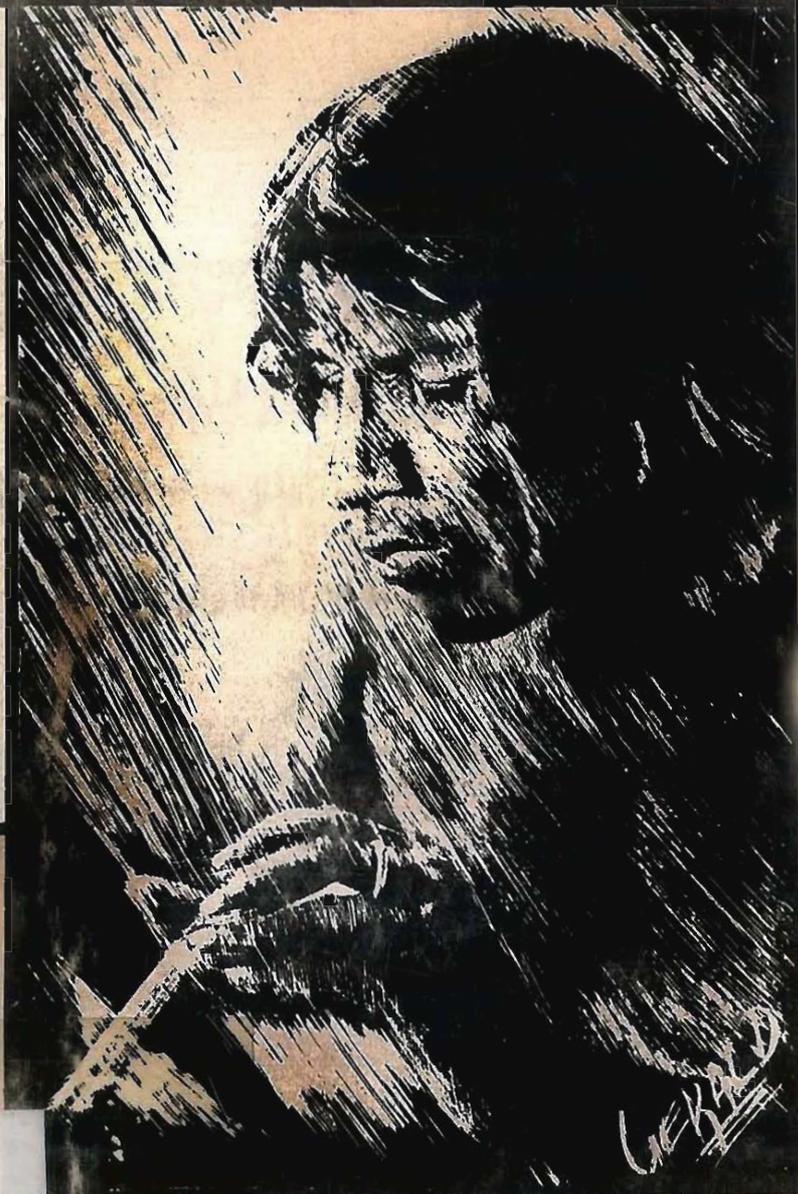


Serie

# EL INDIO PANAMEÑO

6



05.08  
595  
J.

## DARIEN: INDIOS, NEGROS Y LATINOS

EL VALLE DEL RIO SAMBU/  
CONFLICTO INTERÉTNICO EN EL DARIEN

Ion Bilbao/ Ricardo Falla/ Eduardo Valdés



Centro de Capacitación Social



# 6 DARIEN: INDIOS, NECROS Y LATINOS

EL VALLE DEL RIO SAMBU'  
CONFLICTO INTERETNICO EN EL DARIEN

Ion Bilbao  
Ricardo Falla  
Eduardo Valdés



EDICIONES



Centro de Capacitación Social

Hecho en Panamá, 1979.  
Cubierta: Gerald  
Serie El Indio Panameño  
Ediciones "CCS"  
Apartado 9A-192  
Panamá, Tel: 26 - 6971  
Todos derechos reservados.



## CONTENIDO

INTRODUCCION . . . . .	5
I EL VALLE DEL RIO SAMBU . . . . .	9
1. Población y etnias . . . . .	11
2. Remontando el río . . . . .	16
3. Dos polos de desarrollo y comercialización . . . . .	29
4. Conclusiones . . . . .	31
II CONFLICTO INTERETNICO EN EL DARIEN . . . . .	33
Introducción . . . . .	35
1. Bayamón . . . . .	36
2. Sambú. . . . .	63
3. La colonia chiricana . . . . .	93
4. Conflicto interetnico . . . . .	110
5. Conclusiones . . . . .	117



## INTRODUCCION

En este cuaderno de la serie El Indio Panameño, volvemos los ojos a la realidad del maravilloso Darién, donde los indios chocóes, provenientes en inmigraciones lentas de America del Sur, han encontrado su hábitat y han reajustado a él su cultura de siglos.

En los cuadernos anteriores, hemos estudiado, bajo una perspectiva comparativa expuesta en el primero, diversas áreas geográficas y culturales. En el segundo, presentamos el análisis de los procesos de poder y de proletarización entre los guaymíes, teribes y bribrís de Bocas del Toro; en el tercero, estudiamos el doloroso proceso de expoliación de tierras que el indio guaymí de Chiriquí ha venido sufriendo por parte del frente ganadero; en el cuarto y quinto, tomamos como tema central los procesos, primero, históricos de los kunas en su articulación a la Nación y, segundo, los procesos actuales que los mismos kunas del archipiélago de San Blas están viviendo ante el impacto y la penetración del turismo internacional. En este penúltimo cuaderno, lo que nos toca, pues, es el Darién.

La importancia del estudio de los chocóes en el Darién se deriva de las enormes riquezas de dicha provincia, todavía escasamente penetrada por el capitalismo, y de la atracción de población no darienita que dichas riquezas supondrán para el futuro. La carretera Panamericana ya llega hasta Yaviza y, aunque el temor del contagio de la fiebre aftosa, entre otros factores, ha retrasado la rápida terminación de la juntura con Colombia, la comunicación se abrirá, y con ella fluirá hacia el Darién una cantidad de población y de capital de inversión para extraer de la provincia sus riquezas y los productos que esas tierras fértiles brindarán al país.

Ante esta invasión de población y capital, ¿qué sucederá con el indio chocó asentado desde más de 100 años a la orilla de los ríos y sólo recientemente congre-

gado en algunos poblados por virtud de la política indigenista de los primeros años de entusiasmo del Gobierno revolucionario? A esta pregunta no podemos responder, si no estudiamos los procesos de penetración que se han llevado a cabo y sobre ellos repensamos el futuro. Por eso, en este cuaderno, después de presentar en un primer trabajo una visión panorámica del valle de uno de los tres ríos más importantes del Darién, estudiamos en el segundo los roces que se han dado entre las poblaciones de diferentes grupos étnicos: los chocóes, los negros y los chiricanos de reciente inmigración. Todavía no se ha establecido en la zona el frente ganadero capitalista, como el que ha ido expoliando las tierras de los guaymíes en Chiriquí. Sin embargo, las migraciones de chiricanos campesinos expulsados por la escasez de tierras de su lugar de origen son un preanuncio en pequeño de lo que sucederá más tarde. El resultado es una lucha por la tierra que pone en enfrentamiento a las comunidades de diversa etnia.

En el trabajo segundo, se estudia uno de estos conflictos. El conflicto nos da pie para radiografiar la estructura de poder que funciona en la zona, no la estructura solamente de gobierno que está escrita en leyes y reglamentos, sino la estructura real que se ha ido haciendo conforme el hombre se relaciona con la selva de maneras distintas, conforme nuevas oleadas de población extraña invaden la región, conforme instituciones privadas o públicas intervienen para reorganizar la población, etc. La intelección de la estructura permite calcular la fuerza de la identidad étnica y la fuerza de la identidad étnica es el índice que nos permite juzgar el futuro de la población como india, o como lo que sea, negra, chiricana, kuna, guaymí, etc.

Nos interesa conocer cuál será en concreto el futuro de la población chocó, no sólo por una satisfacción intelectual, sino por la opción que repetidas veces hemos venido diciendo que es el hilo conductor de estos cuadernos, la opción por la liberación del indígena

---

como pueblo oprimido. De la lectura de estos trabajos debería nacer la preocupación de cada panameño que se acerque a ellos sobre qué se puede hacer para dar apoyo y poder a estas poblaciones minoritarias en Panamá, las cuales no sólo por su número son débiles, sino por la cultura que poseen. Su cultura era un instrumento bien adaptado para la vida de la selva, pero no lo es para la vida de la competencia de otras poblaciones con tradiciones y valoraciones más avasalladoras.

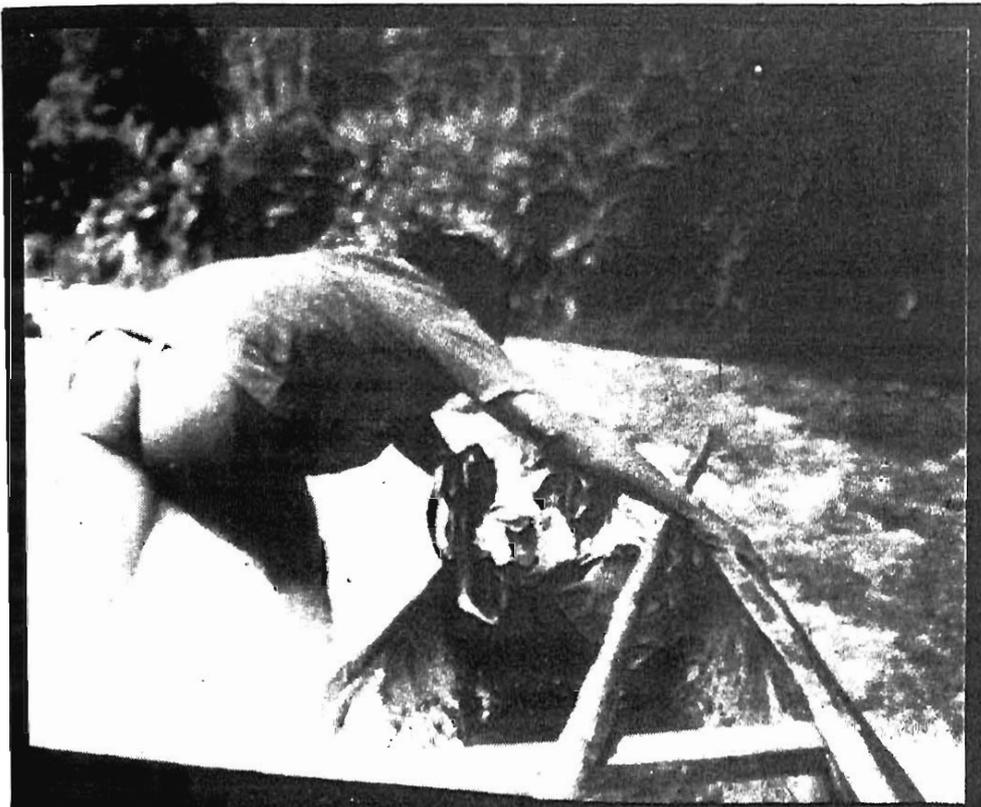
Una presentación de los tres autores quizás resulta supervacánea, ya que hemos dicho de ellos algo en otros cuadernos. Para aquellos que no han tenido la oportunidad de leer los cuadernos anteriores: Ion Ander Bilbao era, cuando llevó a cabo la investigación de campo en la región, estudiante de antropología; Eduardo Valdés era entonces estudiante de teología y había ya terminado sus estudios de filosofía. Entre ambos se llevó a cabo el trabajo de recolección de datos. Sobre un previo documento de análisis hecho por el primero de ellos, el tercer autor trabajó la redacción y el análisis final, el cual a su vez fue corregido por los dos etnógrafos. El tercer autor es doctor en antropología. Los tres son jesuitas y, cada uno de ellos, de una nacionalidad distinta: español vasco, panameño y guatemalteco.

Desearíamos que este trabajo de investigación, que a veces resulta incisivo sobre algunas personalidades públicas del lugar, no sea tomado sino como un análisis estructural. Estamos prescindiendo de las buenas o malas voluntades, pero no hemos podido prescindir de la valoración ética sobre dichas estructuras.



*1 EL VALLE DEL RIO SAMBU*

*por Ion Ander Bilbao*



Remontando el río... Darién, Panamá.



SAMBU es el nombre del valle formado por el río del mismo nombre en la Provincia del Darién. Sambú se llama también el Corregimiento, mínima división política de la República de Panamá, que ocupa la mayor parte de los márgenes de dicho río y los de sus afluentes principales.

El Corregimiento de Sambú está situado en la sección sureste de la Provincia de Darién, con una extensión de 1,235 km<sup>2</sup> y está rodeado por las serranías de Sapo y Bagre, con elevaciones de hasta 1,500 m. La vegetación es típica del bosque húmedo tropical, con precipitaciones anuales de 1,850 a 3,400 mm. Predominan con problemas de drenaje, los suelos aluviales inundables, latosoles y litosoles adaptables a la agricultura mecanizada e intensiva, y a la producción forestal. La temperatura oscila entre los 18<sup>o</sup> C y los 25<sup>o</sup> C, con unos tres meses de estación seca (diciembre-marzo).

## 1. POBLACION Y ETNIAS

Según los censos estatales de 1970, el número de habitantes es de 2,204, pero probablemente se debe estimar en unos 2,400 y aún más, dadas las dificultades físicas y a veces falta de interés o responsabilidad científica entre los "empadronadores oficiales" para censar aquella dispersa y hasta peregrinante población. La densidad es aproximadamente de 1.9 hab. /km<sup>2</sup>.

La población está formada por varios grupos cultural y racialmente diferenciados de esta manera:

**1.1 Indígena:** grupo mayoritario, el 69 o/o del total, dividido en:

- a) emberá o embená: el 90 o/o de los indígenas, unos 1,490 individuos. Proceden desde el norte del Ecuador y sur de Colombia. Su tiempo de inmigración podría ser desde 1830 *1*. Ha habido varias oleadas de inmigración.
- b) Waunana o nonameño: el 10 o/o aproximadamente de los indígenas, unos 120 individuos centrados en un poblado. Su inmigración —de

Colombia, Río San Juan— el más reciente: unos 75 a 85 años y, aún otros, de hace unos 40 años.

**1.2 Negros o libres:** 25 o/o del total, unos 550 individuos. Etnia compuesta por dos grupos:

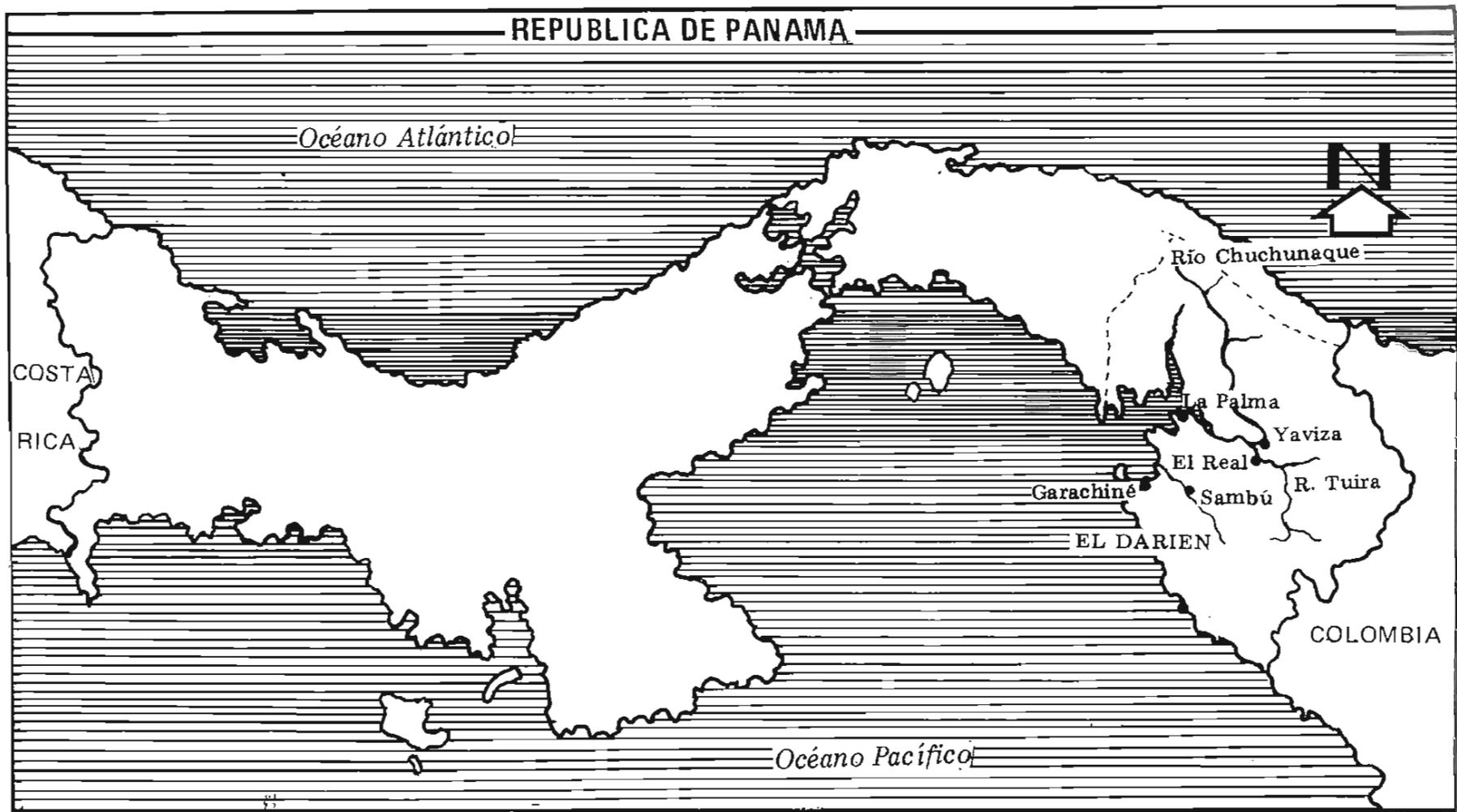
- a) darienitas: el 30 o/o, unos 165 individuos, de antigua ubicación en la zona.
- b) chocoanos <sup>2</sup>: el 70 o/o restante, aproximadamente unos 385 individuos, de reciente y actual inmigración. Se les conoce también como "colombianos".

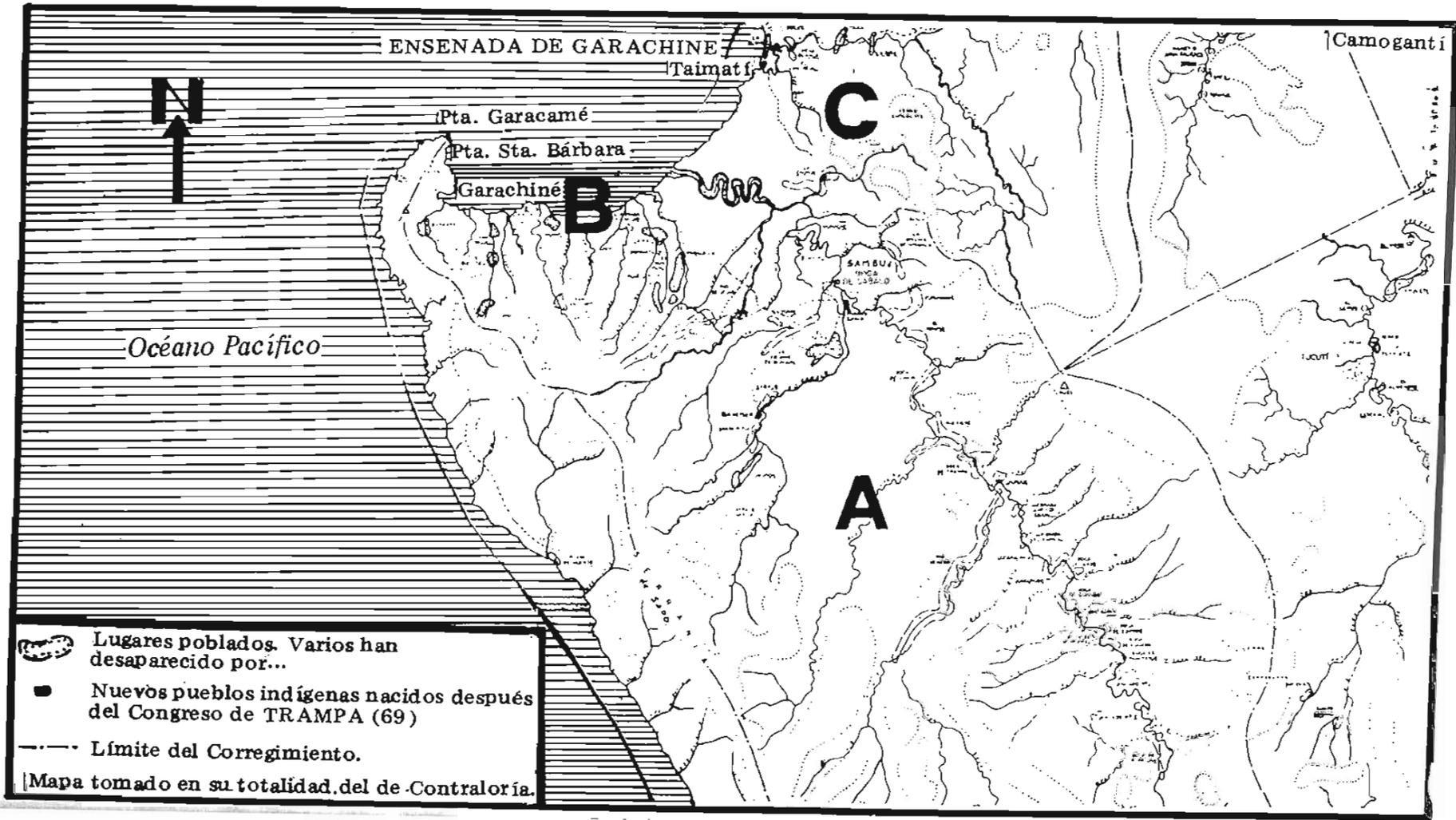
El elemento que distingue al darienita del chocoano parece ser la legalidad de los papeles de residencia panameña y la ubicación en un terreno donde se trabaje la tierra y se forme una familia.

