidad al problema indígena en Bocas. Hay que tener una lucha laboral con la empresa, y además, hay que luchar por mantener frente al estado -más poderoso que una empresa privada- el salario y las prestaciones obtenidas mediante una larga lucha. Parecería que los indios guaymíes de

Bocas exigen demasiados privilegios y salarios muy altos. Para eso hay que recordar que como señalamos anteriormente, el poder adquisitivo de la moneda es bajísimo en Bocas.

Todavía hay muy poca perspectiva para examinar el curso de los acontecimientos y el desarrollo del nuevo sindicato, sin embargo, presentaremos a continuación algunos puntos del 'plan de trabajo' que se propuso para que sirva de criterio y orientación de dónde idealmente será la lucha de este nuevo grupo dirigente sindical. Esto sirve para no crear falsas perspectivas. He aquí algunos numerales:

1. *Reorganización interna del sindicato de una manera coordinada entre todos los directivos, suplentes y miembros de las comisiones.*
2. *Velar por las vigencias del código de trabajo y que se cumplan las leyes laborales.*
3. *Revisar los contratos y convenios que existan, modificarlos de manera que no pugnen con la ley. Artículo 8 de código de trabajo que se respeten las leyes vigentes. Redacción de nuevos estatutos que estén a tono con la época actual y que se ajusten con los preceptos legales del código.*
4. *Que el sindicato se ponga a tono con el proceso de cambio que vive el país, contribuyendo con programa de producción agrícola avícola de cooperativas, concientizando a todos los trabajadores de manera que todos estén al tanto y conscientes del proceso de cambio...*
13. *Luchar porque cualquier trabajador indígena que se vaya a su lugar de residencia y halla dejado prestaciones o fondos de la empresa, sea entregado a la sociedad indígena.*
14. *Establecer una campaña de sindicalización espontánea... (467/-248)*

Como puede observarse por el tipo de plan de trabajo hay una serie de generalidades que no hablan ni mucho menos del papel difícil y duro que tendrá que

enfrentar un verdadero sindicato frente a la empresa y actualmente frente al estado. Habría que esperar un poco de tiempo para hacer una evaluación sobre los hechos que se realizarán, negativos y positivos.

2.4 Grandes disyuntivas que se esconden en esta problemática

Tres elementos se han tomado principalmente en este contexto de facciones "externas": la problemática que se desprende de los binomios: representante/cacique, sindicato/empresa, sindicato/gobierno.

Los problemas del binomio representante/cacique, veámos que no son de corte personal, sino más bien de carácter colectivo. Es el indígena -en el ejemplo de la escuela quemada de Essey- quien se levanta contra el gobierno. Aquí se veía qué extensión del binomio parecía provocarse por la ambigüedad de la política del gobierno, pero en el fondo está la ambigüedad entre etnia y nación.

La CLC, decíamos, explotaba el factor étnico separando los diversos grupos para fines económicos y ponía en conflicto sus intereses con los objetivos del sindicato que no pueden ir más allá de las luchas laborales. Aquí se desprende el problema de etnia y lucha de clases, por consiguiente. Las palabras del informante son bien elocuentes: *"Tenía conciencia como guaymí, pero políticamente tenía que trabajar con ellos"*. ¿Hasta qué punto dominará más el conflicto de clases que el étnico?

El proyecto de la nacionalización de la bananera, volvía a replantear el problema, sólo que a niveles más profundos. A primera vista los trabajadores de la CLC están mejor pagados que los de las fincas caficultores de Boquete, porque la CLC se ahorra los intermediarios nacionales. Pero esta situación se agrava ante opciones frente a un imperialismo de grandes multinacionales, en cuanto se tiene que combinar el criterio de nación panameña frente a los Estados Unidos, los intereses de clase y los elementos puramente étnicos. ¿Qué criterio de

estos tiene la prioridad? A nivel de la nación panameña, ciertamente es indiscutiblemente primordial la nacionalización de esos enclaves económicos. A nivel internacional, algunos sectores afirmarían que sólo a través de una lucha organizada de clases se puede llegar a soluciones drásticas que cambian la fisonomía del país. A nivel del indígena, con todo, sus intereses en cierto modo lo identifican con las luchas sindicales en donde se entrelazan una gama de móviles, que sin embargo, en definitiva pretenden establecer una separación del latino. El problema etnia-nación no está pues resuelto. Más que un avance teórico en este sentido, creemos que este trabajo puede dar elementos y datos para una ulterior discusión y análisis.

3. ¿APORIA O LABERINTO?

3.1 *Balance y recapitulación.*

Ya en el preludeo se había justificado la razón por lo cual se tomó como tema de investigación el aspecto formal del poder. Nos parece que ese problema del poder político del indígena en Bocas del Toro es algo que se palpa por dos cosas: el cacique y el sindicato.

Hemos ya llegado al fin de este trabajo y según se fueron presentando los problemas parece que estamos en un camino sin salida, en una aporía, que la establecía precisamente el contexto de facciones políticas, sean externas o internas. Nuestra interpretación es que el fenómeno que estamos considerando no es una aporía, sino más bien un laberinto; es decir, que la situación tiene una salida pero que hay que controlarla. El hilo conductor es el cacique, hagamos un balance final.

Recapitulando y haciendo un balance a la vez de la figura del cacique tendríamos que es un personaje que arranca de una lucha individual por el liderazgo en un ámbito de pequeña comunidad, pero que gracias a las fuentes de poder externas, iglesia, empresa, gobierno, ha ido adquiriendo trazos del orden regional, de tal manera que, ya se ven implicadas en la figura del cacique guay-

mí aun las otras etnias.