**1.3 Interioranos, chiricanos o colonos:** racialmente mestizos, constituyen el 8 o/o de la población total, unos 200 habitantes. El grupo mayor inmigró hace unos 6 u 8 años, aunque hay unos pocos que se radicaron hace unos 12 o 14 años. Dicen ser unas 16 familias. De las 26 familias visitadas, las procedencias son: Santo Domingo (3), Bugaba (4), Alanje (3), Tolé (2), Matagorda (2)... todos de la Provincia de Chiriquí. De ahí el apelativo que han recibido de "chiricanos".

POBLACION DEL CORREGIMIENTO DE SAMBU*		
Indígenas 65 o/o	Negros 25 o/o	Chiricanos 8 o/o
1,400 hab.	550 hab.	200 hab.
Emberás 90 o/o	Darienitas 30 o/o	
Waunanas 10 o/o	Chocoanos 70 o/o	

\*Censo de 1970. Contraloría General de la Nación. Panamá, rep. de Panamá.





Los darienitas y los interioranos constituyen grupos incorporados a la cultura nacional, de la que han participado más los segundos que los primeros; pero se diferencian en notables aspectos: mientras los interioranos han inmigrado, los darienitas emigran hacia La Palma y Ciudad de Panamá. Los darienitas se dedican a la agricultura básicamente, los interioranos —aunque son los mayores productores agrícolas actualmente— tienden a dedicarse preferentemente a una futura ganadería y latifundismo. Hasta el presente, los darienitas generalmente han detentado los cargos burocráticos y administrativos del Corregimiento, así como los educativos. Los interioranos no pretenden generalmente los cargos administrativos. En la lista de Corregidores de Sambú —ocho Corregidores en los últimos cinco años— sólo aparece un interiorano, que estuvo en el cargo por pocos meses. Su fin es producir y obtener tierras. Es más, habiendo maestros en su comunidad, no ejercen sino que prefieren que los darienitas sean los maestros de su comunidad. La razón es, según declaración de un exmaestro chiricano joven, que “se moría de hambre y se abrió a trabajar la tierra”.

#### *1.4 Distribucion de la población:*

La población se distribuye a lo largo del Río Sambú y sus afluentes, en viviendas aisladas, caseríos o poblados de diversa configuración. El núcleo habitacional más importante es Boca de Sábalo o Sambú, cabecera del Corregimiento, con unas 104 viviendas y 549 habitantes, según los censos de 1970, con una proporción de 6 a 5 a favor de la raza negra.

Los indígenas, anteriormente muy dispersos por los ríos y quebradas, bajo la influencia de distintos factores como la necesidad de crear sentido de pueblo y de poder ante los abusos de los “campuniás” <sup>3</sup>, iniciaron hace 3 o 4 años un proceso de aglutinamiento que ha dado lugar a una media docena de caseríos y poblados que cuentan hasta con 60 viviendas, como Bayamón y Trampa, o con 25, como la Chunga, o 27, como Puerto Indio.

Con todo, varios centenares de familias permanecen aún dispersas por quebradas y veredas.

Los chiricanos están casi todos agrupados en una sola zona, llamada Colonia Bijagual.

## 2. REMONTANDO EL RIO...

### 2.1 *Río Jesús*

Si desde el mar hacemos un viaje hacia la cabecera del Río Sambú, dejamos a la izquierda el Corregimiento de Taimatí y, a la derecha, a Garachiné, donde la población es predominantemente negra.

Las orillas son de tipo pantanoso. El predominio de inundaciones crea un terreno especial para los manglares.

Al cuarto meandro del río, más o menos, todavía en el Corregimiento de Garachiné, a la orilla derecha, hubo hace unos 10 a 15 años —en zona pantanosa y difícil— una gran extensión que fue utilizada para extraer madera. Pero, según informes —poco confirmados— era demasiado dificultosa y poco rentable la explotación.

A hora y media de Garachiné, encontramos el primer afluente a la derecha, Río Jesús, que en creciente o aguaje al subir la marea, nos lleva en media hora en motor de 25 HP a las cercanías de la primera población netamente indígena, llamada asimismo Río Jesús. El poblado consta de unas 40 casas y queda a unas dos horas de Sambú por río y con motor y, en época seca por tierra, a hora y media. El pueblo queda dividido por la línea de demarcación entre los Corregimientos de Garachiné y Sambú, pero hoy por hoy los habitantes indígenas se sienten unidos con Sambú en cuanto a las relaciones comerciales y afectivas con sus hermanos emberás. En las elecciones de 1972 para escoger al Representante de Corregimiento, por ejemplo, el pueblo de Río Jesús no fue a votar donde le correspondía —en Garachiné— sino que a Sambú. La razón era que ellos son indios emberás y no campuniás, como es la mayoría (90 o/o) del Corregimiento de Garachiné. El Mayor de la Palma concedió tal permiso

Hoy por hoy, las relaciones de Río Jesús la conectan con Sambú y no con Garachiné. Por ejemplo, en el mes de enero de 1975, el Comité de la comunidad de Garachiné obtuvo un préstamo del Gobierno (unos B/. 15,000) para comprar un camión potente, un caterpillar con cuchara y un gran tractor austríaco de 4 toneladas de fuerza de arrastre. La primera labor que ha empezado a hacer la comunidad de Garachiné es una "carretera" de tierra y troncos que une las fincas familiares de Garachiné y que llegará hasta Río Jesús. ¿Cómo influirá esta carretera sobre el pueblo indígena de Río Jesús? Durante nuestra permanencia en la zona oímos varias veces que Río Jesús se estaba planteando la reubicación, río arriba.

## 2.2 *La Chunga*

Otra vez en el Río Sambú, subiendo nos encontramos a la izquierda el río Chunga. A unos 10 minutos del Río Sambú, está el "puerto", una casita de troncos y palmas para dejar a cubierto los sacos de grano. De ahí al pueblo de La Chunga, se llega en unos 10 minutos caminando. Esta comunidad es la única totalmente nonameña o waunana, pero su contacto con los emberás y el comercio les ha "obligado" a ser trilingües: waunana, emberá y español. Esta puede ser una de las razones por las cuales este pueblo es más bullanguero y abierto.

Como se ve en el mapa, este pueblo pertenece al Corregimiento de Taimatí y el medio más normal para llegar a la cabecera del Corregimiento sería por tierra en época seca —como una hora y media—, procedimiento que dificulta el transporte de los productos como guineo, maíz, arroz, frijol... y frutas. Por eso, los de La Chunga mantienen su contacto con Sambú, ya que el transporte por río es más fácil y adquiere más volumen gracias a las canoas, piraguas o jambás. Este contacto comercial es de tal manera parte de la necesidad de este pueblo que prefieren ir a votar a Sambú. El mismo Representante de Sambú es nonameño, de este pueblo.

El joven Representante de Sambú fue el Nokó o

Jefe del Pueblo que trabajó en la "Fundación" de La Chunga en 1970. La labor consistió en congregar a las familias dispersas. "Era difícil la Ley de Sambú, la disposición del Congreso Emberá celebrado en Boca Trampa en 1970 para la creación de pueblos, y la gente era rebelde y vieja y no se dejaba mandar por un muchacho", nos comentaba una mujer mayor. En dicho Congreso, se planteó la necesidad de unir a los indígenas, que hasta entonces vivían desperdigados por ríos, quebradas y cañadas. Tal planteo obedecía a la razón de darles a los indígenas una organización para aunarlos en contra de los abusos de los comerciantes y funcionarios estatales. El Gobierno prometió en ese Congreso apoyarlos. La Ley de Sambú (rio Sambú) se refiere a esta petición.

TIEMPOS PROBABLES DE VIAJES				
Con influencia de las mareas:				
SAMBU-CHUNGA	1h. ida	1h. vuelta	-10 min. andando	4 gal.
SAMBU-R. JESUS	2h. ida	2h. vuelta	-25 min. andando	6 gal.
Sin influencia de mareas:				
SAMBU-BAYAMON				5 gal.
Con buen río	1h. ida	1h. vuelta		
Con palos y río seco	hasta 2 horas			
SAMBU-TRAMPA	1:15 o 1:30			
	ida	1h. vuelta	5 o 6 gal.	
SAMBU-PAVARANDO	6h. ida	----	20-23 gal. (ida y vuelta)	
Cálculos hechos todos ellos para viajes con un motor fuera de borda 25 HP (prototipo del lugar).				
Las horas a palanca (pértiga con la que se empuja la canoa) son aparte. Los indios no pueden informar de las horas porque no tienen reloj.				
La gasolina-mezcla en Sambú se vende al pueblo a B/.1.50; cuando hay poca, hasta a B/.2.00 el galón.				

### *2.3 Sambú, el centro*

Como a una hora por río en motor de 25 HP, se llega a Sambú. A las orillas del río, en el trayecto, se ven unos pocos bohíos en Morviche o Morroviche: unas 5 casas diseminadas, donde aún viven indígenas emberás y otras 3, donde viven morenos. La gente, en general, no cultiva junto a la misma orilla por temor a las inundaciones provocadas por las lluvias tropicales desde fines de marzo hasta diciembre. Los cultivos están, pues, un poco más tierra adentro, como se aprecia desde la avioneta. Existe un problema de drenajes e inundaciones. Lo que más se ve desde el río son grandes cañaverales (caña brava usada para casas y flechas) y árboles.

Ya cerca de Sambú, como a 10 minutos, se encuentra a la izquierda la Quebrada de Nahuala. Allí están los trabajaderos de diez familias de Puerto Indio. Este pueblo se formó de la procedencia de varias zonas dispersas, una de ellas Nahuala, y la gente de Puerto Indio procedente de Nahuala sigue cultivando esas tierras.

Sambú es el centro comercial, social, educativo y político de la región y la "estación terminal" de las embarcaciones y avionetas que viajan desde Garachiné, La Palma y Panamá.

#### *Centro de tráfico*

Hasta Sambú llega el efecto de la marea del mar con una hora de diferencia con las tablas oficiales de mareas. Los dos pequeños acantilados que forma el río hacen de "puertos" o de lugar de desembarco. Quincenalmente y las más de las veces con un desorden organizado, llegan a Panamá tres embarcaciones del tipo "camaronero". Su arribo es avisado por el ruido del motor con casi una hora de antelación y, entonces, se pone en movimiento todo el pueblo del centro y cercanías. Generalmente, estos barcos demoran dos días descargando, cargando y esperando a los pasajeros. Tres embarcaciones hemos visto llegar con cierta pe-

riodicidad, una más vinculada (por contrato) con el Gobierno (MIDA) y las otras con los dos comerciantes mayores. Se llaman la Silvia E., la Isla del Rey y la Jacinta. Meses después, también llegaba otra, la Frani.

CARGA DE LAS EMBARCACIONES QUE  
LLEGAN A SAMBU

EMBARCACION	QUINTALES
Isla del Rey	300
Silvia E.	600
Frani	1,000
La Jacinta	1,100

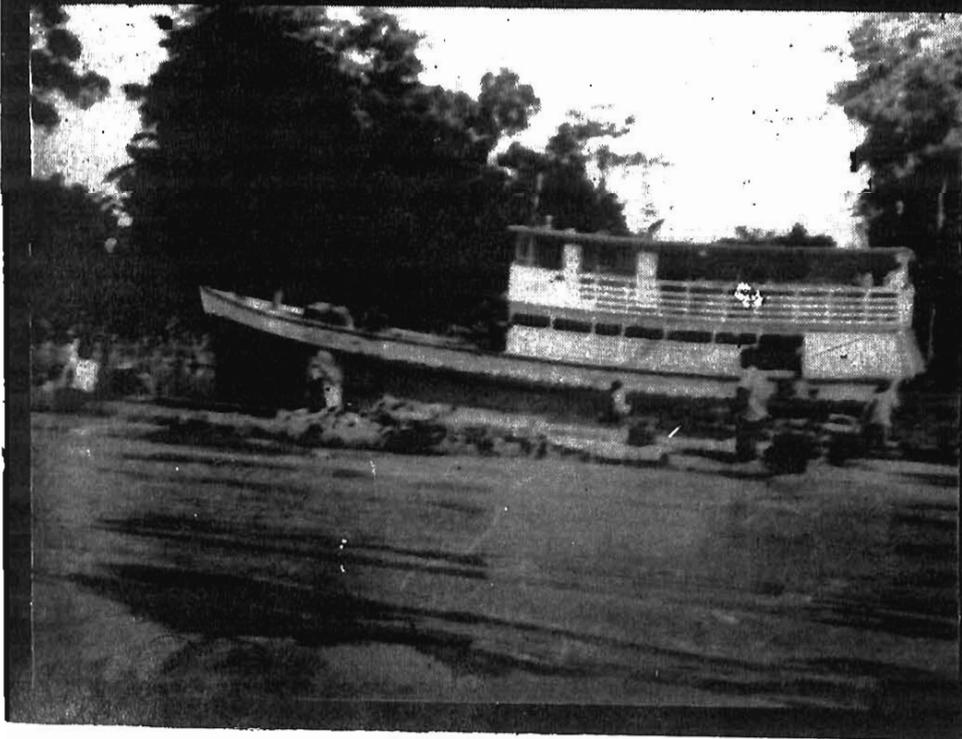
Además, casi todos los días "cae" —así lo dicen allí— una avioneta de TASA (Transportes Aéreos, Sociedad Anónima) y, con mucho menos regularidad, la avioneta de Tinito (antiguo piloto de TASA y hoy independiente) y ADSA (Aerovías Darienitas, S.A.), que conducen hacia Panamá en una hora y quince minutos. Si paran en otros aeropuertos, se alarga el viaje. También es necesario anotar que la única radio-emisora con Panamá no está en manos de la Guardia Nacional —como sucede por ejemplo, en Garachiné—, sino del delegado de TASA en Sambú, que es el mismo dueño de la tienda-cantina-molino-sala de baile.

*Centro comercial*

Allí está la oficina y almacén del MIDA: grano seco, plátano y guineo. Allí están dos grandes tiendas-almacén-molino, que poseen apiladoras y secadoras de arroz y otras dos que están comenzando.



Embarcaciones en Sambú. Darién Panamá.





Transporte Chiricano en Sambú. Darién.

### *Centro social*

Allí se encuentra la única cantina del Corregimiento, la única sala de baile con rockola o traganíquel, la única televisión cara al público... todo agrupado en la misma casa, que es del propietario de uno de los dos molinos.

Hace falta capacidad literaria para describir las fiestas del pueblo del 30 de enero al 3 de febrero, que casi se unieron, el año de nuestra visita, con los carnavales del 8 de febrero en la noche hasta el 11. Las fiestas se juntaron al velatorio de una muerta, cuyo entierro no sucedió sino hasta el 14 a medio día, y al cumpleaños del propietario de la cantina. Se bebió J&B a "pico botella". Corrió y se regó cerveza y Seco Herrerano en cantidad de 400 cajas de cerveza (botella grande a 60¢ y 35¢ la pinta) y unas 100 de Seco Herrerano. Todo esto se gastó en la misma cantina-sala de baile. Las cajas de soda de las cuatro tiendas se acabaron. A este Sambú afluyeron los chiricanos y los indígenas de todas las cuencas que, sumados a los habitantes de Sambú, daban la impresión de una pequeña Babel con olor a alcohol.

### *Centro educativo*

Posee un centro con toda la primaria completa. Por este motivo, varios niños indígenas o negros llegan a Sambú a vivir durante la semana, razón por la que se fundó hace unos cuatro años un Centro Indígena en la Misión de los Padres Claretianos para que valiese como residencia. Si digo "valiese", es porque en realidad no se ha llevado a cabo por falta de personal. Los niños generalmente viven con parientes.

CUADRO ESCOLAR - Julio de 1975 (incompleto)						
Lugar	No.maestros			No.grados	No.aulas	No.alumnos
	No.	M	F			
Sambú	6	-	6	6	6	207
P. Indio	4	-	1	1	1	-
Bayamón	4	2	2	5	4	106
Chunga	2	1	1	6	2	43
R. Jesús	2	1	1	6	2	60
Boca Trampa	3	1	2	6	3	-
Pavarandó	1	1	0	4	3	-
Churuco	2	2	-	-	-	-
Colonia	2	1	1	4	2	-

### *Centro político*

En Boca de Sábalo, ejerce su cargo el Representante —indígena que vive a cinco minutos en Puerto Indio—, la Corregidora y la Guardia Nacional con un cabo y dos números. En esa plaza se hace la justicia.

### *2.4 Puerto Indio*

Cercano, separado por un afluente del Sambú, e Río Sábalo, se encuentra Puerto Indio, pueblo fundado desde la raíz el 15 de agosto de 1972. Hubo que comprar las dos hectáreas del terreno actual por B/.100 a una propietaria de Sambú, con aportes económicos de los nuevos moradores y de las otras comunidades indígenas. Su nombre explica el sentido que tuvo la fundación del pueblo: "puerto de acogida de los indios".

Se formó de indígenas procedentes de varias zonas dispersas: Morviche (3 familias), Nahuala (9), Taimatí Viego (1), Rompío (12), Río Tigre (1) y La Chunga (1).

Su censo —julio de 1975— ofrece estos datos: 35 casas habitacionales, una cooperativa, una escuela, un comedor y una cocina escolar. La población es de 232 personas, todas indígenas.

Por varios motivos, Puerto Indio no es lo que se deseaba:

- Por la lejanía de los trabajaderos: Morviche (3), Nahuala (10), Rompío (12), Río Tigre (1). Por eso hay irregularidad en la permanencia de la gente en Puerto Indio. Los trabajaderos ocupan al emberá de Puerto Indio como unos cinco meses fuera de su residencia.

Los tiempos de labor en los trabajaderos son, según dos emberás de Puerto Indio:

Enero	15 días para chapeo y tumba del monte.
Febrero	casi el mes para la misma labor.
Abril	15 o 20 días para la siembra.
Junio o julio	unos 10 días para limpiar el arroz y el maíz sembrado.
Agosto	unos 15 días para sembrar lo que se recoge en febrero.
Sept. y oct.	casi los dos meses completos para cosechar la siembra de abril.

- Por la cercanía de Sambú que disemina sobre toda la juventud e influye en el modo de vivir y sentir del indígena. Las diversiones, el trago, las malas costumbres hacen que el indio viejo se queje: "los jóvenes de ahora no respetan".

- Por la presencia del Representante que "presiona" de tal manera a la organización interna del pueblo, que el Nokó carece de poder.

Sea lo que fuere, no es el "puerto del indio" viajero, ni atrae a otros indígenas que viven en Sambú para cambiar su casa allí. Carece de aliciente.

## **2.5 Bayamón**

Subiendo por el Río Sábalo en el que está enclavado Puerto Indio, a 70 minutos en motor, nos encontramos con Bayamón, antiguo Sábalo en el mapa. Son 58 casas con 296 habitantes censados en febrero de 1975. Todos son indígenas. La escuela es extensa

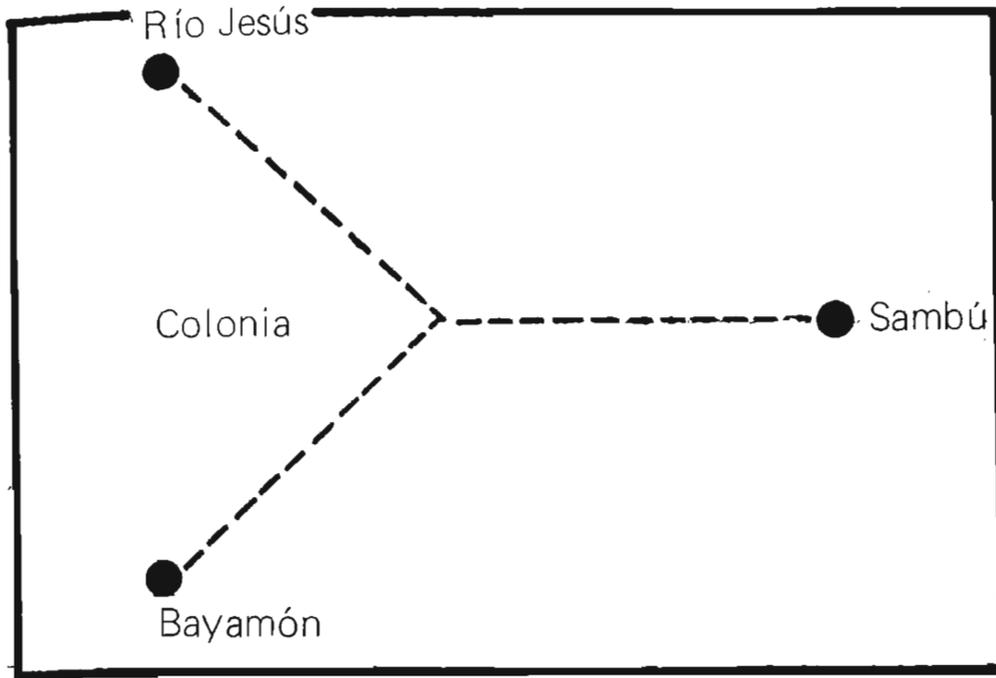
porque fue el lugar del Congreso General Chocó en noviembre de 1971.