Varias eran las fuentes de poder que el cacique poseía. Reunía, por una parte, poder derivado, y acumulaba por otra, poder independiente, como sería por la población que se le somete. Sin embargo, lo que determinaba en última instancia su poder era el acceso que de hecho tiene el control de la venta de mano de obra indígena, y manejo -control- también de la ideología de la reserva, en la cual intervienen como parte interesada terribes y bribbrís.

Este control del recurso (comercialización de la mano de obra, y la ideología de la reserva) se da, sin embargo, en un contexto de rivalidades a nivel de asociaciones, pero que de hecho no tienen más poder que cierto control sobre un grupo reducido de la población, ya que la Voz del Guaymí o Gironday no contaban sino con un centenar de miembros. En este sentido podrían ellas ofrecer una competencia por un liderazgo, que desde el inicio ya lo tiene ganado el cacique, se quiera o no.

Frente a los guaymíes chiricanos, ya que su problema es de venta de mano de obra, el cacique tiene poder en cuanto que es de Bocas, y con sus gestiones puede en un momento dado recargar la mano en la aceptación de más bocatoreños que chiricanos; más aún los puede mal informar como "alborotadores" -ya la fama la tienen desde las huelgas de Puerto Armuelles- y la Empresa los rechazaría. En este sentido, aunque los guaymíes chiricanos crean una atmósfera de facciones, no le quitan el control sobre la comercialización de la mano de obra; no le quitan poder.

De cara a las divisiones más ideológicas entre la imagen del *suquia* (tradicional), frente a la del cacique, de hecho el cacique tiene un poder que no es de tipo carismático, sino más bien de *broker*, de intermediario, que además tiene o maneja otras motivaciones ideológicas más fuertes con las que puede tener más ingerencia en su pueblo, como en la lucha por la 'comarca'.

En relación con la diversidad de intereses de los guaymíes de Bocas del Toro: proletarios, agricultores, estudiantes y aun algunos universitarios, el cacique sigue

manteniéndose. Con los "agricultores" esgrime la idea de "comarca". Para los estudiantes él es el colocador de puestos de trabajo. Por su parte, los universitarios no tienen otra puerta de entrada en las comunidades, que la suya.

Pese a todas las "facciones", el poder del cacique crece y crece un poco a la par de la fuerza que tiene el sindicato. Parecería que las fuerzas del sindicato se contraponen a las del cacique. En el fondo de esa percepción hay una imagen falseada. Habría contraposición verdadera, si uno fuera el indígena proletario y muy otro el "agricultor". Resulta que la gran mayoría de los trabajadores sólo pasan temporadas (2-5 años) en la empresa y luego regresan nuevamente a sus tierras. De hecho el cacique tiene controlados a los proletarios no solo porque vende, de algún modo, su fuerza de trabajo, sino en cuanto que también lucha por él, al exigir la realización de la comarca y la reserva.

El guaymí es un agricultor que se proletariza temporalmente y luego vuelve a su vida rural. Aquí radica la más profunda ambigüedad en relación con el cacique, quien por una parte, lo explota, pero por otra, campea a su favor. Más aún, la paradoja es tal que precisamente porque explota, o más bien, allí donde explota, es donde adquiere el poder para hacerse cabeza de un pueblo que lucha por su tierra.

De ahí que al crecer el poder del cacique -a costa tal vez de su misma raza- está creciendo también el enfrentamiento entre la etnia y la nación panameña. Este tipo de conflicto lo hemos visto ejemplificado en las relaciones con el representante, o en la lucha por la comarca que sitúa el problema a escala de lucha contra el imperialismo y sus multinacionales, que pretenden seguirse estableciendo en zonas indígenas.

El fenómeno del poder indígena bocatoreño nos sitúa entre la complejidad de los problemas entre "lucha de clases" y la aboca a "lucha étnica" y "lucha antiimperialista". Esto podría sonar a elucubraciones fuera de lugar, si es que olvidamos que precisamente pronto se hará la nacionalización de la bananera y que allí habrá problemas precisamente porque entrará en cuestión ese

tríptico. ¿A qué elementos darle la prioridad? Los indígenas se querrán ir de la bananera porque dirán que reciben menos salario. ¿Con qué razones se hará entender al guaymí que se tiene que resignar por el bien de Panamá? ¿Qué significa Panamá para un guaymí que apenas habla el castellano y que se explica mejor en inglés? Un guaymí que está acostumbrado a ver "latinos", pero nicaragüenses o costarricenses.

De ahí que surja la pregunta: ¿Hasta dónde puede llegar una lucha étnica? ¿Cuál es su papel en una lucha liberadora? Estos planteos surgen de aquí pero exceden el tema propuesto y nos colocan también en la necesidad de esclarecer los supuestos de todo lo que hemos dicho y analizado.

3.2. *Supuestos teóricos.*

Como se ve, la problemática a la que nos ha orientado la presentación de este análisis de poder es la de resaltar cuáles son los supuestos que se están manejando. Creemos que no sólo es lícito, sino necesario hacerlo.

El primer supuesto es sobre el poder. Partimos de la hipótesis que si bien el poder tiene una cierta autonomía y un ámbito propio, en definitiva está determinado por el control ejercido sobre los recursos disponibles en una sociedad dada. Estos recursos pueden ser "físicos" -por decirlo de algún modo- e ideológicos. Un recurso "físico" podría ser la comercialización de la mano de obra, el jugar el papel de broker (intermediario), o el tener una estructura organizativa, como puede ser el sindicato.

Recursos ideológicos, por el contrario, serían todos aquellos valores por los cuales un individuo actúa y puede luchar. El caso concreto sería la consecución de la "comarca" o las exigencias Mamachí que apuntalan la lucha de la comarca.