Las comunicaciones con Sambú pueden ser dos:

- En época seca se puede caminar, pasando por la Colonia Chiricana, en hora y media. Pero con todo, cuando se lleva el grano o plátano, hay que hacerlo por río, por lo que ya dijimos de La Chunga, que en la canoa se pueden mandar 10 o más sacos y, a pie, con dificultad se puede cargar un quintal de maíz o arroz. En época seca, se dificultan y alargan los 70 minutos normales de la época lluviosa hasta tres o más horas, pues, por la falta de calado del río, hay que descargar la canoa, arrastrarla por el lecho poco profundo, volver a pasar los sacos y cargarlos en la canoa... y así varias veces.
- Como la comunidad de Bayamón es bastante creadora y organizadora —estaban preparando un campo comunal de unas 100 hectáreas—, hablaban de hacer la carretera a Sambú para sacar su producto. Sólo deseaban un camioncito para el transporte, a causa de que, en la época lluviosa, el transporte se hace por el río en 70 minutos y el camino se hace intransitable en ciertas zonas por el "pantano" que se forma (hasta medio metro de barro).

## **2.6 Colonia Chiricana**

Caminando por tierra de Bayamón a Sambú, encontramos a la Colonia Bijagual o Colonia Chiricana. No es un pueblo agrupado, sino diseminado, que confluye social y culturalmente en una plaza rectangular de 100 m. de longitud este-oeste por unos 80 m. de anchura norte-sur. De esa plaza, nacen caminos para Bayamón (una hora y media), Río Jesús (tres cuartos de hora) y Sambú (una hora). Su ubicación es muy estratégica, puesto que estos tres pueblos no están lejanos (véase el mapa), y la Colonia queda como el badicentro de un triángulo equilátero, cuyos vértices son Sambú, Río Jesús y Bayamón.



Hay unas 37 casas en la Colonia con un poblado de aproximadamente 180 personas... que se puede aumentar a 200. Todas las casas tienen tres puntos de referencia importantes:

- un camino a la "plaza", que es la convergencia social y cultural;
- un camino que lleva a Sambú, que es la convergencia económica y social;
- un camino a una quebrada, que es la convergencia familiar y social.

En la plaza está la capilla adventista, la escuela y el lugar de juego de pelota (baseball).

Seis familias son adventistas. El resto es indiferente.

## 2.7 Casas diseminadas

Saliendo por el río de Sambú hacia arriba —las verdaderas carreteras son los ríos (excepto en la Colonia, cuyos habitantes no son muy duchos en el manejo de la canoa)— encontramos varias casas diseminadas que adquieren su nombre de la proximidad a una quebrada: Curundamé, Boca Limón, Río Tigre... y así hasta la cabecera del Río Sambú.

## 2.8 *Pueblos agrupados*

Encontramos tres pueblos agrupados:

***Boca Trampa***, con unas 40 casas y con una escuela —también antigua casa del Congreso General Chocó—, a hora y media en motor desde Sambú. Es actualmente la sede del Tercer Cacique General Chocó. Viví poco tiempo allí y poco puedo decir. Los habitantes son unos 300 aproximadamente, todos indígenas emberás. Hay un camino —dos horas a Puerto Indio— pero se usa poco o sólo en época seca. Hay problemas actualmente con la productividad, ya que la tierra empobrecida no da bien el tallo (plátano). Varias familias están pensando en subir hacia Río Benadó (o río Venado, en el mapa).

***Churuco*** se halla a media hora o veinte minutos más arriba, a la orilla izquierda. Esta comunidad está agrupada por un motivo religioso. No es de reciente fundación. Todos son adventistas o de "Jesús-Solo", como me decía un indígena. No tienen capilla. Las etnias (indígena, mestiza y aún chiricana) están envueltas, las mujeres visten vestidos largos. Son más o menos unos 120 habitantes.

***Pavarandó*** es la última agrupación indígena en forma de poblado. El viaje hasta allí tarda unas seis horas en motor. A canaleta —remo y palanca—, los indígenas tardan unos dos días. Actualmente, hay 24 casas, con escuela y comedor infantil. Gente cercana al pueblo ha prometido hacer su casa allí y son unas 10 más. El censo de todos en febrero de 1975 es de 185 personas. Todos son indígenas. El orgullo de esta gente es que son el primer pueblo de la zona. Lo fundaron hace como 15 años. Está al pie de las grandes montañas que separan la zona de Colombia y Jaqué. Pavarandó es como la "aduana" indígena, ya que es el primer pueblo —aunque hay casas hacia la montaña— que el medio se encuentra cuando viene de Colombia y Jaqué. Por aquí pasan los caminos de tráfico-comercio-contrabando de los indígenas. Si digo "aduana" es por llamarlo de alguna manera al nivel de nuestro lenguaje, ya que el indio no siente, ni sufre las fronteras, ni las revisiones aduanales. No

paga nada al entrar y para ellos —los viajeros— Pavarandó es una casa amiga, una comida caliente y una jirá (palma con que se hace el suelo levantado de las casas emberás), sobre la que pueda dormir al cubierto del agua o del sereno.

### *2.9 Pueblos negros*

También por aquí entran muchos negros chocoanos: que trabajarán por un tiempo con los indígenas o bajarán hasta la altura de la Quebrada Lorenzo Chamí. Por eso, mirando sobre el mapa, podremos ver que entre Churucó y Pavarandó hay unas nueve agrupaciones habitacionales. Algunas son totalmente indígenas, otras son de negros chocoanos que están esperando los años necesarios para ser panameños; y otros son de los que ya se han establecido, como en Guina, Ingurodó, etc.

Las vías de comunicación, por lo tanto, son generalmente el río y los afluentes, excepción obligatoria de la Colonia, a no ser que la "carretera" trazada de Garachiné a Río Jesús —"para que no se les manche el grano por Sambú"— plantee nuevos modos de transporte. Porque los grandes productores agrícolas de la zona, los chiricanos, en evolución hacia la ganadería y el latifundismo, hablan de trazar una carretera hasta Río Jesús, lo que los conectaría con el mar, la playa de Garachiné y con sus hermanos de dicho pueblo, hacia el oeste de la cabecera del Corregimiento, que también producen gran cantidad de grano.

### **3. DOS POLOS DE DESARROLLO Y COMERCIALIZACION**

De lo dicho anteriormente, se podría plantear un futuro difícil y polémico entre la hegemonía —sobre todo económica— de estos dos polos de desarrollo, Garachiné y Sambú.

A los dos llegan las mismas embarcaciones y las mismas avionetas. Existe de antiguo una discriminación mutua: "a mí no me quieren (en Sambú) porque mi des-

gracia es haber nacido en Garachiné'', decía uno de los grandes comerciantes de Sambú, que fue el motor de la independencia de Sambú frente a Garachiné y La Palma. Promovió la llegada de las embarcaciones y avionetas de una manera estable. Pero la pelea está en algo más profundo, nos referimos a tres cosas:

- a) la superficie de tierras es de 7 a 1 a favor de Sambú (1,235.6 Km<sup>2</sup> contra 176.7 Km<sup>2</sup>). Además, casi un octavo de tierra de Garachiné —junto al Río Sambú— es pantanosa y, hoy por hoy, irrecuperable para la agricultura. Es allí donde en un tiempo se extrajo madera y la empresa fracasó;
- b) la producción: aunque, según los datos estatales, Garachiné supere en grano seco a Sambú (año 1970), los mismos de Garachiné —aún el propio encargado del MIDA— dicen, sin embargo, que "Sambú duplica o más en producción a Garachiné". Nos preguntamos si los datos estatales serán los del MIDA, precisamente cuando esta oficina estaba en manos de los comerciantes de Sambú, que retrasaban y dificultaban todo lo del MIDA (precios más altos que los de los comerciantes) para tener más ganancias personales.

#### **DATOS ESTATALES DE PRODUCCION**

	MAIZ qq.	ARROZ qq	FRIJOL qq.
GARACHINE	2,854	1,599	515
SAMBU	2,092	544	7

La cosecha comprada este año (1975 hasta mediados de marzo) por el MIDA es, según los encargados:

	MAIZ qq.	FRIJOL qq.	ARROZ qq.
GARACHINE	5,000	850	Poco
SAMBU	12,126.89	700*	307.09
S. COMERCIO	10,000		3,000

\*No se sabe con certeza.

Los mismos datos de la Contraloría, en cuanto al monto de los tres productos de frutas, indican parte de esta superioridad de Sambú: (1970)

	Plátano (cientos)	Banano (racimos)	Aguacate (uni.)
GARACHINE	3,137	5,510	47,115
SAMBU	2,247	60,743	50,100

En este campo casi no entran los comerciantes por la inseguridad del almacenaje y transporte;

c) la carretera en realización, de la que ya hemos hablado, ha "herido" a la comunidad de Sambú porque ha sido una llamada a la incompatibilidad social de colaboración de esta comunidad. La Junta Comunal de Garachiné ha recibido del Gobierno un préstamo de unos B/.15,000 para las tres máquinas, pero Sambú y su Junta Comunal no han llegado a compaginar —teniendo más dinero— ni para pedir prestadas máquinas excavadoras a La Palma, para arreglar el desvío del caudal fluvial que en sus crecientes ha horadado las orillas y amenaza en su labor destructiva. No se ha logrado la iniciativa y la unión, ni porque ha habido un comerciante a 30 metros del terreno destruído hace tres años por el río, que ha ofrecido pagar todo el gas y aceite que gasten las máquinas.

#### 4. CONCLUSIONES

De esta gira descriptiva por los poblados más importantes del valle del río Sambú, podemos sacar algunas conclusiones que sinteticen e iluminen los procesos económicos y sociales que se viven.

Primero, en la fuerza de oposición de los dos polos, Garachiné y Sambú, se traducen dos maneras de enfocar la geografía y de ver el mundo, la terrestre y la fluvial, la ganadera y la agrícola, la del chiricano y la del indio. Sostienen a estas dos visiones los intereses comerciales de los centros, Garachiné y Sambú, comandados, al menos en Sambú, por individuos, ni chiricanos ni indíge-

nas, sino negros. Y aunque la comunicación terrestre, a la larga, lleve las de ganar, es de pensar que, hasta que se hagan expeditas las carreteras, no solo de Río Jesús hasta Garachiné, sino de todo el valle, por ambos lados del río, Sambú todavía tendrá tiempo para crecer. Al crecer Sambú, a partir de la mentalidad fluvial del indio, seguirá creciendo la dominación de aquellos no-indios sobre el indio.

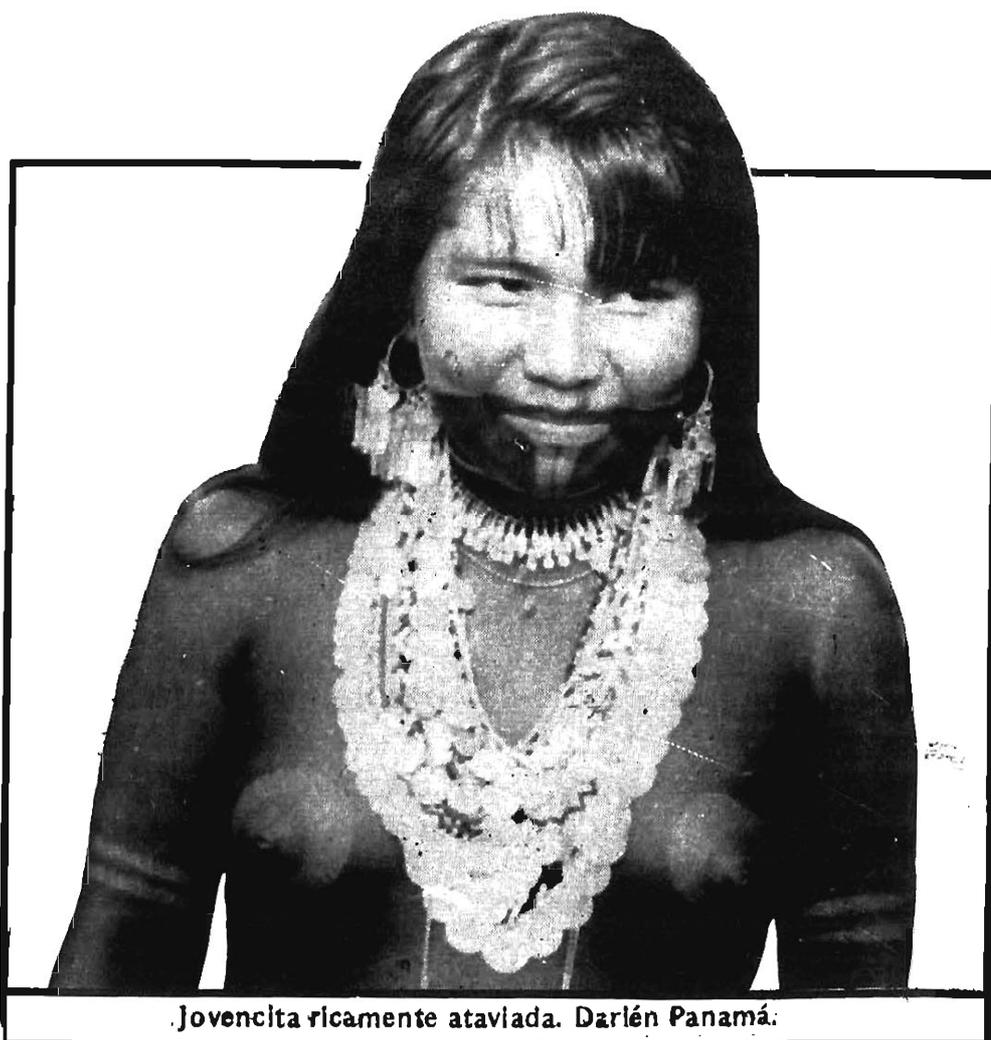
Segundo, el hecho reciente de la congregación de los indígenas en poblados postula no sólo una explicación de los factores que los han mantenido unidos, a pesar de los inconvenientes, como los enumerados sobre Puerto Indio, sino también hace conveniente un análisis del funcionamiento interno de dichos poblados y de su conexión con las autoridades externas, cosa que estudiamos en otro trabajo.

Tercero, para la recta explicación de los factores de unidad de los poblados, hay que tener en cuenta los diversos contextos geográficos y sociales de ellos. Una cosa es un Pavarandó, lugar de descanso de los que atraviesan la sierra desde Colombia, que se fundó antes del influjo exógeno, ya sea religioso (de Churuco) o político de 1970. Otra cosa es un Puerto Indio, contrastado y despersonificado por la vecindad de Sambú. Otra, aún, Bayamón que colinda con los "intrusos" chiricanos.

Cuarto, hemos visto las fuerzas de las diversas etnias. El negro darienita dominando el comercio y las comunicaciones de Sambú y expresando este dominio en lo político administrativo. El negro chocono, infiltrándose desde las serranías, incluso empleándose con el indio, para lograr un status panameño, que al indio no se le exige. El indio emberá diseminado o agrupado alrededor de la columna vertebral de su universo que es el río. El indio nonameño (de La Chunga), en las fronteras de las tierras aprovechables y, por fin, el chiricano, que compite con el indio, como no compite el negro, por el dominio de la tierra. En otro trabajo, estudiamos la interrelación dinámica de estas etnias a la luz de los conflictos.

## 2 CONFLICTO INTERETNICO EN EL DARIEN

*por Ion Ander Bilbao  
Ricardo Falla  
Eduardo Valdés*



Jovencita ricamente ataviada. Darién Panamá.



# CONFLICTO INTERÉTNICO EN EL DARIEN

## INTRODUCCION

En este trabajo, queremos estudiar la lucha de poder que se desarrolla en algunas zonas del valle del río Sambú en el Darién. En este sentido, el conflicto interétnico no ha de entenderse únicamente como el roce interpersonal de miembros de un grupo con otro, ni exclusivamente de unos bloques de poder contra otros, sino que se ha de entender como un conflicto fundamentalmente de clases, que toma su expresión en una estructura de poder determinada y dentro de la forma que las identidades étnicas le dan a dicha estructura.

Por eso, describiremos y analizaremos los diversos bloques de poder, definidos (entre otros factores) por la identidad étnica: el de la comunidad indígena chocó, el de la comunidad "libre" (negra) y el de la comunidad de inmigrantes chiricanos. Todos estos bloques, precisamente porque entran en tensión, forman una sola estructura de poder. La intelección de esta estructura de poder como globalidad será lo que permita la comprensión de la formación presente y futura de cada una de las comunidades étnicas, así como también de toda la zona.

Describiremos primero la comunidad indígena de Bayamón, situada a las orillas del río Sábalo; luego, la comunidad "libre" de Sambú, situada en la boca del mismo río Sábalo; y por último, la chiricana de la colonia Bijagual, colocada entre el río Sábalo y el río Jesús. Más adelante, estudiaremos en un caso la relación de poder que las une y divide.

Como estaremos persiguiendo la estructura de poder, las descripciones de las comunidades se enfocarán principalmente desde este aspecto, dejando de lado otros temas culturales, de cuyo interés no estamos prejuzgando por dejarlas en la penumbra.



## 1. BAYAMON

A 70 minutos en motor de 25 HP desde la boca de río Sábalo, se encuentra la comunidad de Bayamón, sobre las márgenes izquierdas del mismo río (véase el mapa). Bayamón consta de 58 casas y 296 habitantes (1975). Todos los habitantes son indígenas chocoes emberás (a diferencia de los chocoes nonameños).

El trazo de la comunidad consiste en cuatro líneas de casas (más o menos) paralelas al río. Fuera de las casas de habitación, hay una construcción, situada en el centro de la población, que es la escuela. Junto a ella están la cocina y el comedor escolar; y cerca de ella un par de casas para los maestros. Hay una cárcel y una casa para la cooperativa.

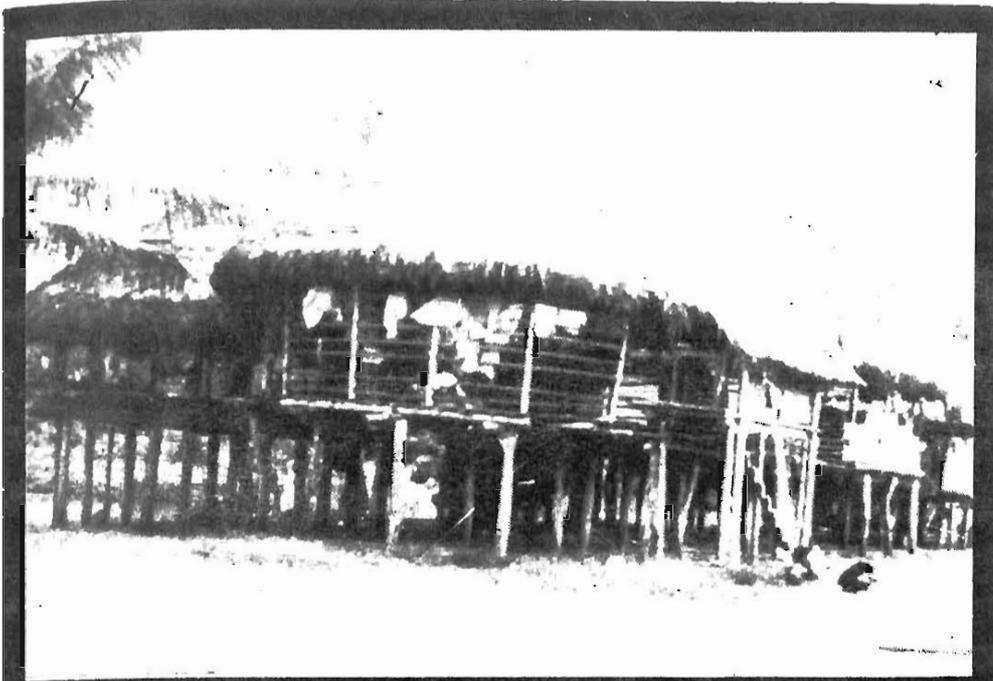
Por un lado, el pueblo está limitado por el río como ya dijimos. Por el otro, por los trabajaderos (plátano, caña, cafetal...) de algunos habitantes de la población y por la selva.

Siguiendo un camino que atraviesa la selva, se llega a pie hasta la Colonia de los chiricanos en 45 minutos.

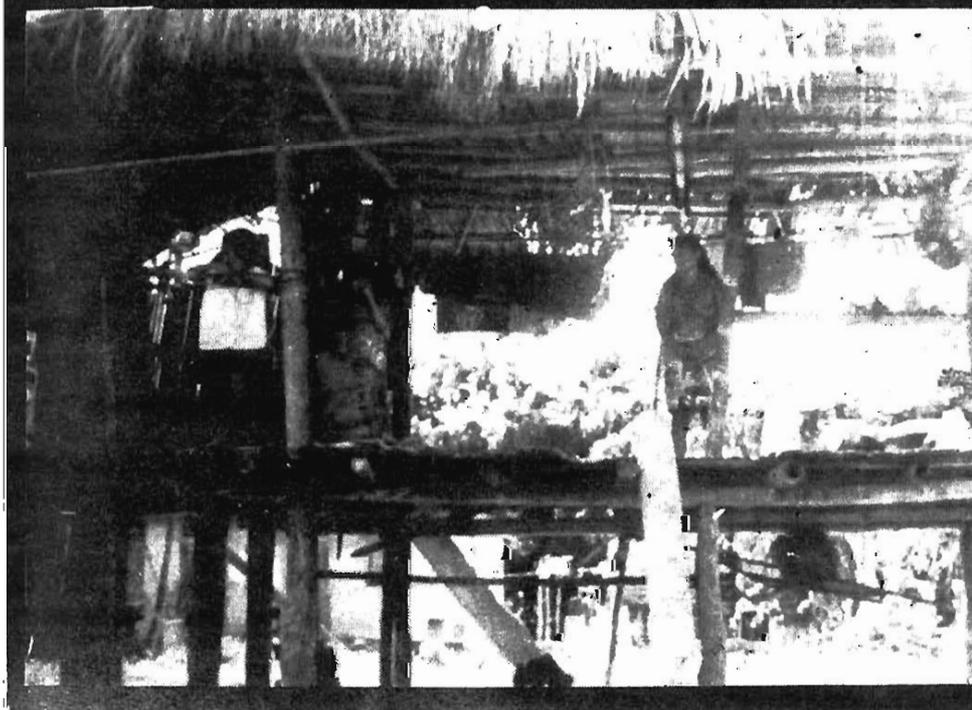
Bayamón es una comunidad que fue formada como tal por iniciativa del Gobierno revolucionario, a partir de una famosa reunión tenida en Boca Trampa el 12 y 13 de febrero de 1970. En esta reunión, se adoptó la política de nuclear a la población chocó, dispersa por los ríos. (Véase el primer trabajo de este cuaderno) De allí nacieron seis comunidades, una de las cuales es Bayamón. El paso de la dispersión, como forma de vida secular, a la incipiente urbanización, es algo que debió de alterar muchos patrones de vida y debió de conformar una nueva estructura de poder. De qué forma se subsumiría la antigua es un punto que trataremos de explicar, volviendo los ojos por un momento a la situación previa a la nucleación.

### *Chocoes en dispersión*

Durante siglos, los chocoes han vivido dispersos a



Casas Chocó. Darién, Panamá.





Mujer Chocó en paruma multicolor. Darién Panamá.

lo largo de los ríos, formando lo que Faron (1962) <sup>4</sup> ha llamado, para contradistinguirlo con una comunidad nucleada, sectores. Un sector está formado por un conjunto de unas 20 casas —el número no es lo importante— situadas a ambos lados de un río. Ordinariamente, el sector tiene un nombre por el que su habitante se identifica. Suponemos que el sector que vivía disperso sobre lo que ahora es Bayamón tendría el nombre que lleva en los mapas de malaria, que es Sábalo. Sábalo es un tipo de pez. Las unidades domésticas del sector estaban relacionadas por vínculos estrechos de parentesco, aunque una casa de la otra estuviera a una distancia de 15 minutos por veredas entre la selva o entre los trabajadores y los habitantes de una no pudieran ver desde su casa a los de la otra.

Según Faron, la norma general de la residencia para el matrimonio ha sido que el hijo salga de la casa de sus padres y se pase a vivir, hasta tener el primer hijo, en la casa del suegro, formando así, por unos pocos años, una familia que se llama extensa. Cuando hay tierra y montaña que botar, el matrimonio reciente se separa del suegro para formar su propia casa, en un lugar distinto donde haya tierra que cultivar. Esto hace que todo el grupo étnico vaya desplazándose poco a poco hacia las cabeceras de los ríos y hacia los ríos que se encuentran cada vez más al norte. Así es como se ha producido la inmigración lenta de los chocoes desde Colombia. Por eso, también, ordinariamente no se daba, cuando había tierra, el caso de muchas hijas con sus maridos viviendo en casas cercanas al suegro de éstos (o aún en la misma casa).

Según los informes recabados de los Bayamón, sin embargo, antes de la formación del pueblo nucleado, el suegro vivía rodeado por algunos yernos, que vivían en casas distintas a la del suegro, y no se separaban para ir a su propio terreno sino después de unos diez años de haberse casado. Esta dilación respecto a la descrita por Faron de Río Chico (afluente del Río Chucunaque) se debe probablemente a que en esta región ya hay menos tierra disponible fuera del sector y la emigración del sec-

tor, donde está situado el suegro, no tienen alicientes.

En todo caso, el suegro es en la familia extensa de una o más unidades contiguas la autoridad suprema y única. A ese suegro se le llama Sanhwaré. Por supuesto que, cuando la mujer estará hablando, ella no dirá "mi suegro", sino "mi padre". La información que usa el término "sanhwaré" (suegro) procede de varones.

El suegro o padre es la autoridad sobre todos los de su casa y los de casas inmediatamente contiguas. No hay una reunión de suegros del sector que determine sobre algo referente a la vida de esa unidad compuesta. Ni hay propiamente un cacique. Todo lo más que se da es reuniones para hacer una casa nueva o una canoa para botar monte entre varios, para una fiesta o "baile" por razón de un nacimiento, de un matrimonio, una muerte, etc. A estas reuniones suele asistir un círculo de parientes cercanos que corresponde a los hermanos a los primos, a los padres y tíos, a los hijos y sobrinos que viven en la cercanía. Este es un círculo de familiares que se llama *imberená* o *emberá* y que define a la vez a un grupo de incesto. Es decir que no se permite al matrimonio dentro de ese grupo. A estas reuniones, por lo tanto pueden asistir varios "sanhwarés", aunque entre sí, ellos no se llamen así, sino que se llamarían ordinariamente "hermanos" (jabá o chapá).

Es posible que las informaciones recogidas en Bayamón que indican la existencia antes de la formación del poblado de un suegro con varios yernos o hijos en casas distintas se refiera a este grupo de familiares cercanos. Entonces habría que hacer notar que cada casa separada aunque sea la de una hija (ya casada) respecto a su padre, es autónoma y no depende para el trabajo o las decisiones comerciales o migratorias de la palabra del padre. El marido de esa hija no adquiere el nombre del sanhwaré sino hasta llegar a tener él mismo una hija núbil. De allí que el término sanhwaré sea sinónimo de viejo. Viejo en esta cultura es quien ya tiene 40 y 45 años.

La única vez que se tenía alguna reunión entre un par de sanhwarés era cuando se trataba de resolver algún

conflicto de límites de tierra o algún problema de algún miembro de su casa con algún miembro de la casa del otro. Entonces preferían solucionar su problema sin acudir a la Corregiduría, siempre acupada por "libres" (negros), en Sambú.

### *Formación de Bayamón*

Al congregarse a la población dispersa en un solo poblado, después de 1970, se produjeron nuevas relaciones de poder. ¿Quién había de mandar sobre todas las cosas? Nunca esta gente se había sometido a la vida en común y a la dependencia de otras casas para sus decisiones. Ellos, que habían sido excelentes en la participación y la igualdad dentro de su casa, ahora tenían que ampliar esa participación hacia otras casas, no sólo de sus familiares cercanos, sino de posibles familiares políticos (con quien poderse casar) y de otros más lejanos.

Los principales poderes que se constituyeron fueron los siguientes: el grupo informal de los sanhwarés; el nokó, que sería como el padre del pueblo; el vocal, que sería como el transmisor de la tradición y de la decisión de los sanhwarés; y el presidente y vocero de la junta local, dependiente de la junta comunal de Sambú. Además, se instituyó la asamblea del pueblo, remedo del congreso de los kunas, que sería como la sala donde las decisiones más importantes se tomarían, o donde las decisiones de las autoridades antes mencionadas se respaldarían.

### *Sanhwarés*

El grupo de nueve sanhwarés de Bayamón es la última autoridad de la comunidad. Ellos son los que en cierta manera fueron los padres del poblado, ya que antes de hacerlo, se tuvo una reunión con ellos. No significa esto, sin embargo, que numéricamente hayan sido esos nueve los de esa reunión, sino que allí asistieron los primeros sanhwarés que comenzaron la comuni-

dad. La estabilidad del chocó en el lugar, aun después de formado el poblado, no es muy grande.

La autoridad de los sanhwarés (se refiere principalmente a asuntos internos de la comunidad. A ellos le toca, por ejemplo, y sólo a ellos, según un informante, amenazarlo por el nokó con la expulsión del poblado, decidir si alguien debe salir o no de la comunidad. Para decidir de la membrecía de un poblado, habría que contar ordinariamente con el sanhwaré cuyo yerno se está expulsando.

Así se ve cómo la autoridad de los sanhwarés se debe a que cada uno tiene bajo su autoridad a hijas yernos, aunque éstos se hayan ya separado de él y tengan sus trabajaderos aparte. Aquí se ve ya un cambio con la situación anterior, cuando los yernos al separarse eran autónomos de los suegros completamente. En Bayamón, por la proximidad según parece, y por la necesidad de formar comunidad, la autonomía de los yernos ya separados de los suegros respecto a éstos no es completa.

Ordinariamente, los sanhwarés no hablan en las asambleas del pueblo, sino que tienen un representante en la mesa directiva de la asamblea, que es el vocal.

Para tomar las decisiones, ellos se basan en mitos, cuentos e historias. En general, lo religioso está a la base de sus decisiones. Por eso, el hecho de que algunos son brujos (jaibanás) o parientes de ellos refuerza el poder del sanhwaré. El jaibaná es portador de un poder espiritual especial, por el cual conjura al "jai" o espíritu, bueno o malo. En una sociedad en que se teme que el influjo de estos espíritus se manifieste en la enfermedad, es muy importante poseer dicho poder o tener relación con quien lo posea.

### *Nokó*

El nokó es el jefe de la comunidad. La idea de que la comunidad tuviera un jefe nació del modelo kuna de la sáhila de la población de una isla. El cacique kuna Estanislao López, ayudó en la formación de estos pobla-

dos. En la reunión ya mencionada de Boca Trampa en 1970, se escogieron, junto con los tres caciques generales chocoes, los nokoes de los futuros poblados. En esa reunión, después de ser escogidos los caciques, el cacique de la zona quiso investir a varios hombres presentados por los sanhwarés con el cargo de nokó, pero muchos no quisieron aceptarlo. No se sabía ni qué iba a ser eso de ser nokó. Además, a esa reunión asistieron pocos sanhwarés. Después, muchos de los nokoes nombrados habían de renunciar a su cargo.

En el caso de que un nokó dimita, le toca a los sanhwarés presentar un nuevo candidato, probablemente después de discutirlo en la asamblea del pueblo, y hacer que el cacique y/o el congreso general chocó lo confirme. Así, uno de los nokós que ha tenido Bayamón en su corta existencia (prácticamente desde 1972) fue nombrado nokó en el Congreso de Río Congo en enero de 1971, después de ser escogido por los sanhwarés.

Los sanhwarés pueden presionar para que el nokó dimita. Esto sucedió con otro nokó de Bayamón que, en un pleito que tuvieron los maestros "libres" del lugar, tomó una postura dura para con uno de ellos. Este movió luego a cuatro sanhwarés y, con la ayuda de ellos, hizo dimitir al nokó. Para el conflicto, se llamó al cacique. El nombramiento del nokó tenía la aprobación del congreso o su representante, el cacique.

Todo esto nos hace ver que el poder y la autoridad del nokó provienen de los sanhwarés y del congreso general o del cacique. Su poder no viene del gobierno, sino, en cuanto el gobierno ha apoyado y apoya dichos órganos de gobierno indígenas. Los primeros años después de la Revolución de Octubre de 1968, el gobierno apoyó los movimientos de base y la organización indígena. De esta voluntad política nació la idea de formar poblados en la zona chocó como defensa contra la irrupción del "campuniá" (negro). Conforme el Gobierno se fue estableciendo y comenzaron a surgir problemas entre las autoridades y órganos indígenas y las autoridades reconocidas por la constitución nacional, el apoyo institucional que recibía el gobierno indígena, creado

por el mismo gobierno revolucionario, disminuyó ostensiblemente.

Las atribuciones del nokó son las siguientes:

- a) juzgar en los litigios internos de la comunidad por ejemplo, en pleitos, en borracheras, en robos (una muchacha roba de otra casa un frasco de perfume o unas latas de comida), de abusos con mujeres, etc. Dada la distancia a que antes vivía una casa de la otra, estos problemas de convivencia no se daban. El problema de respetar el derecho ajeno de los de otra casa no era un problema vivo. Por eso, no existían los hábitos de control necesarios para respetarlo.

Cuando se lastima el derecho de otro, tiende entonces a darse el "bochinche", es decir, la protesta crítica a nivel de los más cercanos, que es de pensar que son los familiares que forman el grupo exógamo (emberá). El nokó entonces trata de sacar ese bochinche de dichos círculos y pasarlo al público en la asamblea general. El esfuerzo del nokó va contra los hábitos seculares. El padre de familia o suegro (sanhwaré) era el juez único de su casa, excepto en los casos excepcionales de conflictos entre casas de dos sanhwarés distintos, en cuyo caso, el problema se resolvía entre ambos. Ahora el nokó, para dar sentido a su cargo, trata de rescatar el caso del círculo de los dos sanhwarés, o en el caso de que aún no sean suegros, de los dos padres de familia.

El juicio entonces se lleva a cabo en la asamblea general. A ella asisten 50 p 60 personas, muchas de éstas, mujeres. Lo que ha costado sacar de la intimidad el caso se compensa con el apoyo y participación del pueblo que juzga. Allí encuentra el nokó el respaldo de los otros miembros de la comunidad que poseen otros cargos de poder como el presidente y vocero de la junta local.

También le toca al nokó juzgar sobre litigios entre gente no chocó, como los maestros libres

que residen temporalmente en el lugar. Aquí interviene el nokó únicamente si el litigio tiene que ver con la comunidad.

Al juicio le sigue una pena, como puede ser la cárcel o una multa. Para que dicho castigo se cumpla, hay tres guardias voluntarios. De estos tres guardias, uno es cabo y los otros son rasos. Estos dos curiosamente son dos hermanos enrazados (su padre es "campuniá" y su madre chocó). El hecho de ser enrazado es considerado por los choques como un pecado muy grande que se contagia indefinidamente. Parecería como que a estos dos se les ha dado el anómalo y molesto papel de violentar al chocó en nombre de una justicia nueva y apenas conocida y que con ello se les hace pagar su pecado;

- b) presidir los trabajos comunales, como la tala de monte o la pesca en comunidad;
- c) recoger dinero para ciertas cosas pequeñas, como el kerosín o la mecha de lámpara para reuniones. Asimismo, en algún caso, ha sido el depositario de alguna donación de fuera que era destinada para la comunidad;
- d) ser vínculo en el lugar con el mundo de fuera. Esto hay que entenderlo bien. No significa que él salga a representar a la comunidad. Para esto hay otros. Sino que cuando llega gente de fuera, a él deben ir, por ejemplo, a aposentarse con él. Si no, él tiene derecho de molestarse. Lo están preteriendo. Así resulta ser él el vínculo estable con la misión religiosa de Sambú;
- e) ser el vínculo con los organismos indígenas, en especial con el cacique. El tercer cacique general corresponde a esta zona. En teoría, a él le toca salir para presentar al cacique un problema que él no puede resolver. Este tipo de acceso no sabemos que sea muy frecuente. Esto se da en el caso de conflicto entre dos comunidades choques o entre la comunidad y casas aún dispersas que no se someten bajo su jurisdicción. En cam-

bio, el vínculo hacia afuera con órganos no indígenas de gobierno, como la corregiduría Sambú, es la junta local y su presidente y vocero. Dado que este vínculo es fuente de mayor poder que el vínculo con el órgano indígena, la posición del nokó está debilitada por el poder de los de la junta local. Esta debilidad la disimula el nokó indicando que él es el que manda a los emisarios de la comunidad a desempeñar alguna función en nombre de ésta, como cuando se trata de un conflicto con una comunidad no chocó (la chiricana). Pero una cosa es que él realmente envíe y otra que él dé su permiso de salida al que debe irse de la zona, cosa que sí le corresponde;

f) dar una serie de permisos, como para tener una chicha por una razón comunal, por ejemplo, la inauguración del comedor infantil; o para tener una reunión de asamblea general o para iniciar la reunión o para que entre o salga gente de Bayamón. Para los casos de celebraciones o reuniones, otras personas parece que son las de la iniciativa. Por ejemplo, el presidente de la junta local acude a su casa para decidir si se tiene asamblea o no. El de la iniciativa es el presidente, no el nokó. El presidente, a la vez, es el que preside la asamblea, pero por respeto, le pide permiso al nokó para comenzar. Lo mismo parece que se refiere a las celebraciones. Es de pensar que aun las celebraciones no propiamente comunales y, por tanto, necesitan también del visto bueno del nokó.

Los permisos de entrada y salida tienen la razón de mantener los límites de la comunidad bajo el control de la comunidad a través de él. En este punto, él es como un ojo vigilante, pero no podría, nos parece, oponerse a la entrada permanente de gente si es que los viejos sanhwarés estuvieran a favor de que entraran, como no de sacar a nadie definitivamente de la comunidad.

El permiso de salida es un control para evitar la emigración. No sabemos si, como en el caso de los kunas de San Blas, se exige como requisito para abordar las avionetas o las embarcaciones en Sambú. Por otro lado, este permiso no tiene ningún significado de seguridad de lograr trabajo en algún punto del país o de la provincia, como sucede con el permiso de salida que da el cacique guaymí en Bocas del Toro a los habitantes del río Cricamola.

El nokó suele ser una persona que ya tiene mujer e hijos, pero que todavía no es sanhwaré: todavía no ha tenido hija (o hijo?) casada. Su edad oscila alrededor de los 30 años. Un sanhwaré de Bayamón decía que así podía aprender y adquirir experiencia y así podía también ser el transmisor de las antiguas creencias (droa-nen-da-be-ma). No siendo viejo, además, estaría más tiempo en la comunidad.

De los nokós de las 6 comunidades estables del valle del Sambú, cuatro son de aproximadamente esa edad: los de Río Jesús, La Chunga, Bayamón y Pavarandó.

El nokó de Bayamón, por otro lado, es una persona normal, sin conexiones de parentesco cercano con jaibanás, sin base económica importante, sin estudios (pues sólo conoce las letras y no sabe leer). Es respetuoso y cariñoso con su pueblo, pero no es lanzado ni polémico, mucho menos si se trata de actuar en reuniones de otras comunidades.

El nokó tiene un secretario que es el que escribe las resoluciones de las reuniones. Se trata de un joven que ha terminado la primaria. No tiene especiales poderes. Su función deriva del analfabetismo de los mayores.

### *Vocal*

El vocal es el transmisor del sentir de los sanhwarés y el consejero del nokó.

El cargo fue creado después del Congreso general chocó de Trampa, celebrado en agosto de 1970. Para entonces ya se había formado el poblado de Bayamón, aunque posiblemente en ese entonces no tuviera la población de hoy (1975). Según los informes, hubo una reunión en Bayamón con el fin de nombrar al vocal. Se explicó a la asamblea lo que significaba el cargo y luego se hizo una votación para elegir a uno entre los sanhwarés. Salió electo un sanhwaré (51 años), que actualmente tiene dos hijos casados en Bayamón y otros seis solteros.

La iniciativa para la formación de dicho cargo, como se ve, vino de fuera, por lo visto del Congreso de Trampa. Hasta dónde se había visto su necesidad y cómo se llegó a determinar su existencia en las comunidades, es algo que no nos queda claro. Sin embargo, por la función que desempeña, se puede deducir que se sentiría un hiato entre los sanhwarés y el nokó, el cual vendría a llenar el vocal.

Sus atribuciones son:

a) recibir el sentir de los viejos y pasárselo al nokó.

En las reuniones, se levanta de la mesa directiva sin pedir permiso a nadie. Ninguno se retira de esa forma, sin permiso. Va a consultar a los hombres mayores mientras el nokó o el presidente está hablando y luego se vuelve a sentar marcullando ya sus ideas.

El consejo que da al nokó no es necesariamente en voz baja. En algunas ocasiones, ha tenido enfrentamientos con él. Por tener la mente de los viejos y por carecer de la responsabilidad directa del gobierno de la comunidad, suele ser más decidido y claro en sus planteamientos que el nokó y su función de consejo se convierte en verdadero estímulo para el nokó;

b) transmitir la tradición en las decisiones del pueblo. Parece que por eso se ha buscado no sólo a un sanhwaré, sino a uno que conoce las tradiciones de tiempo antiguo, las ceremonias como la de la chicha y los ritos curativos. Cuando hay chicha, por ejemplo él es quien se fija si se cum

plen los pasos debidos, si se echó la cáscara de guaba en tiempo de la cocción para que no babo-see el guarapo, si a la hora de encerrar en los porongos de barro (de unos 9 galones) la chicha, se echó el maíz ardiendo para que se ponga fuerte. El es quien en la inauguración de una casa embe-rá, según rito antiguo, marcará los pasos al son del pífano, como si fuera el maestro de ceremo-nias. El es el curandero que sabe del uso de hier-bas y cura al que ha sido picado por una culebra mapaná al limpiar la montaña, usando una pasta formada por hojas especiales y recitando una fórmula que es secreta y que es la que contiene la curación.

Parecería que la formación de este cargo viene a posibilitar la incorporación de un individuo con mucha importancia en la estructura de poder anterior a la formación del poblado, cual es la de un personaje carismático, el jaibaná. Por qué razón en este caso no se eligió al jaibaná de la co-munidad, sino al experto curador (parecido, pe-ro no lo mismo), es algo que ignoramos. En todo caso, el curador también participa en lo carismá-tico del jaibaná, aunque en menor medida;

- c) sustituir al nokó en su ausencia. Por ejemplo, en una huída del nokó a su antigua casa, el vocal, con la anuencia de los sanhwarés, lo sustituyó. El firmó los permisos de salida de unos muchachos que de la escuela de Bayamón debían pa-sar a la escuela vocacional de Garachiné.

### *Regidor*

Al regidor le toca ser el representante de la corregiduría en la comunidad. Le toca, por tanto, dirimir los conflictos, ejecutar los castigos, llevar a cabo las órdenes de la corregiduría, así como transmitir a ella lo que se sale de su competencia. Su función, como se ve, se tras-lapa con la del nokó. Pero el nokó no deriva su autori-dad de un organismo legal como éste. Como regidor, ha

sido escogido en la actualidad un sanhwaré que sabe leer y escribir.

### *Junta local*

El papel de la junta local en Bayamón es importante. Para comprender su origen y su entronque de poder diremos algunas cosas previas.

Fue uno de los propósitos del Gobierno Revolucionario el dar representatividad y poder al pueblo, independientemente de los partidos políticos proscritos, y organizarlo políticamente. Por eso, después de la elección de los Representantes de corregimientos para la Asamblea Nacional en 1972, se emitió la Ley 105 del 1 de octubre de 1973. Esta ley determina las funciones de las juntas comunales y las juntas locales y su constitución.