Como supuesto puede ser discutido, ahora bien, creemos que ha sido un instrumento útil para explicar el laberinto que es la lucha por el poder de Bocas del Toro. El lector juzgará cuán heurístico haya sido.

En segundo supuesto es sobre los grupos étnicos.

Decimos que la etnicidad es la ideología de los grupos étnicos. Hay una "infraestructura étnica" propia y comparable a la economía, por ejemplo, que permite el surgimiento de un tipo muy característico de ideología que es la etnicidad.

Esa infraestructura étnica estaría constituida primordialmente por dos elementos: leyes de endogamia y la lengua. También podría incluirse en la historia. Como se ha dicho ya en este trabajo hay una clara distinción "racial" entre los diversos grupos étnicos, de manera que pueden reconocerse por la sola presencia. Esta percepción -que sería ya ideológica- obedece a unas relaciones sociales muy particulares, como es la endogamia, precisamente. La lengua es el segundo elemento constitutivo, en cuanto que brinda de manera clara la idea de lo "propio", contrapuesto a lo de los demás. La lengua configura una estructura mental y acuña una cosmovisión propia, inscrita en la misma estructura del lenguaje y refuerza una organización social determinada. Por ejemplo, la palabra *ngobechi* en guaymí denota una relación de parentesco por la cual el hecho de casarse en parejas de hermanos se toma como algo obvio y normativo. La historia de una posesión de la tierra ligada a sistemas específicos de cultivo, etc., también sería otro elemento en esta infraestructura étnica.

Con todo, sólo esos elementos no son los que forman los grupos étnicos, como tenemos bastantes ejemplos en otros pueblos indígenas, en donde se dan tasas considerables de "ladinización". Se requiere, entonces, "recipientes organizativos" organizaciones que asuman esa infraestructura y les den cuerpo; sólo ahí surge la ideología propia: la etnicidad. Esa ideología, en un momento dado, puede aglutinar a varias etnias ya que pueden converger en tipos raciales semejantes y en estructurales lingüísticas similares y no digamos en la historia.

Nos parece que éste es un marco interpretativo discutible, pero que tiene la ventaja de poder explicar el aglutinamiento espontáneo de tribus etnias, la capacidad de manipular identidades -como es el caso de algunos terribes- y por tanto de constituir grupos mayores en confrontación con el latino.

Por otra parte, de este modo se estudia a los grupos étnicos como problema de ideología muy específica que no varía necesariamente al cambiar el modo de producción, sino que puede mantenerse si es que se conservan los elementos de la infraestructura étnica.

El tercer supuesto es que no se ha aclarado todavía a nivel teórico el papel y la relación nuestra de etnias, nación y país dependiente. Por tanto nos movemos aquí un poco en la inseguridad. No sabemos cómo se comportan estos tres elementos. Algo sí es claro, con todo. Panamá presenta de manera muy crítica esos tres elementos que en cualquier otra sociedad podrían estar más oscurecidos: las multinacionales se están estableciendo en enclaves indígenas. Esto requiere mucho estudio todavía.

El cuarto supuesto es del orden axiológico. Se supone que estamos en una lucha por la liberación de los oprimidos y que eso implica una revolución, es decir, un poner en tela de juicio todos los valores y todo lo que los mantiene y defiende. Todo el quehacer del hombre deberá estar orientado hacia esa meta liberadora. Por tanto, el criterio de verdad es la implementación de poder económico y político del pueblo, y la metodología precisa para lograrlo. De allí que esta revolución exija un cambio de mentalidad y una superación de los intereses personales y tal vez también étnicos, si se viera que eso contribuye a la liberación de más hombres en definitiva. En esta captación de la necesidad de la renuncia a los intereses étnicos son los mismos indígenas los que tienen el papel primordial y decisivo. Esto no quiere decir, obviamente que en ese percatarse no deba intervenir también el elemento latino, como contraste crítico, pero siempre en un clima de diálogo y de encuadre histórico. Este principio tendrá que orientar la praxis concreta y el quehacer inmediato.

3.3. *Agenda.*

Como primer punto de agenda habría que seguir estudiando en serio todas estas implicaciones que tienen nivel teórico porque son reflejos de los problemas enrai-

zados en la vida de los hombres. Esta es la tarea más intelectual, si se quiere.

Para el militante o el "agente" de cambio, su tarea es la de clarificar en base a los estudios, el laberinto -y no la aporía- en que está sumido el indígena. Aquí también, es verdad, que el camino se hace al andar. No hay *Ariadnes* solícitas que muestren cuál es el camino. La vía parece que se irá encontrando en la lucha más concreta por ir clarificándola en base a estudios y en base a la acción ya realizada. Esta clarificación del problema del indígena tiene que hacerse vinculando la problemática étnica con el nivel nacional. Si hay que renunciar a intereses étnicos, no son los no-indios los que tienen que optar por esto.

El tercer punto en la agenda es no desperdiciar la cohesión, ya existente, que brindan los grupos étnicos como unidad y presión. Por tanto, no hay que descuidarlos y hay que procurar quitar los obstáculos que se van presentando sean estos debidos a miopía o falta de perspectivas. Un caso podría ser la de las asociaciones indígenas competidoras en Bocas del Toro. Habría que revisarlas conjuntamente y evaluar su mantención.

Un cuarto punto en la agenda es utilizar los recursos institucionales de carácter nacional -como el del representante- para hacerse sentir y crear presión a nivel de nación panameña. Para eso se ve la necesidad de aprovechar mejor la estructura de los corregimientos indígenas.

El quinto punto; no desmayar, porque la tarea aunque es ingente y lleva mucho tiempo, se realizará. Ojalá este trabajo sirva de luz, de hilo o *Ariadne*, en esta lucha en la que está enfrascado el indígena bocatoreño.

4. APENDICES

A continuación se ofrecen algunos datos que pueden ayudar a situar la política explicada en este estudio dando un poco del panorama y del paisaje en cuestión.

4.1. *Algo sobre la población*

Un dato general sobre la población indígena en Bocas del Toro. Para 1970 la población total de Bocas del Toro era de 43,531 habitantes. De esos, 13,831 eran indígenas, es decir un 31.80/o de la población. Según los datos del Censo de 1960, el porcentaje de la población era de 38.7, de donde se deduce una variación de 6.9. Ahora bien, aunque eso puede ser algo significativo, puede con todo obedecer a una serie de problemas técnicos de la misma recabación de datos, entre los cuales habría que señalarse: el aislamiento geográfico de las zonas indígenas, la dispersión de la población y la ausencia de vías de comunicación. No hay que olvidar tampoco los criterios censales, porque como ya lo nota Herrera (op. cit. pág. 6) sólo se consideran indígenas los que viven bajo organización "tribal" y en áreas de reserva. Esto puede explicar -aunque no excusar- que por ejemplo el Compendio Estadístico para la provincia de Bocas (1973) diga que en Valle de Riscó no hay absolutamente ningún indígena! Un caso específico es el grupo Teribe, por ejemplo, que según un somero informe de Francisco Herrera contaba con 415 habitantes, y según los datos que hemos obtenido de esa región hay más de 600 personas (cfr: 162/5) sólo a la vera del río, sin contar con los habitantes de Santa Rosa donde hay 75 personas adultas, en Segla 20, en Junco 60, en Charagre 80, en Tigre 195, en Drui 58 y en Sansan 30, todos estos sin contar los niños. Por ejemplo, en el Acta de Proclamación del Cacique Teribe celebrado el 24 de marzo de 1973 se contaron un total de votantes mayores de 15 años que ascendía a la cifra de 397 papeletas (Cfr: 666/46), lo cual indica que solamente de esas poblaciones en el hinterland sumarían unas 518 con lo cual el total estaría por los 1,000 habitantes, y con un alto número de jóvenes.

Creemos que el caso del Teribe, sirve para desconfiar un tanto de las cifras de los censos en estas poblaciones indígenas. Otro dato que puede ser significativo es que según los datos de 1970 el distrito de Changuinola cuenta con 1,008 indígenas, cuando por las votaciones para el sindicato hemos visto que hay por lo menos unos

2,000 guaymíes que participan activamente en el sindicato, sin contar a los "revolucionarios" y la población flotante. En los dos ejemplos aducidos se habían "tragado" unos 1,500 indígenas...que creemos que son significativos, con todo! Por ejemplo de junio de 1973 a diciembre de 1974 en Cusapín únicamente murieron, según el archivo del corregimiento, 8 personas, 6 de ellas niños de meses y dos mayores de 50 y otro de 66 (Cfr: 162/142). Es de considerar que en el mismo período (junio 1973 a diciembre de 1974) nacieron 44 niños (Cfr:162/122). El número de la población concentrada en la punta de Cusapín era de 330 personas en 60 casas (Cfr: 162/114). El total de todo el corregimiento es mayor.

También conviene presentar la cifra "ideal" de la comarca de Bocas del Toro según la ley No.18 del 14 de febrero de 1952, que asigna una extensión de 3,250 km² para los indígenas bocatoreños. mucho mayor que la del Tabasará, que tiene unos 1,750 km², "idealmente".

Según esos dos datos de la población total indígena en Bocas, (13,831) y el número de kilómetros que en teoría tiene la reserva, habría 4.26 habitantes por km². Esto sin embargo, no refleja la realidad, ya que dentro de la "reserva" hay un gran número de población no-indígena. Por lo menos para el distrito de Chiriquí Grande había para 1970 unos 1,731 habitantes no-indígenas, lo cual cambiaría la relación.

4.2. *Una vista rápida por los lugares*

Como este apéndice, esta sección puede leerse, pero puede no tomarse en cuenta. Presentaremos algunas líneas generales de los lugares visitados, irán apareciendo según el orden en que se hizo el trabajo de campo (Véase el mapa en el primer trabajo de este cuaderno).

4.2.1. *Región bribbí.*

Denominamos región bribbí a la zona localizada en la frontera de Costa Rica en la esquina limítrofe entre

los ríos Sixaola y Yorkín. Allí habitan indios Bribrís o Talamancas. El acceso a la población fronteriza en cuestión, aunque es territorio panameño, sólo se logra con alguna facilidad utilizando medios de transporte del lado costarricense.

De hecho para viajar hasta la boca del Yorkín, tuvimos que ir en tren de la CLC desde Changuinola hasta Guabite, donde está la frontera. Cruzamos a pie el río Sixaola y pasamos del lado costarricense. En la frontera costarricense se puede observar que hay pistas de avionetas que hacen vuelos regulares desde allí hasta Puerto Limón, por lo equivalente a 5 dólares. El viaje total a San José cuesta unos 15 dólares -algo menos de lo que cuesta ir a la ciudad de Panamá desde Changuinola- Allí en la frontera esperamos el Twist que es un carro -cuyo movimiento está significado perfectamente por su nombre-. Después de hora y media más o menos de una penetración lenta dentro de zonas de platanares, otrora propiedad de la UFCO (United Fruit Company), llegamos a la población que anteriormente se llamaba Fields y en la actualidad Bribrí.