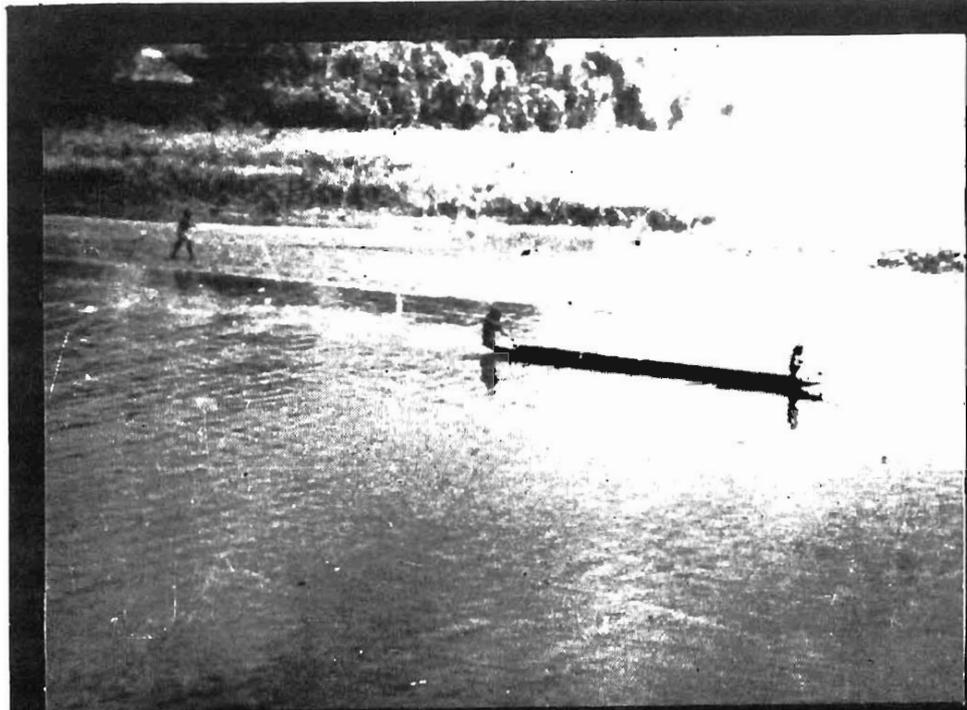
Las juntas comunales tienen como propósito "impulsar la organización y acción de la comunidad para promover el desarrollo social, económico, político y cultural, y para velar por la solución de sus problemas" (Art. 1). La junta comunal de cada corregimiento debe organizar una junta local "en cada una de las comunidades, barrios o regidurías de la jurisdicción del respectivo corregimiento" (Art. 12). Las juntas locales participan, a su nivel, de la finalidad de desarrollo y solución de todos los problemas que tiene la junta comunal.

La junta comunal está compuesta por el Representante del corregimiento, el corregidor y tres ciudadanos más de la localidad, elegidos por sus habitantes según determinaciones del consejo municipal. El consejo municipal es el órgano correspondiente al distrito y el distrito es una subdivisión de la provincia, compuesto por varios corregimientos bajo la autoridad del alcalde.

La junta local, en su directiva, está compuesta por miembros elegidos por la comunidad, que deben ser mayores de 15 años y residentes en ella.



Temible Jaibaná o "brujo". Darién Panamá.



Transporte indio. Darién Panamá.

"Libres" e indios esperando la avioneta en Sambu. Darién, Panamá.



En nuestro caso, el corregimiento es Sambú. Es uno de los 19 corregimientos de la provincia del Darién. Dentro de este corregimiento, una de las comunidades es Bayamón. Por lo tanto, la junta local de Bayamón depende de la junta comunal de Sambú. Por fin, el corregimiento de Sambú forma con otros corregimientos de la zona, como Garachiné, Taimatí y otros, el distrito de Chepigana, cuya cabecera está en La Palma, sede, asimismo, de la cabecera provincial. (cf. Cuadro adjunto).

La junta local de Bayamón se organizó por iniciativa de uno de los maestros del lugar, el único maestro chocó de la zona. Este solicitó al Representante del corregimiento, un chocó nonameño procedente de La Chunga y residente en Sambú (Puerto Indio), la organización de la junta local con el fin de poder elevar legalmente las quejas del lugar a la corregiduría y a los órganos distritales y provinciales en La Palma. Evidentemente, esta era una función que no la estaba cumpliendo la organización propiamente indígena de los nokós y el cacique. Entonces se constituyó la junta local en mayo de 1974, de la siguiente manera: "En una reunión, el nokó presentó a los dos actuales directivos (presidente y vocero), los aprobaron los sanhwarés y los ratificó el pueblo. Luego juraron el cargo de Sambú".

ORGANIZACION DEL GOBIERNO LOCAL			
ORGANO	Nivel de Acción	Composición	Organos dependientes
Consejo Provincial de Coordinación	Provincia (Darién)	Gobernador, Representantes de Corregimientos, Jefe de la zona militar, Jefes provinciales y entidades autónomas.	Junta Técnica Provincial coordinada por representante del M.P.P.E. Comisiones de trabajo.
Consejo Municipal	Distrito (Chepigana)	Alcalde, no menos de 5 Representantes.	

Junta Comunal	Corregimiento (Sambú)	Representante, Corregidor más 3 ciudadanos.	Comisiones de trabajo.
Junta Local	Comunidad barrio o regiduría (Bayamón)	Ciudadanos elegidos por la comunidad	

### *Presidente de la junta local*

El presidente tiene las siguientes atribuciones:

a) presidir la asamblea del pueblo y convocarla (junto con el nokó). La asamblea tiene lugar en la escuela, ordinariamente por las noches. Algunas veces se ha alargado desde las 7 hasta las 12 de la noche, especialmente cuando se presentan a ella gente de fuera como el cacique, con problemas candentes. Asisten unas 60 personas regularmente, mitad hombres y mitad mujeres. Algunas veces de mucha asistencia, sube el número hasta 115 personas, en la misma proporción aproximadamente de hombres y mujeres.

Esta asamblea, según el modelo kuna de la organización de poblados seguido en el Darién, es anterior a la constitución de la junta local. Por lo tanto, hubo un tiempo en que el que presidía la asamblea era el nokó. No había presidente. Con la formación de la junta, sin embargo, se ha dado un corrimiento de hecho del nokó al presidente. Este corrimiento es índice del mayor poder del presidente respecto del nokó. A esta gradual sustitución habrá contribuido también que el actual presidente fue nokó por un tiempo.

Sin embargo, para mantener un ideal de una presidencia dúplice sobre la asamblea, ya hemos visto que el presidente le pide permiso al nokó para iniciar la sesión.

De estas sesiones, salen decisiones tomadas, no por el presidente ni la mesa directiva, sino por

todos. Las decisiones que canaliza el presidente, a diferencia de las que canaliza el nokó (como las judiciales), son aquellas que tienen referencia hacia afuera de la comunidad y deben ser presentadas y peleadas, si hace falta, ante las autoridades legalmente constituídas a diversos niveles, según lo vimos arriba. Por eso, el individuo que ocupa el cargo debe saber, como éste, expresarse bien en castellano;

- b) promover el trabajo comunitario. Esta atribución se puede comprender como parte de la promoción del desarrollo, cosa que le toca a la junta local. De hecho, el presidente ha estado en cursos de cooperativismo dictados en la zona bajo la dirección de APADE (Asociación Panameña de Desarrollo). Parece que de aquí ha provenido la idea de un trabajo comunal, cosa que es nueva dentro del patrón chocó tradicional de trabajo familiar o, a lo sumo, de familiares cercanos. Más adelante, veremos las repercusiones de este trabajo comunal de cultivos de 100 has. en la relación con la vecina colonia chiricana. La razón que él ha dado es que así se produce más.

A pesar de ser el promotor de este trabajo y de tener que estar en él, parece, como ya indicamos, que es el nokó el que lo dirige. Al menos, así ha informado la gente. Es probable, sin embargo, que se trate de una dirección algo suelta, donde, como en la presidencia de las reuniones, ambos intervengan. Lo mismo se puede decir, probablemente, de la dirección de la repartición del campo ya cultivado o de su cosecha.

Lo que debe quedar claro es que el poder del presidente le viene principalmente de las líneas de gobierno legales y no del cacique o los congresos chocoes, que son instituciones paralegales. Con todo, es curioso comprobar que el presidente de Bayamón, en algunas ocasiones, ha sustituido al 3er. cacique en su cargo. ¿A qué se debe esto? Parecería que intervienen varios factores: que el cacique tiene parientes en Bayamón, se siente a gusto en

el lugar (que no es su lugar permanente de residencia) y confía en Bayamón; que Bayamón, por la amenaza de poblaciones invasoras (chiricanos), es una comunidad unida y, entre todas las de la región, la más poderosa; que el cargo de presidente (o directivo de la junta local de Bayamón) se considera como cargo de más poder que el de nokó. Todo lo cual contribuye a que el cargo de presidente de Bayamón (o directivo de su junta local) sea como un peldaño inmediatamente inferior al de Cacique

La relación entre el nokó y el presidente podría ser de mucha tensión, dada la fuente diversa de poder de ambos. Sin embargo, esto no es así, ya que no hay conflicto en los intereses y exigencias que la comunidad demanda del mundo de fuera a ella. Por ejemplo, no existe un interés por parte del presidente y por parte de la comunidad de condescender con el mundo de fuera para construir una carretera y un interés por parte del nokó y por parte de la comunidad de oponerse a dicha construcción. Aquí, el interés principal de la comunidad frente al mundo de fuera es la defensa de su territorio y de su pueblo. El hecho de que el presidente acuda a la corregiduría o a la gobernación o jefatura provincial para presionar y que el nokó pudiera acudir al cacique y a los congresos no es un factor que los divida.

### *Vocero de la junta local*

El vocero es la persona que explica los problemas al pueblo y el emisario que lleva las decisiones del pueblo a otras comunidades y reuniones. Por ejemplo, el vocero ha sido elegido como emisario de la comunidad últimamente al Congreso general chocó de Peña Bijagual (enero de 1975) y al Congreso de dirigentes indígenas tenido en Veraguas (también a principios de 1975). Asimismo ha sido el que se ha enfrentado, en nombre de la comunidad, varias veces con la corregiduría al demandar justicia para su gente. Últimamente, también, ha asistido a varias reuniones de Puerto Indio, donde ha estado presente el Representante.

Su papel de vocero o explicador hacia afuera y hacia adentro, lo lleva a otros terrenos que no son de pura explicación de decisiones ya tomadas. Por ejemplo, en los primeros meses del año 1975, ha sido él quien se ha movido en la organización de Congreso general chocó que se verificaría en septiembre en Bayamón. Más que puro explicador, se ha convertido en vínculo de la comunidad hacia el mundo de fuera. Este papel de vínculo lo ha ejercido, no solamente en asuntos que le tocan a la junta local y en su representación ante las esferas políticas locales, sino ante las esferas políticas indígenas, como es el caso del Congreso general chocó. Podría uno imaginarse que a quien le tocaría esa representación sería al nodó, como jefe y responsable de la comunidad que es ante el cacique y el Congreso general. Lo que sucede es que, en este caso, el papel de explicador se convierte en el de vinculador con el mundo de afuera, aun en el terreno propiamente indígena. Mucho de este "desbordamiento" del cargo, nos parece que se da a causa de factores de personalidad del que en la actualidad funge como vocero.

El vocero es un hombre de unos 42 años, venido hace poco de Pirre, sobre el río Tuirá, y nacido en Colombia. Así como es un charlista con una facilidad de palabra muy grande, es un inmejorable traductor para los forasteros que llegan a la comunidad o a reuniones de chocoes. Ha sido, y sigue siendo, un viajero que conoce, no sólo varias regiones chocoes, sino también muchas ciudades de Panamá. Ese conocimiento del mundo de fuera de la comunidad es el que le posibilita superar, en la función de vínculo con el exterior, al mismo presidente de la junta local. Esta ventaja sobre los otros de la comunidad tiene su contraparte negativa y es que, aunque amenice el pueblo con su palabra y critique, incluso, al nokó en público con la aprobación de la gente sin embargo, pocas raíces en la comunidad porque le faltan familiares cercanos (por consaguinidad) y lleva poco tiempo de residencia en el lugar y en el valle del Sambú. Se comprende cómo el nokó se haya sentido fuerte para decirle en una ocasión que lo iba a sacar de la comuni-

dad. Esta falta de raíces en la localidad irá desapareciendo, cuando comience a tener hijos y, entonces, su suegro, uno de los primeros sanhwarés de Bayamón, no sólo lo vea y lo retenga como esposo de su hija, sino como padre de sus nietos.

Aquí nos encontramos con una de tantas paradojas ante las que el mundo moderno va situando al indio chocó. Si el chocó se ve expuesto a este mundo, sale de su selva, recorre el país y trabaja, incluso fuera de la agricultura junto al río; entonces, logra un conocimiento de ese mundo que le es muy valioso para poder defender a su comunidad en esos niveles; por el contrario, esa exposición a las nuevas costumbres y a los nuevos contextos de trabajo y de sociedad, lo desenraíza de su propia gente, hasta llegar a poder romper uno de los vínculos más indisolubles de la tradición chocó, como era el del matrimonio. Romper ese vínculo supone romper con los familiares cercanos de la mujer y tener que emigrar del sector, cuando la población no se había congregado, o de la comunidad, después de la congregación en poblados. La defensa que haya podido hacer de esa comunidad, por muy valiente que haya sido en algunos momentos, se muestra entonces como superficial y poco duradera.

Las relaciones hacia afuera del vocero lo hacen elevarse en su nivel de poder y lo convierten, como decíamos del presidente, en candidato para cargos a nivel de todo el corregimiento o de toda la zona. Esta elevación de nivel de poder, asimismo, lo sitúan en confrontación posible con los que ocupan esos cargos superiores. Es notable, por ejemplo, la crítica que el vocero ha hecho en público y varias veces del Representante del corregimiento. En el conflicto de tierras que nos servirá más adelante para sintetizar en una sola tensión a los diversos bloques de poder de la región, aparecerá muy claro este enfrentamiento del vocero con el Representante. También allí veremos el enfrentamiento del vocero con el bloque de poder de la corregiduría y de Sambú.

*Resumen*

En resumen, la nueva estructura de poder de Bayamón es la siguiente:

— En un primer nivel, está el pueblo agrupado. Dentro de este nivel, las unidades más simples son las domésticas, donde la autoridad radica en el padre de la familia. Una unidad más amplia es la de los familiares cercanos (por consanguinidad), como son los hijos y nietos, y los primos y tíos. En este grupo puede haber uno o varios *sanhwarés* con cierta autoridad sobre el grupo.

En un segundo nivel, está el *nokó* y el presidente y el vocero de la junta local. El *nokó* deriva su autoridad y poder de los *sanhwarés*, del congreso general *chocó*, del cacique y de los órganos de gobierno que paralelamente dan apoyo a la línea de organización indígena. El presidente y el vocero derivan su autoridad y su poder de los *sanhwarés* y de la junta comunal de Sambú y de los organismos políticos de los que ésta depende legalmente. El *nokó* no tiene que adentrarse en la selva intrincada de las relaciones de poder externas a la comunidad; el presidente y el vocero, sí. Entre el *nokó*; por un lado, y el presidente y vocero, por otro, no existe división que faccionalice a la comunidad. Lo que sucede es que el presidente y vocero luchan por intereses de la comunidad que tienen relación hacia afuera de ella, pero esos intereses no son distintos de los intereses por los cuales el *nokó* (y *sanhwarés*) puede luchar. Esta lucha lleva a un enfrentamiento de la junta local con la junta comunal. Por eso, si la junta local deriva su autoridad de la junta comunal, no es sino porque ésta es solamente un intermediario de aprobación legal de todo el organismo político de la Nación. Por eso, derivará autoridad de ella, pero apenas deriva poder (apoyo) de la misma. Como apenas (decimos apenas, porque al derivar autoridad, algo de poder deriva) deriva poder de la junta comunal, la fuerza posible de faccionalización y división en contra del *nokó* y autoridades tradicionales (*sanhwarés*) no existe. De esta combinación de intereses que representa la junta local y de falta de apoyo de la junta comunal, se

comprende que Bayamón sea una comunidad muy unida. Las críticas que haya podido hacer el vocero contra el nokó son más motivadas por características personales que por estructurales.

Dependiendo del nokó, están el secretario, para escribir las resoluciones, y los tres guardias, para hacer que se cumpla la justicia.

+ En un tercer nivel están los nueve sahnwarés, cuyo poder sobre el grupo de familiares cercanos es anterior a la formación del poblado y no proviene del congreso general, ni del cacique, aunque ahora estos los respalden. Dentro de ellos, parece que funciona, como "primus inter pares", el vocal, que es el que coordina informalmente sus opiniones. Su primacía entre ellos parece que se debe a la capacidad de "dirigir" los rituales, sobre todo aquellos en que intervienen varias unidades domésticas, como las de las chichas. Sus conocimientos curativos, que también son ritos, aunque individuales, refuerzan su poder.

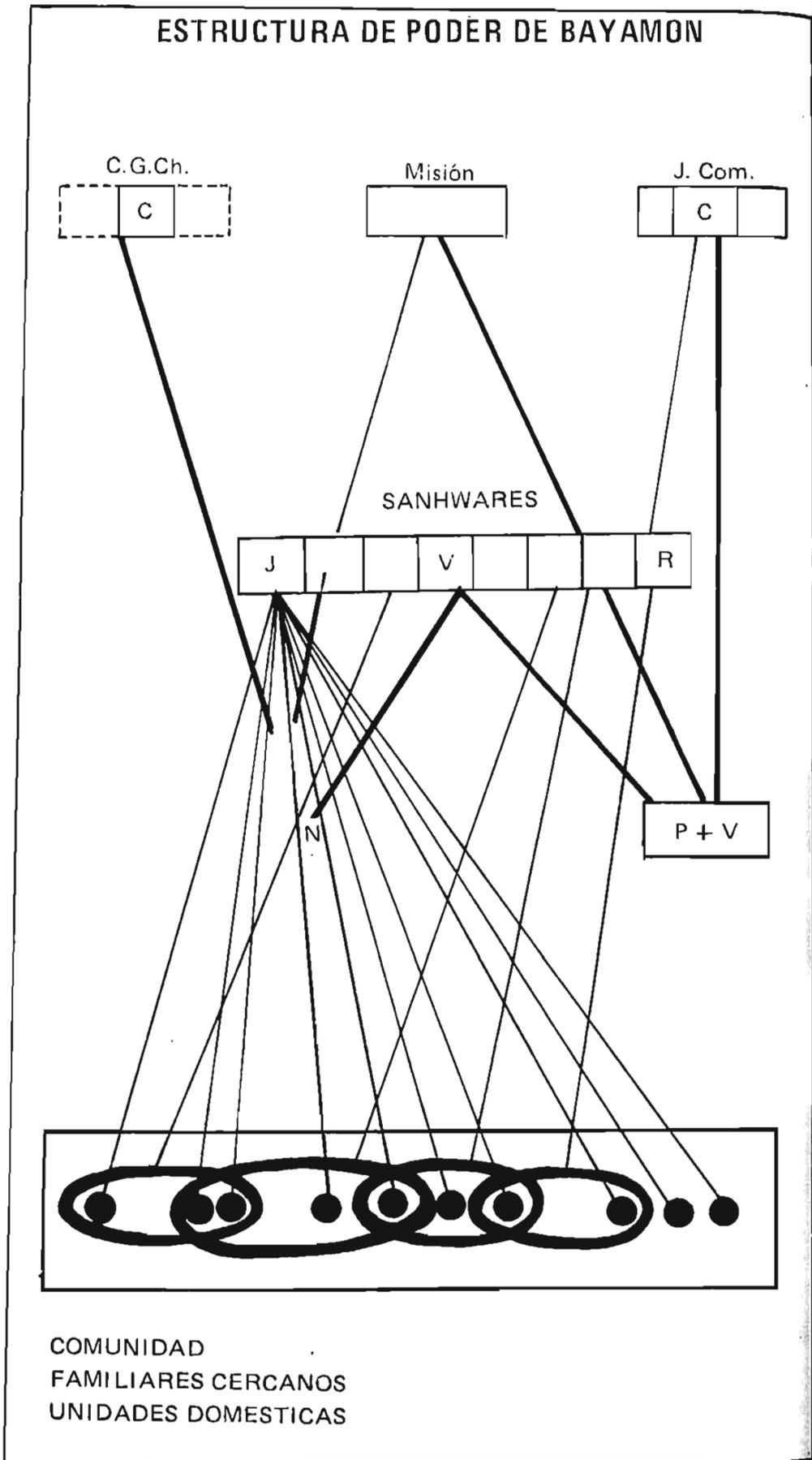
Posiblemente a este nivel también se encuentra el jaibaná (brujo), que también es sahnwaré. Su poder religioso no se extiende sobre la comunidad en conjunto, sino sobre cada unidad doméstica en particular, para defenderla de los malos espíritus y, por tanto, de la enfermedad. Aunque no tenemos más datos, es posible que, con la formación de la comunidad y, por tanto, con la formación de una estructura de poder real (contrapuesto al sobrenatural) sobre las unidades domésticas, los casos de brujería, el miedo a ella y, por tanto, el poder del brujo han disminuído.

A este nivel hemos colocado al regidor, en cuanto que es sahnwaré. Si no lo fuera, estaría colocado al nivel del nokó. El regidor depende de la corregidora, que a la vez es miembro de la junta comunal. Entre el regidor y los otros miembros de las autoridades locales (nokó, presidente y vocero), hay tensión porque su cargo proviene de la corregiduría: ha sido nombrado por ella. El presidente y vocero, como junta local, están sujetos a la junta comunal y, en cierto modo, a la corregidora, que es par-

te de dicha junta, pero en distinta forma del regidor, porque *no han sido nombrados* por la junta comunal.

Por fin, nokó y junta local derivan poder de la misión, cuyos sacerdotes, religiosos y elementos laicos los aconsejan y animan en la reivindicación de sus derechos.

En esta estructura de poder, estamos suponiendo que actualmente la población no se ha estratificado económicamente, porque no hay control capitalista de tierras entre los chocoes de Bayamón y porque no hay control del comercio de los productos que salen a la venta (del grano), ni de las mercancías que se venden en el lugar y que provienen de fuera. La estratificación económica se da más bien entre Bayamón y elementos de Sambú. Dicha estratificación, que es una verdadera explotación, está a la base del conflicto interétnico que aquí estudiamos.



## 2. SAMBU

Así como la formación de la estructura de poder en su aspecto derivativo de poder del exterior de la comunidad depende en Bayamón principalmente de las capacidades de los individuos y de su conocimiento del mundo de fuera para vincularse con él, así en Sambú, la formación de la estructura de poder depende primordialmente del control del comercio. Del control del comercio se generan las relaciones de dominación de unas pocas personas, no sólo sobre la población de Sambú mismo y de su vecino indígena, Puerto Indio, sino de todo el valle. Por eso, así se generan las relaciones de dominación de Sambú sobre Bayamón.

La razón por la cual Sambú debe ser centro de Bayamón y no puede ser al revés es que, como ya se dijo en el trabajo anterior de este cuaderno, hasta Sambú llegan las embarcaciones que conducen los productos agrícolas (plátano y granos) hasta Panamá y que vuelven cargadas de mercancías para el consumo y uso de toda la población del valle. Por eso, Sambú no sólo es centro comercial, sino centro de tráfico, centro de comunicaciones, centro social, centro político, centro religioso y centro educativo.

Por eso, en este apartado analizaremos las fuerzas del comercio para sostener las relaciones de dominación de un par de comerciantes, aun en competencia con la institución del Gobierno (MIDA) y con las cooperativas que están ahora surgiendo apoyadas por instituciones privadas de desarrollo y por la Iglesia. Después, en el apartado siguiente, nos fijaremos en la traducción de estas fuerzas en poder político.

### 2.1 EL COMERCIO COMO FUENTE DE PODER

Prácticamente hasta 1972, el comercio de Sambú ha estado controlado por cuatro comerciantes, dos de ellos más importantes que los otros dos. Lo que distingue a los dos tipos de comerciantes es principalmente la posesión de un molino y almacén. Gracias a eso, ellos

pueden controlar el comercio de los granos hacia Panamá, mientras que los otros dos se limitan a la venta de artículos procedentes de Panamá en sendas tiendas. Los primeros son levantados en la estratificación por el poder adquisitivo de los habitantes de la ciudad de Panamá, cosa que no logra hacer el poder de compra de los indios del valle entero.

Los dos comerciantes fuertes, uno de origen español y el otro "libre" (etnia negra), nacido en Garachiné, llevan ya más de 20 años en el lugar. El primero en asentarse, por 1940, en Sambú fue el español. El segundo llegó como buhonero, después de la 2a. Guerra, vendiendo ropa, espejos, medicinas populares en una maleta. Luego, con la ayuda del español que le permitía mesa y espacio, comenzó a comprar maíz por los inicios de 1960 y dejó atrás al que al principio le permitió comenzar. Probablemente, entre los factores de éxito del comerciante "libre", superior al español, se habrá de contar el hecho de que era "libre". Así encontraba un mayor apoyo indirecto en la población del lugar, mayoritariamente negra. Sus entronques sociales, como no los ha tenido el español, son mucho más amplios, como se puede ver, por ejemplo, en el número de uniones maritales inestables del lugar y en el número de ahijados (41, de los cuales 16 son negros). De allí, también, que él pueda afirmar que "Sambú no sería nada si no estuviera yo". El y Sambú, sobre todo la población negra de Sambú, son una misma cosa. Esto no lo podría decir de la misma forma el español y es que el comerciante darienita no sólo ha dejado sus sudores, "a mí me sale todo muy fregado", sino que ha dejado su misma sangre y su parentesco espiritual. Esta entrega, primeramente a la población negra y luego, por derivación, a la indígena del poblado, no ha sido posible sino por la explotación de una población mucho más vasta mayoritariamente, chocó.

Una nota que ha contribuído, probablemente, al despegue de dichos comerciantes en la estratificación es que ambos son extranjeros del lugar, uno español y el otro del puerto de Garachiné, y que, por tanto, conocían las conexiones para traer la mercancía o entregar

los productos. Esto se confirma con otro caso de un comerciante chino, que también fue poderoso en el lugar y que fracasó por pendenciero.

El crecimiento de los comerciantes no se ha debido sólo a su conocimiento de fuera, sino a ciertos patrones culturales del chocó que no estaba tradicionalmente acostumbrado a las transacciones en dinero y que no conocía el valor de su trabajo en términos monetarios, o aun en términos de la mercancía que viene de fuera. De allí que, hasta hace pocos años, el comerciante practicara el trueque con los indios de los ríos imponiéndoles el término de intercambio de los granos y plátanos por las mercancías de su tienda. La mujer chocó se deslumbraba por el último color de la paruma (falda) o el hombre por el poliéster, sin conocer el trabajo inscrito en dichos objetos y sin conocer otros términos de comparación, y aceptaba las proporciones del intercambio propuestas por el comerciante darienita.

Además, como el indio no conocía tradicionalmente la comercialización de sus productos y había vivido en una economía de subsistencia, no había necesitado del aprendizaje de los números y, menos, de las matemáticas. "¡Ah no, te falta una jambá más de plátano..." y el indio seguía trayendo su canoa llena de su cosecha. No conocían tampoco la cubicación de la madera. La tabla de madera que después apareció que tenía el precio de 2.50 B/., el indio la estaba regalando al comerciante a sólo 0.75 B/., o por un motor fuera de borda, que en Panamá costaba 400 B/., el comerciante darienita le ha cobrado en plátanos y granos a un indio 900 B/.

También intervenía, y sigue interviniendo, la bebida como instrumento de explotación y de encadenamiento de deudas. Cuenta uno de los hombres importantes de Bayamón, que, por 1963, él recogió de sus campos 100 qq. de arroz y bajó con ellos en su canoa a Sambú. En ese entonces, él vivía en la cabecera del río Sábalo. Vendió entonces a 5 B/. el quintal con el comerciante chino y con la plata en la bolsa, no se le ocurrió otra cosa más que beber y beber, dejando a su mujer con su "peladita" afuera de la cantina. No sólo se le fueron los 50 B/. del arroz, sino que se endeudó con el comerciante

por 90 B/. más para seguir tomando Seco Herrerano. Se dedicó a repartir botellas como rico, a indios y negros, mientras la mujer, llorando, esperaba hambrienta. Así, debe haber consumido entre él y los amigos 60 u 80 botellas. Pero después, tuvo que bajar y subir varias veces durante dos meses para pagar la deuda con 28 qq. de arroz. "Hasta que llevé toda mi cabuya de arroz 5 ... pagué la deuda, pero ni mi familia ni yo, con arroz". "La mujer, dice, me dio rejo, y yo callé porque tenía verdad. Me quedé sin arroz." La durísima lección le valió al menos el aprendizaje de la abstinencia para no volver a beber.

La inserción súbita del indio en la economía capitalista de la mercancía y del dinero lo ha alucinado como si dicha mercancía fuera casi producto de la esfera sobrenatural y, por ella, cualquier precio resultara pequeño, de modo que diera lo mismo pagar 400 que 900, pues siempre estaría sintiendo que se le hacía un favor y que alcanzaba el "cielo" con las manos. De allí a malgastar en un día todo su trabajo para lograr un arrebató de alienación y un sentimiento de superioridad falaz en la borrachera generosa no hay más que un paso.

Así es como, no sólo el monopolio del comercio, facilitado por la estructura fluvial de comunicaciones, sino la inserción económico-ideológica del indio en el mundo capitalista, ha provocado el ascenso de los comerciantes importantes. Haremos ahora la descripción de los dos comerciantes más importantes.

### *Comerciantes fuertes*

El comerciante más fuerte es el darienita. Su principal tecnología, que ha ido consiguiendo con el fruto del comercio mismo, a la vez que esa misma tecnología reforzaba su posición, es el molino de arroz, una planta electrógena con la que alimenta el molino, las neveras de la tienda, la rockola traganíquel y la de la cantina, la iluminación nocturna de esta última y, en fin, la iluminación de alguna casa de importancia política, como es la de la corregidora. Y por último y no menos importante, la única radio de comunicación con Panamá y La

Palma, con la que solicita la llegada de avionetas o se entera de la llegada de gente que podría controlarlo.

Hay que añadir un almacén de granos donde se pueden almacenar durante los meses de la cosecha cientos de quintales hasta el mes de septiembre, cuando se duplican y triplican los precios. Así, compra barato para vender caro, ganando de ese capital invertido y quieto de los quintales de grano almacenado un interés mayor del que tendrá que pagar por los préstamos que hace en el exterior por la tecnología. En el almacén, trabajan dos o tres obreros fijos y varios eventuales, en su mayoría negros, que suben y bajan de número según las compras de quintales de grano y según la proximidad de las embarcaciones.

La cantina es un buen negocio, dado que es la única del corregimiento a donde afluyen los indios de todos los ríos en épocas de cosecha y en días de fiesta a dejar parte de sus ganancias, como vimos en el caso descrito. Aunque la cantina es un buen negocio, tiene el inconveniente de atar mucho al propietario, no sólo para que atienda a los que llegan y beba con ellos, sino para que intervenga en el caso de las borracheras y peleas. De esta atención se descarga parcialmente el comerciante con la ayuda de hasta tres personas que suelen estar expendiendo en ella las noches de baile. Para instalar una cantina, hace falta una patente, instancia para la cual se puede usar amistades políticas, ya sea con el fin de conseguirla o con el fin de impedir que otro la consiga y mantener así el monopolio. De hecho, el hijo del segundo comerciante estaba gestionando durante los días de nuestra visita la patente para instalar él también otra cantina. Junto a la cantina, por fin, se levanta la única casa habitada de dos pisos de Sambú y, en los bajos de la casa, se almacena madera comprada a indígenas o libres.

Además, este comerciante posee tienda grande donde se dice que se encuentra "desde un clavo hasta una botella de oro", es decir, de todo. La tienda tiene la importancia de sostener al comerciante en el tiempo en que no hay cosecha y él no está comerciando con gra-

nos. La tienda, además, ha sido el primer paso antes de subir al nivel del molino con maquinaria moderna. Tiene el inconveniente en la actualidad de que el indio cada vez está pudiendo salir más a Panamá, donde compra cosas nuevas y las que están en la tienda se van desfasando. "Todo eso cambia, decía uno de los comerciantes, a las cholas les gusta lo más nuevo y bonito. Van ellas a Panamá o les compra el marido su corte para la paruma. El cholo también trae su poliéster".

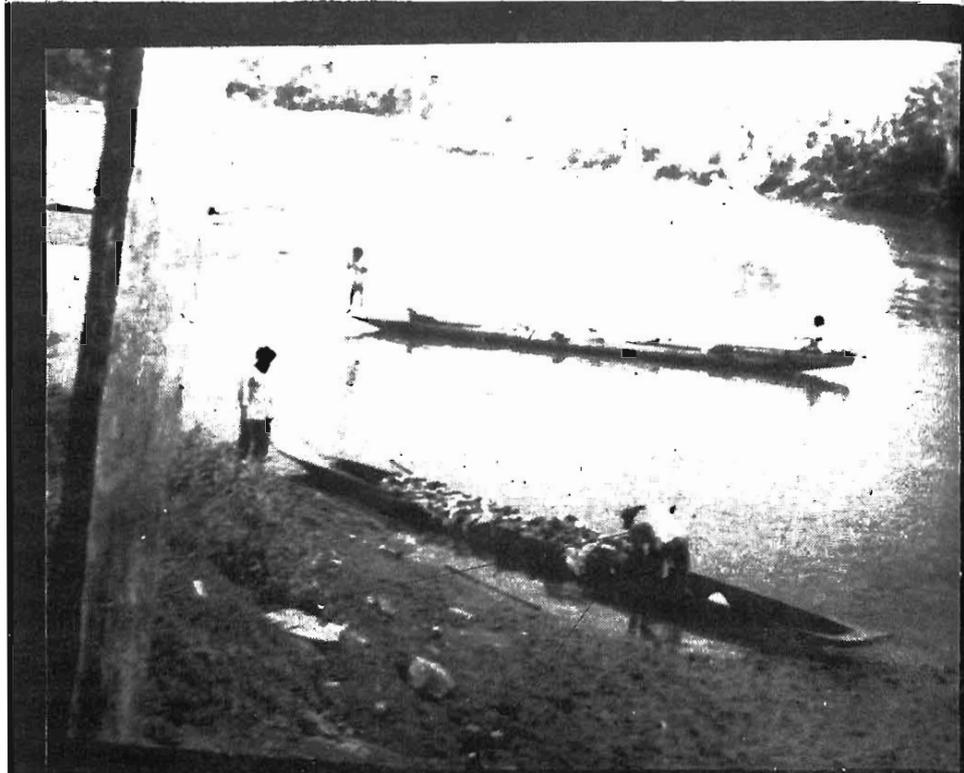
Ultimamente, ha surgido también la competencia de las cooperativas, que no sólo le quitan clientes negros, chiricanos e indígenas de Sambú mismo por la proximidad de Puerto Indio donde está instalada una, sino también le merman la clientela de las comunidades del valle, donde están instaladas otras, desde donde sus agentes van hasta Panamá a comprar mercancía obviando así al comerciante. Por todas estas razones, la tienda no es la verdadera fuente de ingresos que era, ni se puede comparar hoy en día con el negocio del almacén y el molino.

Este comerciante, además, controló durante 3 años (1969 a 1972) el puesto del MIDA (Ministerio de Desarrollo Agrícola), que, como veremos adelante, tenía como función la compra de grano a precios más altos con el fin de estabilizar y dar mayores ganancias a los productores. Evidentemente, como esa función era en contra de los intermediarios, dicho comerciante, al controlar el puesto, anuló por completo los beneficios que podían partir de la institución gubernamental y permitió, asimismo, que él acaparara esas ganancias. Dice un informante que "nunca había dinero para los granos oficiales, pero sí había dinero para sus negocios, y si algún año él no era el encargado, lo era algún dependiente suyo".

Por fin, este comerciante también cultiva maíz en tierras río arriba donde tiene en funciones un aserradero a mano. En estas operaciones ocupa a cuatro "libres". De la tala del monte para cultivar maíz sale la madera que se envía aserrada a Sambú. Aunque es "terrateniente", por así decirlo, no es la tierra la fuente principal de sus ingresos, como tampoco es la tierra, por ahora, el



Mujer Chocó pitando arroz. Darién Panamá.



Descargando el oro verde... en Sambú. Darién Panamá.



origen de la estratificación y de las relaciones de dominación. El comercio es dicha fuente. Con todo, a medida que los chiricanos de la Colonia Bijagual, cercana a Bayamón, vayan aumentando sus cultivos y se vayan independizando de la comunicación fluvial, la tierra irá forjando nuevas relaciones de dominación que entrarán en competencia con las ya establecidas por el comercio. Parece que eso indican ciertas informaciones del descendiente del comerciante español, quien, como mestizo, siente más afinidad con los chiricanos y su plan es adquirir tierra y poner ganado con los chiricanos, sin dejar, por supuesto, su empresa de almacén y molino.

Junto a este comerciante darienita, está el otro comerciante español que también tiene almacén y molino, además de una tienda pequeña. La maquinaria del molino es moderna y tiene invertidos en ella más de 13,000 B. Sus relaciones con el otro comerciante son de mutua convivencia, sobre todo cuando tienen en la actualidad que oponerse a los negocios del gobierno con el MIDA o a las cooperativas. Además, en la época en que el darienita estaba encargado del MIDA, cuando llegaban fiscales a indagar si le faltaba dinero, el español le facilitaba hasta 500 y, cuando él presentaba los fondos cabales, la acusación sobreseía. Hay que entender que en esta operación de control del MIDA, el darienita no sólo estaba protegiéndose a sí mismo, sino protegiendo los precios bajos para el español también. El español tenía en cierto sentido la obligación de apoyarlo en un momento dado con un préstamo. Parece, por lo tanto, que la intervención, o al menos el intento de intervención de parte del gobierno, ha debido unificar más a los dos comerciantes de lo que estarían antes, cuando el darienita, con el apoyo inicial del español, lo alcanzó y lo superó.

Por fin, hay dos tiendas más en Sambú, de menos importancia, en cuanto que sus dueños carecen de molino y almacén. En ellas se venden latas, sodas, galletas, algo de ropa, ferretería, comida en general, etc. Para subsistir en medio de la fuerza de las tiendas grandes y, sobre todo en el ambiente de Sambú, donde en palabras de uno de los comerciantes "todos se muerden", parece

que han necesitado de una sombrilla de protección. Esta sombrilla, en un caso, es la corregidora y, en el otro, es el MIDA. Uno de los comerciantes es hermano de la corregidora que, a su vez, está muy apoyada por el darienita; y el otro es el agente actual de MIDA. A los dos los ayudan sus respectivas mujeres.

Volviendo al comerciante más fuerte, nos preguntamos cómo logra extender sus relaciones de poder. Primero, recordemos que trabajan con él más o menos establemente una docena de personas. Luego, que hay mucha gente, no sabemos cuánta, que le debe dinero, ya sea por compras en la tienda, por bebidas en la cantina, por adelantos necesarios para pagar mano de obra en la producción agrícola, etc. Más adelante, al tratar de los préstamos en ciertos momentos del año y la incapacidad del MIDA de satisfacer todas las necesidades y satisfacerlas rápidamente.

A estas vinculaciones económicas, se mezclan ataduras de tipo social, como las ya mencionadas, a través de las uniones inestables con distintas mujeres. Curiosamente, en dos de estos casos se trata de parientes muy cercanos (hermana, hija adoptiva) de corregidoras. Allí, el poder económico se transforma, a través del vínculo social, en poder político. Este fenómeno es muy importante, porque así el hombre poderoso se mantiene libre de las molestias del cargo para dedicarse a sus negocios, mientras en la corregiduría mantiene a alguien que hable por él y vele por sus intereses a nivel político. Pero el vínculo social tiene mucho de económico también, porque las mujeres y la unión con el comerciante supone dinero y seguridad para ellas y los hijos de éstas, aunque algunos no sean de él: "eso me da de comer", decía una.

La relación del comerciante con su esposa es mucho más igualitaria, porque ella vive fuera de Sambú, en Panamá, y le ayuda en el comercio y en el transporte desde la capital. Es de suponer que ella supervisa las compras para la tienda de Sambú desde Panamá, como también la entrega de granos de Sambú en Panamá. Además, según algunos, ella ha sido para él un eslabón im-

portante para conectarlo con las altas esferas del poder y proteger y aumentar su dominación en Sambú. Los hijos que ha tenido de ella son personas que tienen o están adquiriendo una profesión a través de estudios superiores. Su educación proviene de la explotación de Sambú.

Además, como ya indicamos arriba, extiende su poder en la comunidad a través del vínculo social del parentesco ficticio: el compadrazgo. De los 226 bautizos realizados en Sambú durante los 5 años desde 1969 a 1974, 41 de esos niños son ahijados de él y de su esposa. 24 de ellos son indígenas, 16 negros y 1 chiricano. Esta relación supone una disposición de parte de él de sufragar los gastos del ahijado o de los compadres en caso de alguna necesidad, como en el caso de enfermedad para pagar los gastos médicos, en el caso de un entierro, etc. Por contraposición, esta relación supone, de parte del ahijado o de sus padres, un respeto y sumisión ante el comerciante compadre. De esta forma siendo él el padrino de casi una quinta parte de los niños bautizados, la mayoría de los cuales se supone que están en Sambú mismo o en Puerto Indio, se comprende cómo un informante decía que él era el padrino de la comunidad: "se espera que coopere y apadrine a la comunidad y él, en contraposición, espera de la comunidad ese derecho... de ser su cacique".

El poder que ha tenido hacia adentro le ha señalado como punto donde se puede depositar más poder desde fuera. Así nos imaginamos que ha sido la selección de dicho comerciante de parte de las líneas aéreas (TASA, ADSA y Tinito) y, posiblemente, también de parte de Aeronáutica Civil para que funcionara como el encargado de la venta de los boletos desde Sambú a otros lugares de Panamá, de la llamada por radio de las avionetas cuando hay pasajeros y de la recepción y luego distribución del correo y las encomiendas provenientes de Panamá. Probablemente, hubo un tiempo en que él fue el que más utilizaba dichos servicios, el que solicitó la llegada de las avionetas y el que movió la construcción de la pista de aterrizaje (no tenemos datos de esto). Así

sería como él se quedó en dominio de ese nudo importantísimo de comunicación que le confiere mucho poder sobre Sambú. Si quiere, puede impedir o retrasar la salida de alguien. Las otras posibilidades de salida son la embarcación, a la cual hay que esperar sin saber exactamente cuándo llega, o un motor fuera de borda, con un gasto excesivo de gasolina, para llegar a Garachiné o La Palma y allí, de nuevo, tomar la avioneta hacia Panamá. Además, la venta de los boletos le rinde ganancia, ya que para los viajes dentro del Darién puede no entregar el comprobante y así quedarse con el valor del boleto, cosa que no se puede hacer en viajes hacia Panamá, donde al salir de la avioneta le exigen al pasajero la contraseña de que ha pagado.

La radio con Panamá y La Palma le da gran poder y hasta supremacía en este punto sobre la Guardia Nacional, que carece de radio en el lugar y depende de él para sus mensajes hacia el Jefe de la Zona Militar de la Provincia en La Palma. Gracias a la radio, ha podido enterarse rápidamente cuándo llegarían a controlarlo, en la época en que era encargado de las operaciones del MIDA. Entonces podía desaparecerse en Panamá o arreglar rápidamente el entuerto. Por fin, el ser "estafeta de correo" le da la posibilidad de enterarse de cuándo llegan cheques, quién los recibe, qué clase de encomiendas llegan, etc.

El control de las comunicaciones aéreas parecería que es lo que le ha dado, además, control migratorio. Autoridades de La Palma informaron que a él llegaban trabajadores "libres" provenientes de Colombia, indocumentados, que se habrían instalado en la cabecera del Río y que le vendían sus granos y productos a cambio de obtener una tarjeta migratoria para ir a Panamá. Este tipo de tarjetas sólo pueden concederlas en Sambú el Cabo de la GN y el médico (que a la vez exige hospitalización). Esto indica, según lo afirmaba una autoridad de La Palma, que "ha de tener un padrino en Panamá... tal vez un coronel". Dicho padrino sería el que, a la vez, le avisaría de la llegada de la comisión investigadora de La Palma.