De Bribrí se puede conseguir "cazadoras" (autobuses) que lo transportan a uno hasta Limón. Todavía la carretera no está en perfecto estado, pero ya están por terminar un puente cuya ausencia dificultaba el tráfico. Pronto la zona quedará perfectamente comunicada. De Bribrí también sale un camión, una vez por día, hacia el poblado denominado Bambú. Por mala suerte perdimos el camión y el viaje a pie lo hicimos en unas 4 horas. Un poco antes de llegar a Bambú enfrente de la Boca del río Yorkín, dimos voces para que alguien nos pasara al lado panameño. En efecto, al poco tiempo dos "pelaos" nos transportaron a la margen panameña, caminamos un poco y luego entramos dentro del "caño" del río Yorkín. A los pocos minutos desembarcamos.

Remontando el río Yorkín se pueden emplear hasta 3 días para llegar a la cabeza del mismo río. Subiendo, a ratos en canoa y a ratos caminando en las márgenes -fueran panameñas o costarricenses- durante unas 4 horas se llega a una quebrada denominada Squeeze, donde está el último reducto de población tanto del la-

do de Panamá como de Costa Rica. Haciendo un recuento total contamos unas 40 casas en ambos lados del núcleo Bribrí panameño. Se levantó un pequeño memorístico exploratorio, y encontramos mucho cruce entre "talamancas" o bribrís, con latinos, mestizos y "centroamericanos" (así se llamaba, por ejemplo a los nicaragüenses que se encuentran por ahí). La población del Yorkín, no será mayor de unas 200 personas, que tienen alguna idea de su lengua, pero que no la recuerdan mucho. Aunque apenas a 45 minutos está -del lado de Costa Rica- el lugar denominado Amubre que sería el centro talamanca más importante y donde hablan el bribrí y parece que mantienen vivas sus antiguas tradiciones. Lo que es curioso es que los de esta región del Yorkín suelen ir a traer mujeres a Amubre, en donde podría encontrarse alguna política de no perder su identidad.

El tipo de habitat que se encuentra ahí es de "pluviselva tropical" en donde se ven cultivos de plátanos y cacao y algo de arroz. Además de la dedicación de los campos al ñame, otoi, yuca, y ñampí, esencial en la dieta cotidiana.

El centro vital económico para panameños y costarricenses, lo constituye la pequeña población de Bambú (Costa Rica), donde se venden productos como el cacao y el arroz y se compra lo necesario.

Quizás uno de los datos más significativos de esta región es la poca densidad de población, paralela a la poca explotación de la zona. Únicamente en la vera del río hay cultivos y casas, más adentro sólo se ve una selva cerrada y virgen.

Sobre los bribrís de Panamá hay poca historia; intentamos recabar algunos datos, sobre todo de la organización social, pero habría que estudiar esta más específicamente relacionándolos a los Talamancas de Costa Rica. Todavía, con todo, se escuchan relaciones sobre sus "reyes" o caciques:

" Rey hubo en Talamanca, hubo tres reyes. Talamanca estaba dividido en dos departamentos el rey Yorkín y el rey de Talamanca. Todos los indígenas de aquí eran de estatura grandísima, muy altos, bien for-

talecidos, y esto también consta, porque ahora que yo fuí a un lugar donde vinieron a sacar guacas, los castellanos a ver qué sacaban, me hallé un hueso que sólo la rôtula era como así. Ese hombre con carne debió ser un monstruo. Eso me da a creer que lo que la gente de antes me contó, es cierto. Ahora como que nos generamos (sic) yo creo que por el cruce de gente nos generamos (sic)” (159/-2)

Parece ser que hubo más densidad de población antiguamente y que había núcleos de asentamiento río arriba cerca de la cabecera del río. Es famosa esta zona por los exploradores y los “banquinanos”, lo mismo que los que recogen “guacas”. Nuestra presencia ahí confirmó el hecho de que había “guacas”, que seguramente guardaban oro y metales preciosos.

A pesar de todo, la población se presenta como indígena, y se avergüenzan actualmente de haber perdido el hablar “indio” aunque seguramente la lengua indígena dificultaba algún tanto las relaciones con el mundo exterior, ya que se dieron “prohibiciones” del uso de la lengua:

“ Mi mamá nos hablaba indio, pero cuando ya nacimos todos, mi papá le prohibió. Entonces nosotros desde ese momento perdimos la lengua indígena. Somos indios y no nos entendemos entre los indios mismos” (ibd).

4.2.2. La región teribe

La región habitada por los indios teribes comprende varias poblaciones, que están todas en la vera del río que lleva su mismo nombre: Teribe. Este río tiene su cabecera cerca de un lugar denominado “Palenque” -casi haciendo una herradura con la cabeza del Río Yorkín- y desemboca en el mar uniéndose antes con el río Chanquinola en el lugar denominado “Dos Bocas”, a unos minutos de “Torres”, donde está construído un puente para el paso del ferrocarril de la CLC en su travesía a Almirante.

El río es prácticamente navegable todo el año, menos en la estación más seca en la que hay verdadera difi-

cultad de remontarlo con motor, no así en cayuco y palanca que encuentran en esta estación circunstancias más propicias que en los tiempos de lluvia, cuando el río está más caudaloso y profundo.

Al salir del lugar llamado "Silencio" se encuentra uno rápidamente con las primeras casas en la margen del río. De Soposó, se continúa con la población de Huicsón que tiene unas 6 casas, Bonayic -10 casas- luego Bondi -7 casas-, en seguida Chupshco -9 casas- luego Dureyic y Sorori. Así uno sigue río arriba encontrándose siempre con pequeños núcleos de asentamiento. En total, en las márgenes del río se encuentran unas 121 casas. Es notorio, cómo al comienzo del río hay muchas personas que no son teribeñas -por ejemplo guaymíes- y esto deja de ser así más arriba del río. Parece ser que Chupshco sería como una frontera étnica.