A este caso casi puro de explotación y dominación se ha llegado por la configuración del comercio fluvial de una zona productora de alimentos que envía éstos a la ciudad. La ciudad, con su demanda, ejerce una motivación fuerte para producir más y más y, además, da la tecnología, como el hacha, la sierra, los medios de comunicación para estimular dicha producción y su transporte. La dominación surge, en este caso, del control del punto estratégico del río que es Sambú. Sin embargo, parece que dicho control no puede ser muy duradero, a medida que la etapa de aislacionismo se va rompiendo y otros núcleos de poder se van situando en el mismo lugar para mermar el poder en el comercio y en las otras relaciones que ahora casi monopoliza el hombre poderoso. A continuación, veremos cómo el gobierno y las instituciones privadas le recortan desde fuera gradualmente ese poder. Sin ir más lejos, este mismo trabajo de análisis que estamos haciendo es un recorte a dicho poder, el cual ha sido hecho posible gracias a la superación del aislacionismo de parte del investigador que se situó en la zona y gracias a las bases independientes de poder que le permitieron situarse allí con una visión crítica del dominador.

### *El gobierno como comerciante*

La función del MIDA es la de impedir que los comerciantes establezcan los precios a su antojo y exploten así al pequeño productor y al consumidor. Esto se logra a través de la compra, por parte del MIDA, de una buena cantidad de la producción a precios estables. En Sambú, por ejemplo, la cantidad de maíz, arroz y frijol comprado a los productores ha sido el que se contempla en la tabla de embarques que ofrecemos a continuación. Desde finales de septiembre de 1974 hasta mediados de junio de 1975, se han dado 21 embarques, sobre todo de maíz con un total de más de 12,500 qq. de maíz, más de 300 de arroz y más de 1000 de frijol. Los precios de compra en Sambú, de enero a marzo del 75, eran, para el maíz, de 6.50 B. el quintal por parte de los comer-

cientes, y de 7.75 B. por parte del MIDA. Los precios de venta en Panamá para las mismas fechas eran de 8.50 B. por parte de los comerciantes y 9.00 B. por parte del MIDA.

EMBARQUES DEL MIDA EN SAMBU (Quintales) *			
FECHA	MAIZ	ARROZ	FRIJOL
29-974	185.98	15.35	-
15-10-74	146.24	63.87	-
30-10-74	1,487.48	46.90	-
10-11-74	325.43	20.44	-
24-10-74	203.02	40.80	-
30-11-74	1,927.30	-	-
9-12-74	322.98	7.16	-
27-12-74	1,882.23	41.90	-
10-1-75	805.33	-	-
14-1-75	830.80	57.27	-
21-1-75	718.39	-	-
1-2-75	728.38	-	-
9-2-75	689.58	13.40	9.66
16-2-75	273.75	-	-
2-3-75	200.00	-	-
2-4-75	698.08	-	-
21-4-75	115.95	-	-
23-5-75	611.08	-	113.64
8-5-75	167.27	8.34	462.79
15-6-75	-	-	364.46
21-6-75	335.79	9.49	71.60
Total	12,655.06	324.92	1,022.15

\*Tomado directamente de los recibos de Sambú.

De la diferencia de precios y del monto de granos, en especial maíz, que el MIDA ha comprado, se ve la importancia de su función. En las diferencias de precios de compra, se ve claramente la ventaja que recibe el productor. En las diferencias de los de venta, parecería que el consumidor de la ciudad sale desfavorecido. Téngase en cuenta que se trata de los meses de producción y que

la estabilización de precios desfavorece al consumidor en esos meses, pero lo favorece en los momentos de escasez.

Es una lástima que no se hayan logrado cifras globales de producción y de embarques por parte de los comerciantes para hacer una comparación. De todas formas, sabemos que la función del MIDA es limitada. Una primera inspección al cuadro nos indica que el comercio del arroz sigue prácticamente en manos de los comerciantes que tienen molino. Se quejaba, en efecto, el oficial del MIDA que "por fallo de la dirección del MIDA, otra vez estamos en lo mismo. Aquí no hay ni una máquina y el material del español es todo bueno".

No se refería exclusivamente a la falta de molino, como razón de la limitación de dinero, por la cual los pagos no se hacen cuando se entregan los granos. El mecanismo funciona de la siguiente forma: el encargado del centro de compra recibe un adelanto estatal, que en el año 75 era de 15,000 B. solamente, para efectuar las compras. Pero tal cantidad no alcanza para cubrir las necesidades de los vendedores. Con 15,000 B. sólo se alcanza a pagar o 1,935 qq. de maíz, o 1,666 de arroz, o 500 de frijol. Un día de julio, por ejemplo, había en el almacén del MIDA en Sambú 300 sacos de maíz y 100 de frijol y los productores se los estaban llevando de vuelta para venderlos a los comerciantes, aunque fuera a 6 y 5.50 B. el quintal de maíz, para lograr algo de dinero al momento, porque el adelanto de los 15,000 B. no había alcanzado para comprar la producción de ellos.

Si no alcanza el adelanto, de todos modos el productor puede vender al MIDA sus granos, pero entonces no recibe el valor de su producto sino 20 o más días después, cuando el producto ha llegado a Panamá y se ha vendido allí. La llegada del dinero supone viajes y trámites por parte del encargado en La Palma. Cuando la gente sospecha que el dinero está llegando, entonces es una carrera y acumulación de gente en la casa del encargado, no sólo para recibir el pago del producto adelantado, sino para poder entonces estar en línea y ser de

los primeros en vender más producto, aprovechándose del adelanto de los 15,000.

Pero esos 15,000 no están completos para comprar al contado los productos, porque de allí salen también los préstamos que el MIDA hace para la producción. En las épocas de quema, solocado y siembra, por ejemplo, el MIDA no puede comprar mucho producto porque tiene invertido su adelanto en préstamos para esos trabajos. Por ejemplo, en un día de marzo del 75, había como 100 personas esperando junto al Centro de Salud de Sambú, donde se coloca el banco de préstamos del MIDA. La media de los préstamos oscilaba entre 100 y 150 B. y el interés era del 80/o. El préstamo se paga al momento de entregar la cosecha con el descuento de los intereses. Por la existencia de estos préstamos de producción, se ve cómo el adelanto del MIDA no se puede utilizar para las compras al contado de los que no han recibido préstamos. De todos modos, aunque limitada, es una ayuda, si se tiene en cuenta que los intereses previos a la llegada del MIDA eran del 25 y 30 o/o en el lugar.

El MIDA, además, descuenta el porcentaje de humedad medido con un aparato pequeño. Así, por ejemplo, 2 bultos de maíz con una humedad del 20 o/o y un peso bruto de 215 libras quedan rebajados a 195 libras peso neto. Entonces el precio del quintal baja de 7.75 B. a 7.02 B., con lo cual ya no hay mucha diferencia con el precio pagado por los comerciantes. Estos tienen secadora y no tienen problema de que se les pudra o agusane, como puede sucederle al MIDA.

Se ve, pues, cómo la función del MIDA, con ser en principio algo que podría beneficiar al productor de Sambú, se encuentra muy limitada por la falta de maquinaria, de dinero para comprar siempre al contado, y probablemente por falta de voluntad política en las altas esferas para recortar incisivamente el acaparamiento de los intermediarios.

La presencia del MIDA en la localidad tiene sus efectos también en la estructura de poder. El agente del MIDA fue Guardia Nacional en el tiempo en que el co-

merciante darienita era el encargado del MIDA y, como ya dijimos, sólo había dinero para sus negocios, no para las compras oficiales. Los comerciantes le temían en el fondo porque veía las injusticias y lo acusaron en La Palma, con lo que fue trasladado y luego él mismo pidió la baja de la Guardia. Esto lo sitúa en buena posición porque, no sólo está relacionado con su oficio y a veces hasta por parentesco con otros funcionarios del MIDA de la región, sino guarda las amistades en la institución que, en último término, manda en Panamá.

Además, se encuentra en buenas relaciones con la Misión católica en Sambú por el común interés de ayudar y defender al indígena de la explotación económica. De allí que utilice espacio de Fe y Alegría, la institución de desarrollo educativo adjunta a la misión, para almacenar sus granos y se encargue de cuidar la misión, guardar la llave y ver las canoas, cuando los Padres no están en Sambú.

Tanto la misión como el agente del MIDA reciben la oposición del comerciante [más fuerte,] porque ambos le recortan su poder, la misión con la institución de cooperativas y el MIDA con la compra de granos. Esta oposición no es tan fuerte de parte del comerciante español, probablemente porque él tiene maquinaria más nueva y se dedica más al arroz, donde el MIDA apenas trabaja y porque, en relación con la misión, no depende tanto de la tienda como el otro comerciante y, por eso,] no le molestan tanto las cooperativas. Además, es español, como los padres, y no tiene las otras relaciones de dominación sobre el pueblo que hemos visto que tiene el darienita.

### *Cooperativas*

La fundación de cooperativas de consumo comenzó a finales de 1973 como uno de los medios de lucha económica a favor de los indígenas recientemente reunidos en poblados. Los verdaderos promotores de la idea han sido los miembros de la misión católica y la institución de Fe y Alegría en sus representantes locales. Así se lograron fundar hasta mediados de 1975 cuatro coo-

perativas: en Puerto Indio, Bayamón, La Chunga y Boca Trampa. Hay dos que están en perspectiva: la de Pararandó, que tiene el problema del transporte por la lejanía, y la de Río Jesús, que tiene el problema de la reubicación del poblado. La reubicación se motiva por la necesidad de tierras y otros factores.

El sistema creador de ellas ha sido de dos tipos:

- a) Se preparó un campo comunal, se vendió el producto y, con la ayuda de sorteos y fiestas, se obtuvo un fondo base de 500 o 600 B. por comunidad. Las casas de las cooperativas (tiendas) se levantaron en común y se hizo una pequeña inversión en las 10 o 12 láminas de zinc que se utilizaron para hacer los techos, de entre 150 B/. y 180 B/. Así comenzaron las de Puerto Indio y La Chunga.
- b) Las de Bayamón y Boca Trampa empezaron con contribuciones de los socios. En la primera, por ejemplo, 25 socios contribuyeron con 25 B/. de entrada. La cooperativa de Bayamón se fundó el 2 de marzo de 1974. Después planeó, para agrandar los fondos, el cultivo de un campo comunal de 100 has. que por fin no se llevó a término por un conflicto con los chiricanos de la Colonia Bijagual. El análisis de este conflicto nos servirá más adelante para sintetizar las relaciones de poder de los bloques enfrentados que vamos poco a poco a estudiar aquí.

En la formación también intervino APADE (Asociación Panameña de Desarrollo) a la que estaba integrada Fe y Alegría para lograr financiamiento. Llegó gente de APADE a dar cursillos de cooperativismo en Bayamón, Puerto Indio y Boca Trampa. Junto con el cursillo, surgía la posibilidad de asistencia financiera.

La que más éxito ha tenido es posiblemente la cooperativa de Puerto Indio, a la vecindad de Sambú. Es común ver en la actualidad, sobre todo los sábados que son víspera de fiesta, o los días de venta de grano, a los chiricanos y aun negros de Sambú caminar hasta el poblado indígena a 5 minutos de distancia a comprar acei-

te, leche en polvo, azúcar, sal, latas, jugos, jabón, balas, etc. No sólo ha logrado una clientela indígena de la misma comunidad, sino de las otras etnias, para las que la pequeña ganancia vale más que los prejuicios de identidad.

Así es como el movimiento de dinero en dicha cooperativa ha crecido. Por ejemplo, a principios de febrero, el monto de compras en Panamá fue de 756.68 B/.; a los 15 días, fue de 1,105.95 de alimentos, lo que da un movimiento mensual de 2,000 B/., un año y pocos meses después de haber comenzado con un capital de 500 B/. Hay que tener en cuenta, además, que para realizar esas compras se envía a Panamá a una persona, a quien se le dan 30 B/. de viáticos, y que hay que pagar el flete de la mercancía que, para esa cantidad, suele ser de 15 a 20 B/.

Las ganancias de la cooperativa con respecto a los precios de Panamá son de un 25 a 30 o/o, mientras que las ganancias de los comerciantes pasan del 100 o/o. Así se comprende por qué haya afluencia de compradores, aun no indios. El comerciante darienita se enoja y argue, diciendo que "¿por qué venden más barato? Se están perjudicando ustedes mismos". Ha acudido al Representante, que es indígena y vive en Puerto Indio, acusando a la cooperativa de que le quita venta a él. También ha acudido a La Palma, donde acusó a los padres de "comerciantes sin licencia" que llevan a los indígenas cocinas de gas encargadas por ellos a un valor de 40 B/. cuando en Panamá cuestan 22 B/.

Sin embargo, las cooperativas han recibido la aprobación de las autoridades de La Palma. El comerciante intentó que se les cobraran los impuestos que pesan sobre los otros negocios, pero el Jefe Militar de la provincia acordó que no se les cobraran, con tal de que los precios de los artículos fueran iguales para los socios y los no socios. Este acuerdo fue hecho público en una reunión general de cooperativas por el Representante del corregimiento.

Con todo, las cooperativas, en especial las que no están espoleadas por la competencia de los comerciantes

en Puerto Indio, han tenido una serie de defectos propios de una institución de reciente adopción entre los indios. El comprador de la de Boca Trampa se bebió 200 B/. en Panamá. A otro de la misma cooperativa lo requirió la Guardia Nacional, también en Panamá, so pretexto de pedirle la cédula. Lo retiraron a un callejón, lo chequearon y le robaron la plata, cosa que suele suceder a menudo. La cooperativa de La Chunga se ha visto desfalcada, según informa con toda naturalidad una de las autoridades indígenas del lugar, atribuyéndolo a malas cuentas, no a robo de los responsables. Esto de las malas cuentas consiste en parte en no revisar el material comprado cuando llega la embarcación a Sambú, ya que muchas veces roban cajas o mercancías en el trayecto o en la llegada. Se ve pues en casi todos estos casos que en el fondo está el problema apuntado en otra parte ya, de no saber manejar el dinero. Sólo que en estos casos se trata, no de un dinero que sea propiedad individual, sino de un grupo.

## ***2.2 LO POLITICO COMO TAL***

Ya hemos visto en el apartado anterior cómo la actividad del comercio se convierte en poder y cómo se esbozan los principales enfrentamientos de los comerciantes poderosos, por un lado y, por el otro, del gobierno como comerciante a través del MIDA y de las cooperativas apoyadas por la misión católica y por instituciones de desarrollo y financiamiento vinculadas con la iglesia. Aquí veremos cómo ese poder se engarza dentro del poder político, es decir, cómo se refuerza o debilita y anula las estructuras locales del Estado, que, en teoría, podrían sostenerse a nivel local independientemente de las fuerzas generadas por el movimiento del comercio, como el caso que ya vimos en Bayamón. Para esto, analizaremos los distintos puestos de poder político de Sambú y veremos el influjo que reciben de los individuos constituidos en centros de poder por virtud del comercio.

### ***El Honorable Representante del Corregimiento***

Según la Constitución de 1972, la Asamblea Nacio-

nal adquirió una formación completamente distinta de la que había tenido tradicionalmente. En vez de que los diputados a ella fueran representantes de la provincia sin que la mayoría de las veces tuvieran contacto con la base de la población, se establece que los integrantes de la Asamblea Nacional sean representantes de los corregimientos, uno por cada corregimiento, y que a dicho representante se le exija, como requisito para ser elegido, el que sea residente del corregimiento que representa. Esta nueva manera de popularizar la representación en el órgano legislativo y administrativo, que es la Asamblea Nacional de Representantes de Corregimientos, tuvo una serie de efectos en la estructura de poder a nivel nacional, que no vamos a entrar a describir aquí, y también en la estructura de los corregimientos mismos, como lo veremos inmediatamente.

Las elecciones de Representantes se llevaron a cabo el 6 de agosto de 1972. ¿Cómo se llevaron a cabo en el corregimiento de Sambú? Primero se determinaron los candidatos, que fueron tres: el comerciante darienita, un indígena de La Chunga y un chiricano. Así estaban las tres etnias del corregimiento representadas.

La contienda se centró luego entre el comerciante poderoso y el indígena, ya que el chiricano se retiró de la campaña, por no tener sus papeles en regla. Del comerciante ya sabemos ampliamente la importancia que tenía localmente. Digamos algo del indígena de La Chunga. Era un hombre de cerca de 30 años que se había señalado en el corregimiento por el trabajo desempeñado para reorganizar y reubicar su poblado en los años previos de 1970-71. Su participación en la formación del poblado contribuyó a que ascendiera al puesto de nokó de La Chunga. Dada la forma que ya vimos de elección del nokó, es evidente que también contribuyó el hecho de que su padre fuera el jaibajá (brujo) de La Chunga, el "jefe espiritual" de la comunidad. Por estas razones, a la hora de designar candidatos populares, su nombre surgiría, apoyado por los mismos agentes del gobierno que habían intervenido en la formación de los poblados y que estaban suscitando el desarrollo del mo-

vimiento de Taimatí todo el país. Luego, se trabajó entre las comunidades indígenas para que votaran por el indio, promoviendo reuniones en varios puntos estratégicos de la zona y que así se liberaran de los abusos continuos que padecían de la minoría negra, en especial del grupo de poder de Sambú. Así pues, el candidato indígena, que no tenía poder económico, lo estaba supliendo para enfrentarse con el comerciante, con el poder popular. Sólo que la campaña no parece haber sido movida y dirigida por él, sino por el movimiento de origen externo a la comunidad sobre el cual él cabalgaba.

Ha de haber estado muy vinculado el candidato indio a los agentes del gobierno que promovían dicho movimiento, puesto que no se escogió como candidato a un miembro de la comunidad del corregimiento, sino a éste, que era de La Chunga. La Chunga pertenece al corregimiento de Taimatí, aunque todos sus lazos económicos y étnicos la vinculan con Sambú. Por eso, se tuvo que pedir "permiso" al Jefe Militar de La Palma, para sanar esta irregularidad. Dicho permiso no se concibe que lo haya tramitado el mismo candidato, sino los que lo promovían. Asimismo, a petición de los indios de La Chunga, se solicitó el permiso del mismo Jefe Militar para que ellos votaran en Sambú, no en Taimatí, que les quedaba a 3 horas de camino a través de pantanos.

Así llegó el 6 de agosto de 1972, día de la elección. El presidente de la mesa electoral era el actual oficial del MIDA que, por ese entonces, estaba en conflictos con el comerciante y que había sido acusado para ser removido de Sambú. Probablemente ya había sido trasladado y ya había solicitado su baja como Guardia Nacional.

A los indios que llegaron a votar se les preguntaba: "¿Tú votar favor campuniá (negro)?" Ellos evidentemente decían que no y su voto, por exclusión, iba al indígena.

Cuando se hizo el recuento, no había contador oficial enviado de La Palma, así que el conteo fue realizado por el mismo presidente de la mesa. Entretanto, el comerciante no estaba presente, seguro de que el cargo,

como le correspondía (pensaría), era de él. Pero un maestro libre que estaba en el lugar le fue a contar de los resultados y, entonces, llegó con ánimo de pelear, argumentando que la votación era nula, porque no había contador oficial, y queriendo, incluso, destruir la caja con las papeletas, a la usanza previa a la Revolución de 1968.

Entonces intervino un guardia que había sido enviado de La Palma para guardar la tranquilidad. Ese guardia no estaba ligado al pueblo ni a sus "jefecillos", no tenía ni mujer ni querida en la zona, ni le debía nada al comerciante. Lo llamaron para que se apoderara de la urna con las papeletas, la cerrara, guardara la llave y la vigilara durante toda la noche, cosa que hizo, pistola en mano, en el comedor de la casa de la misión. A la mañana siguiente, se presentó el Mayor de La Palma, abrió la urna e hizo el recuento que daba la victoria al indio por un margen de 78 votos. Dentro de estos votos a favor del indio, también se contaron algunos votos de negros de la zona, cansados de la explotación y dominación del comerciante darienita.

Esto fue en 1972. En los tres años que siguieron hasta el momento de hacer esta investigación (1975), el comerciante ha tenido tiempo y poder para ganarse al Representante o, al menos, para neutralizar su acción. Esas son las quejas de los indígenas: que el Representante tiene dos palabras, una para ellos y otra para los poderosos de Sambú; que recibe mordidas del comerciante; que es inoperante, etc. Los negros también lo acusan de haber hecho desaparecer 1,000 B/. que el General Torrijos le dio para repartir entre las comunidades del corregimiento y que desbarató haciendo préstamos a algunos de los poderosos de Sambú. Los chiricanos no se quejan de él ni confían en él, sino que suelen arreglar las cosas directamente con La Palma o a través de la Guardia Nacional.

¿A qué se debe esta neutralización? Nos parece que a dos factores entrelazados: el Representante no es capaz de derivar poder y el comerciante lo ha atraído cada vez más dentro de su esfera. El Representante casi no

tiene más poder del que recibe desde fuera, del gobierno. Si estuviera en un campo donde no hubiera otro nudo de poder más que él, por poco poder que derivara, ya bastaría para tener el apoyo de la población y ser capaz, a la vez, de derivar más poder de fuera. Sin embargo, ésto no es así, ya que si él no deriva poder de fuera o deriva muy poco, el otro nudo, local, que tiene mucho poder propio (por sus negocios y relaciones locales), además de poder derivado, lo domina. Pero como al comerciante no le interesa el enfrentamiento con el Representante, en vez de dominarlo, marginándolo o sacándolo de su puesto, lo que ha hecho es dominarlo abrazándolo y utilizando su línea de derivación de poder para sí.