Los habitantes del Teribe se dedican en su gran mayoría a la agricultura. La tierra todavía la tienen en abundancia y poseen muchos "trabajaderos" -ahora ya abandonados- cerca del Palenque a donde prácticamente no llegan sino para cacería. El cultivo a que se dedican principalmente sería la combinación: yuca, ñame ñampí, otoe. Esto para la subsistencia, pero hay varios indígenas que también tienen frutales combinados con el cacao que tiene una comercialización considerable. Lo mismo se diga de la explotación de madera.

A diferencia de otros lugares en Bocas del Toro y pese a la cercanía a la CLC, la proporción de trabajadores teribes para la empresa es muy baja. Los teribeños prefieren más bien cultivar un poco la tierra y sembrar algún cultivo de comercialización que luego venden rápidamente en Torres o en el mismo Changuinola. Máxime, cuando es la temporada de pifá o de frutales. Suelen entonces bajar en balsas hechas ad hoc que luego abandonan al lado del río y lo suben caminando o vadeándolo, con la ayuda de cayucos o palanca. Subir el río de esta manera puede llevar unas 3 horas o más desde el Silencio hasta Ciykin, por ejemplo.

La organización social de los teribeños parece que está estructurada en linajes. Hay una serie de familias que poseen sus tierras y que están vinculadas unas a otras.

Así mismo el río constituye una división política interna ejemplificada en las comunidades de Ciykin y Cieyic (donde habita el rey o cacique). Cuando los conflictos se tornan de comunidad contra comunidad, los "linajes" diversos que antes internamente luchaban entre sí, se manifiestan como un bloque unido.

Actualmente preside a los teribeños un "rey" que tiene alguna tradición en el cargo. Pero carece de importancia ya que se lo pone y se lo quita a discreción. La razón parece ser de orden económico, en cuanto que el rey no controla ningún medio de producción.

Unicamente la escuela ha sido el elemento que ha ido uniendo y agrupando en conglomerados a los teribeños. La escuela funciona desde hace unos 35 años y fué puesta por los adventistas, religión un tanto extendida en la región.

4.2.3. *Cusapín, Punta Valiente.*

Cusapín se encuentra en la punta de la Península de Valiente en el corregimiento de Bahía Azul; se llega a ella después de dos horas y media de bote con motor de 35 HP, saliendo de la isla de Bocas del Toro.

El núcleo de la comunidad se halla a orillas de una ensenada, de difícil acceso a las embarcaciones -pequeñas y grandes-. Cusapín está enclavada en un sinfín de colinas y montículos y cuenta con 3 playas o conchas pequeñas. Tiene alrededor de 60 casas con una población de 330 habitantes, todos guaymés.

Un elemento característico y distintivo de este lugar es la presencia de la religión Mamachí y de su profeta Carlos Hooker. Una de las numerosas colinas sirve de sitio al gran templo Mamachí en cuyas laderas se están concentrando los seguidores de esta religión nativista. También hay otra religión, la metodista, que ha ejercido su influjo, sobretodo desde la llegada del predicador Alphonse, quien ha dejado sus huellas en la zona, en donde tradujo himnos y cantos directamente del inglés al guaymí.

La iglesia tiene un pequeño templo y un centro de salud que está vinculado al Ministerio de Salud. Las ins-

tañaciones cuentan con luz propia.

Cusapín, que tiene un asentamiento tipo "pueblo", cuenta con 2 tiendas de tamaño regular, una de ellas "cooperativa" indígena, lo mismo que una escuela grande de 6 aulas.

El tipo de cultivo es prácticamente el mismo que hemos encontrado en las otras zonas. Dada la lejanía, se prefiere vender la mano de obra que comercializar algún producto. Lo único que comercializan es el carey, exportado durante la temporada anual. Pero esta operación depende mucho de "suerte", por un lado, y de instrumental adecuado y caro, por otro, ya que el único acceso es por el mar y la posesión de motores fuera de borda se convierte en algo determinante y también en signo de ostentación. Así el representante del corregimiento, que tiene su casa en Cusapín -a pesar de que el corregimiento es de Bahía Azul- posee varios motores que, por comodidad o por "ostentación" están a la vista de todos.

En una población de 330 habitantes es significativo que están trabajando en la CLC unos 96, por lo tanto, es poco común encontrarse con el hombre de la casa en Cusapín. Suele regresar cada año, y manda el dinero cada quincena. Muchos se han establecido en la bananera porque han conseguido mujer allá; suelen, en cambio, regresar cuando llevan a la mujer de Cusapín. (Cfr: 167/157)

La influencia del inglés se manifiesta, no sólo en el uso de la lengua, sino en el uso de apellidos de corte sajón. Esto se ha debido al influjo de la CLC y a la presencia de elemento jamaicano.

4.2.4. Valle de Riscó.

La comunidad de Valle de Riscó, pertenece al corregimiento de Almirante, distrito de Changuinola, y se halla situada en un Valle que se alcanza después de cruzar un "puente" bastante empinado subiendo del río oeste. Su clima, como el de los otros lugares visitados, es tropical y el habitat, pluviselva tropical.

Existe un núcleo fuerte de casas y familias bastante unidas, en lo que se podría llamar el centro del valle.

Hay unas 89 casas y los habitantes todos provienen de Piedra Roja, Cricamola. Los trabajaderos están bien cercanos; al que está más lejos puede llegarse en unas 3 1/4 horas de camino. El tipo de cultivo es el mismo encontrado en los otros lugares. Comercializan un poco el cacao, y comienzan con la cría de ganado de carne para venderla en Almirante o Changuinola.

El acceso a Valle de Riscó se hace de la manera siguiente: se toma una embarcación pequeña en Almirante que lo lleve a uno a Río Oeste. Esto puede durar una 1/2 hora en un 35 HP. Luego hay que caminar unas 2 horas hasta el Valle central mismo. También se puede ir a pie de Almirante hasta Riscó y esto lleva unas 4 horas de camino. Habría otra entrada por el río Changuinola pero se utiliza poco.

La comunidad cuenta con 4 casas de penca y caña jira grandes, que se utilizan como sitio de la escuela. La escuela tiene 200 alumnos que vienen de Nance Riscó (comunidad a una hora de camino del Valle) y del propio Riscó. La escuela tiene hasta 6o. grado. Hay también una casa comunal hecha de cemento y lámina de zinc. No hay centro de salud, lo cual resienten bastante los habitantes.

Lo característico de la comunidad es que es fruto de una migración que provino de Cricamola. Según se cuenta, el primero en llegar fué Carlos Quintero en 1954; más tarde, poco a poco fueron llegando más y más familias de Piedra Roja; y no fué, sino hasta 1969 cuando fué reconocida la comunidad por el gobierno el 30 de octubre de 1969.

Lo interesante es que guardan una gran unidad y hasta ahora se han sentido como un grupo que necesita tremendamente la cohesión para poder subsistir. Las relaciones con el cacique eran malas, pero se han intensificado a raíz de las visitas de los jóvenes de la escuela de Fé y Alegría.

Quizás llama la atención, a diferencia de otras partes, que el jefe inmediato del cacique se lleva muy bien con el concejal que es subalterno de la administración nacional. La razón es que ambos han sido de los pioneros en la conquista de ese valle y están muy emparenta-

dos. Aunque idealmente no quisieran ir más a la CLC a trabajar, dada la cercanía van, aunque poco; pero se nota una tendencia a dedicarse al ganado y al negocio de la carne desvinculándose así de la empresa.

No hay todavía ninguna secta religiosa que haya trabajado mucho en la zona. Hay elementos Mamachí, pero no en el núcleo del Valle.

5. NOTAS DEL AUTOR

1. Para elaborar este estudio se hizo un trabajo de campo en la provincia de Bocas del Toro, de diciembre de 1974 hasta marzo de 1975. Se visitaron principalmente la zona del Río Yorkín, donde habitan los indios bribrís; la zona del Río Teribe, con los teribes; Cusapín, Punta Valiente con los indios guaymíes y Valle de Riscó también con guaymíes. Además se hizo un pequeño recorrido por el Cricamola donde se visitó Canquintú.
(Cfr: Mapa y apéndices)
2. Esta nomenclatura hace referencia al archivo personal que sigue la clasificación de la guía de Murdock. El signo (-) indica que es transcripción literal.
3. En lo posible se omiten los nombres de los Protagonistas. Algunas veces se usarán nombres y lugares ficticios por delicadeza y seguridad.
4. Es de notar que el susodicho, como casi la gran mayoría de adultos en la región guaymí, hablan su lengua y el inglés más fácilmente que el castellano.
5. Aunque en la zona de Bocas del Toro el mayor centro Mamachí se encuentra en Cusapín, hay también un pequeño núcleo en la región de Cricamola, como también hay seguidores en las fincas de la Bananera en Changuinola mismo. El señor Hooker suele hacer sus recorridos y visitas a sus fieles periódicamente. En esas ocasiones visita el convento de los padres y hasta se hospeda en él. Alguna vez también ha sido convidado a predicar en la misma iglesia católica.
6. Por ejemplo, según una antigua leyenda teribe, hubo un tal Tlabga -héroe cultural- a quien los "Jóvenes querían ponerlo preso y ya no pueden ver a él, y decían: corta la hamaca y échalo para abajo, así hablaban entre ellos, la gente no quería aprender nada" (173/-100), por esa razón Tlabga se tiene que ausentar de la tierra pero deja en Tërshco (piedra de la abuela) todo su poder, de manera que cuando un teribe experimenta necesidad puede ir remontando el río hasta un lugar cerca de Palenque (cabeza del río Teribe) y ahí pedirle a Tër (abuela) lo que necesita. Pero la condición para obtenerlo es no llevar nada de los "latinos". Si ya saben castellano, me decía otro informante, "ya no resulta".

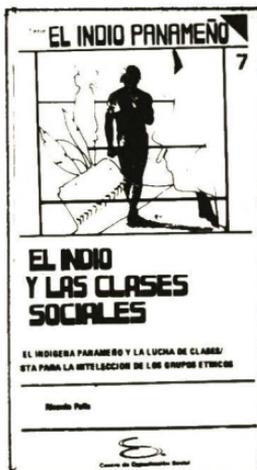
"Pero ahí no debe de llegar ninguno que sea católico, que sepa leer o que ya sea moderno, porque entonces no hace caso"
(173/19).

Este tipo de prohibiciones de raigambre muy indígena tienen en el movimiento Mamachí más relevancia y no sólo en la región de Bocas, sino también en Chiriquí. (Cfr: Young, Philip, D. **Ngawbe, Tradition and Change among the Western Guaymie of Panama**, Illinois Studies in Anthropology, No. 7. 1971. Pág. 214.

7. Esa predicción fue dicha en guaymí y con muchas palabras esotéricas de un lenguaje propio que han elaborado. También tienen una escritura que no la comprende cualquier guaymí. Tengo noticias de que por el Cricamola hay también ese tipo de escritura que la aprenden los iniciados únicamente.
8. Se aventura aquí la hipótesis -comprobada en muchas otras partes- de que el sistema de explotación de la tierra que se basa en el aprovechamiento de diversos campos (cuadro No. 2) y en la quema tiene un efecto centrífugo en la distribución de los patrones de asentamiento y contribuye a mantener a la población dispersa en la selva (Cfr: Salhins, Marshal, **Tribesmen**, Prentice Hall, Englewood Cliffs New Jersey, 1968, Página 31)
9. La iglesia adventista tiene un puesto de Misión desde hace más de 40 años, que fué lo que originó la creación del poblado de Cicyic en el río Teribe. Se construyó un templo y una escuela, pero tanto en el orden religioso como en el educativo han tenido poco impacto. En toda la larga estadía no ha salido nunca un niño de 6o. grado. También de orientación protestante, podría situarse la labor de dos señoritas norteamericanas lingüísticas que trabajan para el Instituto Lingüístico de Verano, quienes hacen investigación sobre la lengua y algo de las tradiciones teribes. Su presencia, con todo, tiene poca ingerencia en la vida de los indígenas a no ser por la "colaboración" que les exigieron para construcción de una pista de avioneta con la cual llegaron a su centro de trabajo.
10. Anteriormente la figura del rey de los teribes pudo tener gran vigencia en cuanto jefe guerrero de las continuas luchas intertribales, como la que nos relata Gabb en el primer cuarto del siglo XIX con los Bribrís o Viceitas (Cfr: Fernández Guardia, Ricardo **Reseña Histórica de Talamanca**, San José, Costa Rica, 1969, pág. 96). Otra coyuntura pudo ser postularse como jefe militar ante la avanzada colonial-castellana o de los bucaneros comandados por Drake en años posteriores. Sin duda alguna el mantenerse en pie de guerra por mucho tiempo hizo que la figura del rey o cacique tuviese importancia ante el continuo, pero fallido, intento de penetración extranjera. La razón de las incursiones era la suposición de riquezas y minas auríferas de lo cual las fabulosas ruinas del Tisingal son claro ejemplo (Cfr: ibidem, 98ss).

11. El hecho de que los bribrís hagan su vida de cara a Costa Rica no obedece únicamente a la carencia de vías de comunicación con Panamá, sino a toda una tradición histórica acuñada en el seno de la Audiencia de Guatemala en la época colonial y enmarcada en los límites otorgados a ésta desde Felipe II cuyas fronteras iban desde Nicoya hasta la provincia de Veraguas en el Pacífico y desde el Río San Juan hasta Veraguas, en el Atlántico (Cfr: Fernández Guardia, op. cit. pág. 28 ss), además de que el centro étnico de los bribrís yace allende las fronteras panameñas, en Costa Rica.
12. El hecho de que en la zona del teribe-bribrí haya más tierra obedece a que esta región está menos densamente habitada en su **hinterland** (no en los poblados), que la zona del Cricamola; además, cruzando Canquintú, las tierras son de laderas y de baja calidad. Prueba de ello es la migración proveniente de Piedra Roja que fundó Valle Riscó. Es interesante hacer notar cómo también la isla de San Cristóbal, situada a unos siete kms. de la ciudad de Bocas -una de las más grandes de la laguna de Chiriquí- registra una colonización de indígenas procedentes también del Corregimiento de Piedra Roja (Cfr: Herrera, Francisco. **Notas sobre movimientos de población Guaymí en Bocas del Toro**. Mimeografiado, sin fecha, página 5)
13. Young, Philip D. : Ngarobe: **Tradition and Change among the Western guaymí of Panama**. U. of Illinois Press (1971) p. 213
14. Cuando no se trata de figuras públicas hemos usado pseudónimos.

EL INDIJO PANAMEÑO



US\$ 1.50 por ejemplar. Un dolar adicional por envíos al exterior.



Centro de Capacitación Social

305.5 084961
C112 Cabarrús, Carlos Rafael
S.J. Indígenas y proletariado

Fecha de entrega	Nombre y No. Carné

305.5 084961
C112 Cabarrús, Carlos Rafael
S.J. Indígenas y proletariado

Universidad Rafael Landívar
Biblioteca
“Dr. Isidro Iriarte, S.J.”

Recuerde que:

El préstamo es por 15 días. Puede renovar la fecha, siempre que no esté solicitado por otro lector.

Se cobra Q. 1.00 por día de atraso en su devolución.

QUE ES EL INDIO PANAMEÑO
*...es una pregunta
de importancia nacional,
tanto para el panameño que no es indio,
como para el indio que es panameño.
A la vez es una pregunta de importancia
para todas aquellas naciones
que tienen poblaciones autóctonas
y que se encuentran
en el proceso de gestación
de una nacionalidad
dentro de América Latina.*

Serie EL INDIO PANAMEÑO

1. LA PATRIA DEL INDIO, panorámica comparativa de las áreas indígenas de Panamá.
2. INDIGENA Y PROLETARIO, proletarización y lucha política indígena boca preño.
3. TIERRA PARA EL GUAYMI, la explotación de las tierras guaymíes en Chiriquí.
4. HISTORIA KUNA, HISTORIA REBELDE, la articulación del archipiélago kuna a la nación panameña.
5. EL TESORO DE SAN BLAS, turismo en San Blas.
6. DARIEN: INDIOS, NEGROS Y LATINOS, el valle del río Sambú/ Conflicto interétnico en el Darién.
7. EL INDIO Y LAS CLASES SOCIALES, el indígena panameño y la lucha de clases/Pista para la intelección de los grupos étnicos.

EL INDIO PANAMEÑO



Universidad Rafael Landívar
Biblioteca



084961 (85)

taleres
diálogo