¿Por qué el Representante no es capaz de derivar poder de fuera? No es capaz, porque no ha tenido el entrenamiento y el conocimiento previo de la "selva política". El indio con flechas y machete puede vivir en su selva, pero en la política hay otros animales y peligros y otros intereses que no han sido comprendidos por él. La educación del Representante, realizada en la misión evangélica de Sambú, escasamente llega a 3<sup>o</sup> de primaria. Además, los iniciadores del movimiento indígena de la Dirección Nacional de Política Indigenista, adosada al Ministerio de Gobierno y Justicia, o ya no están en dicha Dirección o han perdido poder con la evolución institucionalizadora que se ha alejado de la vibración popular del Estado. De allí que en Sambú no hay ni luz ni agua y el acueducto está roto desde hace un año. En La Palma y en los Ministerios, le dan buenas palabras, pero en eso se quedan.

Por otro lado, se encuentra en la esfera del comerciante. La sola residencia en Puerto Indio, al lado de Sambú, le permite demasiado "tratado", como dice un informante indígena, con el comerciante y su gente. Este trato ha sido fomentado por su distanciamiento de la gente indígena de Puerto Indio, donde no están sus familiares cercanos. Además, el distanciamiento se ha producido porque el Representante ya no trabaja la tierra, sino que vive del sueldo del Estado. La división del trabajo le hace vivir en un mundo completamente distinto

del de sus hermanos, a los cuales, en reuniones, les habla de personas, ministros y mayores que conoce y con quienes ha hablado. Con estas grandes palabras, que después resultan vacías, sus hermanos indígenas lo admiran, pero la admiración los separa de él, porque se fundamenta en apariencias.

El Representante recibe un sueldo jugoso. Eso lo convierte en un inversionista posible en la misma línea en que ve que la inversión que en la localidad es productiva es el comercio. De allí que se interese en poner una piladora y un molino. El futuro de todo Representante, surgido del trabajo del campo, es no volver a él. Por eso, aunque el establecimiento de un negocio sería una competencia más para el comerciante poderoso, para el Representante, inseguro de su futuro, estar en su esfera es como un aprendizaje para entrar por esa línea. El comerciante lo entretendrá, hará incluso negocios con él, mientras esté en el cargo, pero luego, cuando lo deje, lo bloqueará, como intentó bloquearlo en la elección. Si es que el Representante se da cuenta de esta estrategia, su permanencia junto al comerciante es para no ser tan fuertemente bloqueado y golpeado cuando baje a la llanura.

Además del Representante, está el cargo de suplente del Representante. El suplente es un indígena de Bayamón que vive en Puerto Indio. Hasta el momento, no se ha visto que el Representante le dé oportunidad de trabajar.

Más adelante, veremos cómo el lazo del Representante con el comerciante ha tenido su concreción política en la Junta comunal. Antes pasemos a ver el papel de la corregidora.

### *La corregidora*

Ya dijimos arriba que la corregiduría depende de la alcaldía de La Palma y que es el alcalde el que, de común acuerdo con los Representantes del municipio, nombra y remueve a los corregidores. El alcalde, a su vez, está prácticamente nombrado por el gobernador de



una constancia alrededor de una mujer, que gobierna dos veces y cuyo marido gobierna otra. Al hablar del comerciante darienita, ya indicamos que éste había procreado con una hija (recogida) de una corregidora. Pues se trata de ésta. El hogar donde creció esta muchacha es el favorecido por el comerciante y el que ha sido designado varias veces para sostener este cargo político. Es de suponer que el comerciante intervendría para que el alcalde los nombrara corregidores, a la madre o al padre (adoptivos) de esta muchacha, o que, por el contrario, seleccionara a esa muchacha en consideración a que pertenecía al hogar de los corregidores. No tenemos datos para decidir cuál de estos dos procesos fue. De todas maneras, era una forma de traducir el poder económico en poder político.

Por fin, la última corregidora, la actual, llega cerca de un año en el poder y entre ella y el comerciante hay una vinculación estrecha.

En algunas reuniones, los indios últimamente han tratado el tema de "por qué el corregidor no es indio, si somos más, habiendo gente preparada..." Al Representante, presente en dichas reuniones, se le ha insistido, pero él se escabulle y da respuestas como que "faltan papeles de cédula", "no hay plata", etc. Los indios han propuesto como candidato a uno que trabaja con el MIDA y que tiene los papeles en regla y que es indígena de la región, pero no se ha logrado nada. En estos momentos, ya que el Representante es el llamado a presionar sobre el alcalde, la recusación a nombrar a un indígena parece que proviene inmediatamente del Representante y, mediatamente, del comerciante y los que dependen de él. Hay una especie de componenda: "así como una autoridad es indígena, así la otra que sea negra". Sólo que en esta componenda el perdedor es el indígena, porque estas dos autoridades se ven rodeadas por un círculo negro en la junta comunal de que ahora hablaremos.

*Junta comunal*

En efecto, la junta comunal de Sambú está formada de la siguiente forma:

Presidente:	el Representante	-indígena
Vicèpresidente:	la Corregidora	-libre
Secretario:	el maestro	-libre
Tesorero:	el comerciante	-libre
Fiscal:		-libre

Es decir que la junta comunal está mayoritariamente dominada por los "libres" (negros) y, aunque el indígena ocupe el cargo de la presidencia, la junta, como cuerpo, no puede apenas ser determinada por él, tanto más que es vacilante. El verdadero presidente de la junta es el comerciante, que ocupa el cargo de tesorero y, junto con la corregidora y el fiscal (de quien no tenemos más datos), operan como el núcleo político de poder de todo el corregimiento. Así se comprenderá que cuando la junta local de Bayamón, que depende de ésta, quiera presentar sus quejas y pida justicia, no encontrará acogida. La oposición interétnica y la oposición de explotados y explotadores impide que las líneas organizativas políticas de la institución de las juntas tenga operatividad.

Aquí se encierra el problema de cómo habrán sido elegidos para la junta los miembros que no pertenecen a ella por cargo. Sólo el Representante y la Corregidora deben entrar por cargo. Según la Constitución (Art. 225), la forma de elección será la que determine el Consejo Municipal. En este caso, sólo podemos especular cuál habrá sido dicha forma. Es de pensar que, dada la formación de la junta, los únicos que han sido llamados a dar su parecer son aquellos que viven en Sambú mismo, no en todo el corregimiento. Para las comunidades del resto del corregimiento, allí están las juntas locales, cuya constitución ellos deben determinar a cambio de no determinar la constitución de la junta comunal, que coordina a las locales. A lo que se llega con esta forma de representatividad es a que de hecho la junta comunal no coordina, sino impone sus decisiones, sobre las juntas

locales. Esto es tanto más grave cuanto, como hemos visto, la junta comunal se convierte alrededor del Representante y la corregidora como en un Concejo de correjimiento en el que se mezclan las atribuciones locales del Representante, de la corregiduría y las propias de la junta y, peor aún, donde los intereses económicos del monopolio de Sambú son los que en último término dominan. He aquí la traducción más definitiva en Sambú, a nivel local, del poder económico en poder político. Así, el comerciante, que en un momento dado careció de poder popular y perdió el cargo político, a través de su nombramiento (en forma, suponemos, no popular) a la junta, reconquistó el poder político que parecía haber perdido.

Otro efecto nocivo que ha tenido la formación de la junta comunal, como representativo de los intereses del comerciante y su grupo campuniá, es la centralización de todas las obras de desarrollo y de todos los comités existentes previamente. Por ejemplo, antes de la formación de la junta, existía un Comité pro agua que tenía recogidos 66 B/. para sus obras. La junta comunal entonces exigió que dicho fondo fuera entregado al tesorero de ella, que es el comerciante. De dicho fondo no se ha sabido nada y el pueblo carece de agua cuando llega la época seca. Uno de los integrantes del Comité pro agua acusó al comerciante, pero con eso nada se logró. Con esta centralización de los proyectos de desarrollo, por tanto, no sólo se ha concentrado el poder en los mismos de siempre, sino que se han paralizado otras iniciativas de beneficio popular.

### *La Guardia Nacional*

Habitualmente, están estacionados en el correjimiento tres guardias nacionales. Para misiones extraordinarias, llegan destacamentos enviados de La Palma. Parece que una de las misiones extraordinarias, que se repite periódicamente, es la busca de colombianos sin papeles entre la población negra. Otras veces, también llegan los guardias en misión de salud.

De los tres que habitualmente se encuentran en Sambú, el primero es un cabo de unos 50 años que tiene familia tanto en La Palma como en Sambú y está casado con una chocona (negra nacida en Colombia). A pesar de ser libre, nacido en otro corregimiento del Darién, parece mantener una actitud de antipatía hacia el comerciante de Sambú, ya que se queja a veces en las esferas provinciales de las injusticias y juegos sucios que ve en Sambú y que no puede remediar, porque no tiene los medios necesarios elementales para ello, como sería una radio de comunicación directa con La Palma o una canoa con motor, o conectes más altos en la misma Guardia. Recordemos que el comerciante da permisos migratorios también, cosa que exclusivamente le correspondería al cabo o al doctor para casos de emergencia. Nos parece que, de dicha situación de imposibilidad y de orgullo humillado, nace su actitud de antipatía. Hasta dónde esta actitud causará una reacción en sus jefes parece que depende de las relaciones que el comerciante pueda tener, como dijimos arriba, con elementos de la Guardia en Panamá.

Por el contrario, el cabo goza entre los indios de Bayamón de una buena imagen, a pesar de que es libre. Esta buena imagen se correlaciona con la antipatía, que debe ser mutua, hacia el comerciante.

Con los chiricanos, su relación no es desconocida. Sería aventurado generalizar por un caso de una queja de un chiricano en contra del cabo ante La Palma para que lo destituyeran, que todos los chiricanos están en su contra. Al tratar del conflicto entre los chiricanos y los indios de Bayamón, quizás se aclare este punto algo más.

Bajo las órdenes del cabo, hay dos elementos que son soldados rasos, uno originario de Sambú y casado con mujer de Sambú, y el otro originario de otro lugar, pero también casado con una mujer de la localidad. El primero parece estar en más dependencia que el segundo del grupo dominante de Sambú.

Sus funciones se concretan a controlar a los pasajeros que entran a Sambú y salen del lugar, tanto por avión como por embarcación, anotando sus nombres en

un cuaderno. Es una función migratoria. A ésta corresponde la capacidad del cabo de dar permisos a los colombianos para pasar a La Palma o a Panamá, de lo que ya hablamos antes. Los guardias, además, organizan la limpieza de la pista de aterrizaje. Es un trabajo que descubre su relación con Aeronáutica Civil. Les corresponde también guardar el orden del lugar, en especial en épocas de fiestas y chupatas, así como también intervenir en conflictos, donde éstos se den, a lo largo del amplio corregimiento. Como representantes simbólicos de la patria en el lugar, más simbólicos que reales por el poder del comerciante y su grupo, les corresponde, además, izar y arriar la bandera en sus debidas ocasiones. Por último, para llenar su tiempo no especialmente ocupado por las otras funciones, se encargan, como buenos atletas (los dos jóvenes), de dirigir la gimnasia y los deportes de los escolares.

Dentro de todas éstas, la función migratoria parece ser la más importante.

Hasta dónde hay tensión entre uno de los guardias, más enraizado en el lugar y probablemente más dependiente del grupo que económicamente domina a Sambú, y su cabo, que intenta cierta independencia de él, o entre los dos guardias, es algo que no podemos determinar.

### 3. LA COLONIA CHIRICANA

Ahora entramos en el tercer bloque étnico de poder, el de la así llamada Colonia Chiricana o Colonia Bijagual, nombre, éste último, que recibe de su colocación a lo largo de la Quebrada Bijagual, entre los ríos Sábalo y Jesús, como se puede observar en el mapa.

La pregunta que nos interesa responder aquí y que irá guiando nuestra descripción de la cultura de esta población es la siguiente, como en los anteriores apartados: ¿de dónde nace su poder?

#### *Colocación*

Su poder nace, primero, de su colocación diseminada a lo largo de la quebrada arriba mencionada. La

quebrada no es, sin embargo, la columna vertebral fluvial de comunicación, como son los ríos para los chocoes y los libres, sino únicamente una fuente de agua para la vida diaria que, propiamente, no congrega sólidamente a la población.

La población vive dispersa en 37 casas que tienen como punto de convergencia una plaza. De la plaza parten tres veredas, una hacia Sambú, otra hacia Río Jesús y la tercera hacia Bayamón. A lo largo de estas veredas, se ordenan también algunas casa. La Colonia es un enclave dentro de un territorio previamente ocupado por indios y negros. El ensanchamiento de este enclave se hace más fácil por la dispersión de la población. Este ensanchamiento es el que está ya ocasionando serios problemas en la Colonia, en especial con la vecina Bayamón, como veremos.

La dispersión se debe probablemente a la orientación posesoria de los habitantes sobre la tierra que van desmontando. No hay mejor prueba de que un terreno es de uso propio y de tenencia familiar que su ocupación y no hay ocupación más visible que la casa en el terreno mismo que se está cultivando. Así, las casas son parte de los trabajaderos, algunos de los cuales son extensos. De esta forma, la dispersión, que a veces distancia a las casas hasta un kilómetro, es producto de la ocupación de tierras y, a la vez, es su mejor defensa.

Es interesante notar que la oleada más reciente y más numerosa de inmigración chiricana haya coincidido con la concentración de los chocoes en poblados (alrededor de 1971). En el caso de los chiricanos, ha aumentado la dispersión sin que el gobierno haya intervenido para dominarla en su principio, mientras que, en el caso de los chocoes, la congregación se ha fomentado oficialmente. Aunque no parece que haya habido intencionalidad en estos procesos simultáneos y opuestos, algunos ya han sospechado que la congregación ha sido un paso para facilitar la ocupación de esas tierras defendidas antes in situ por sus moradores indios.

El centro de la población chiricana es más bien simbólico. La "plaza" es un paralelogramo de 80 por 100

metros proximadamente. Allí únicamente se encuentra la iglesia y la escuela, que es el lugar de reuniones. Pero la plaza no es ni centro comercial ni, menos, centro urbano, ni centro siquiera geográfico del conjunto de casas dispersas. Únicamente cuatro casas están inmediatamente construídas frente a ella, siendo una de ellas la destinada para habitación de los maestros, los cuales carecen de intereses en el lugar.

La localización dispersa de la población determina, pues, una característica de su poder, que es el presentar muchas puntas de penetración altamente competitivas entre sí y competitivas con las poblaciones vecinas. Más adelante veremos cómo esta dispersión se refleja socialmente.

### *Población como poder*

Detrás de estos frentes de penetración, está la fuerza de una etnia dotada de una cultura más avasalladora que las que ésta ha encontrado al llegar y la fuerza de los movimientos demográficos, en especial, la migración y el aumento vegetativo.

Según informaciones recabadas, a las 37 casas corresponden 180 habitantes, cifra que nos parece conservadora dada la magnitud de algunas familias que conocimos. Esta gente mayoritariamente proviene de Chiriquí, excepto por dos familias, de etnia negra, que han llegado de otros lugares del Darién, como Jaqué, y que carecen de raíces en el lugar, ya que una de ellas carece de tierra propia (alquila) y la otra piensa venderla (es de una mujer con hijos y sin marido). Se trata, pues, de una población casi en su totalidad chiricana.

Así como este carácter étnico tiende a expulsar a los que no se ajustan a él, así también asimila a los que se le adaptan. Tal es el caso de una familia guaymí, bastante numerosa, que lleva el camino de hundirse como isla étnica dentro de todo el contorno blanco o mestizo. El hijo mayor se ha casado ya con una mujer chiricana no guaymí de la localidad. No se ve la posibilidad de que los otros hijos mantengan su identidad guaymí, que protegiera como contorno a dichas unidades aisladas.

La inmigración de esta población chiricana, todavía relativamente pequeña en número, tiene una dimensión nacional. Por eso, este movimiento tiene una fuerza de penetración muy grande. Y es que el lugar de procedencia de Chiriquí corresponde con las zonas periféricas y menos productivas de la provincia, donde no están localizados los grandes latifundios ganaderos y agrícolas. Esas zonas estériles de minifundio expulsan habitantes a otras regiones más fértiles del país. Esta expulsión tiene, según lo hemos visto en algunos casos, pasos intermedios que corresponden a la proletarización. Algunos, por ejemplo, antes de llegar a Sambú, han sido trabajadores de las bananeras (Chiriquí Land Co.) o de la constructora de la carretera Panamericana en Santa Fe, Darién. Entonces, en esta población se une la experiencia del trabajo directo en la agricultura y la sed de tierras, con la experiencia de una visión nacional posibilitada por la busca de trabajo, factores de los que está desprovista la población chocó y negra (excepto en algunos casos), nacida en el Darién o subrepticamente inmigrada de Colombia.

El ritmo de esta inmigración es creciente. Los primeros, que fueron un grupo de 6 familias, llegaron a principios de los 60. Las oleadas más fuertes han sido de finales de los años 60 hasta 1975, fecha de nuestra investigación. Esta inmigración no se reduce únicamente a Sambú. Ha penetrado en otras regiones del Darién y de la provincia de Panamá. Sin ir más lejos, en Garachiné hay otra colonia de chiricanos, con la cual los de la Colonia Bijagual pretenden estrechar lazos por medio de una carretera.

Las conexiones familiares facilitan la migración y fortalecen esas puntas de penetración dispersas de la Colonia. Así, por ejemplo, un grupo de parientes de 6 cabezas de familia que llevan el mismo apellido, porque son hermanos o primos, inmigró como por gotas: el primero en 1961, el segundo en 1966, el tercero en 1968, el cuarto y quinto en 1969. Del sexto, carecemos de datos. La mayoría de ellos llega con sus mujeres, lo que indica la relativa estabilidad que pretenden lograr. De esta manera, los grupos familiares se van consolidando. No se trata sólo, por lo tanto, de la etnia chiricana,





dad de extensión, estaba a 1.30 B/; Si a esto se junta la facilidad de almacenaje y de transporte para el grano en comparación al plátano, que luego se pudre, las facilidades, aunque limitadas, ofrecidas por el gobierno para la siembra de grano y la compra del mismo, y la menor exigencia de cuidado de las plantas del grano en comparación al plátano, se comprende mejor la velocidad del cambio. La velocidad de este cambio beneficia en especial al chiricano, quien ha sido el principal introductor de él en la región y aún permanece a la cabeza. La Colonia, por ejemplo, supera con mucho en la producción de granos a la comunidad de Bayamón. Los granos han sido los productos clásicos del chiricano y a ellos se dedica con una intensidad de trabajo muy grande, propia, además, de una valoración capitalista muy distinta a la del indio, como veremos más adelante.

Otra reciente introducción de los chiricanos ha sido la ganadería, como paso ulterior a la producción de granos. Según se va desmontando la tierra, se va dedicando ésta a la agricultura y, cuando ya se tiene un área suficiente para dejar pastando al animal, mientras la selva se regenera, o cuando ya se tienen los granos para dárselos como suplemento de su alimentación, entonces se comienza a dar el salto de la agricultura a la ganadería. Tenemos datos de la COPFA (Cooperación Panameña de la Fiebre Aftosa), según la cual, en la zona de la Colonia, había en febrero de 1975 seis familias con un total de 177 cabezas, la que más con 71 y la que menos con 7. El ganado de 71 cabezas, por ejemplo, está constituido así: 1 toro, 26 vacas, 13 novillas, 10 novillos y 21 terneros. La estructura de edades de este ganado, parecida a la de los otros 5, indica que está en pleno crecimiento y que, al correr de pocos años, se duplicará el número de animales. Todo lo cual significa aumento de potreros y presión sobre las poblaciones vecinas. A la vez, el hecho de que sólo seis familias de las 35 sean ganaderas indica también la estratificación económica que debe traducirse en poder. Carecemos de más datos para ver cómo estos ganaderos lo ejercitan sobre los demás componentes de la comunidad.

El mecanismo concreto de ampliación de las tierras

cultivables es un mecanismo de ampliación de poder y está engranado en el sistema de cultivos, distribuído de la siguiente manera a lo largo del año:

Meses-Año	Trabajo	Instrumento
Enero-febrero-marzo 1975	Derribo de monte	Hacha-machete
Febrero-marzo 1975	Cosecha	

Meses-Año	Trabajo	Instrumento
Enero-febrero-marzo 1975	Derribo de monte	Hacha-machete
Febrero-marzo 1975	Cosecha <i>frijol</i> de noviembre de 1974	Manual
Marzo 1975	Cosecha de <i>maíz</i> octubre de 1974	Manual
Fin marzo-abril 1975	Quema del derribo	Fuego
Mayo 1975	Siembra <i>maíz-arroz</i>	Palo Puntigudo o coa
Julio 1975	Limpia o socolado	Machete
Septiembre 1975	Cosecha siembra de mayo	Manual
Octubre 1975	Socolado tierra	Machete
Octubre 1975	Siembra <i>maíz</i> , para recoger en marzo de 1976	Palo puntigudo o coa
Noviembre 1975	Siembra <i>frijol</i> , para recoger en febrero- marzo de 1976	Palo puntigudo o coa

De la tabla anterior, interesa destacar dos cosas, el desmonte y el socolado o limpia. El desmonte tiene una importancia muy grande porque es el acto que constituye la apropiación de la tierra y es el que más trabajo lle-



¿Por qué sucede esto? Porque el desmonte de los terrenos deja después de la quema del mes de marzo los tocones de un metro de alto. Esa es la altura cómoda para usar el hacha. Y, atravesando los campos, están los esqueletos negros de los árboles quemados. La planta del frijol, entonces, surge con fuerza entre los restos ennegrecidos de árboles, donde también brota la palma, el platanillo, las enredaderas y los bejucos. No se ha podido llegar a tener campos limpios donde los tractores podrían arar y limpiar libremente. Para llegar a ese grado de limpieza, hace falta una inversión muy grande de maquinaria y una extracción sistemática de la madera, que a ese nivel de campesinado inmigrante de pocos recursos, es imposible. Por eso, el socolado se debe hacer a mano y la única tecnología que se usa es el machete y el hacha. En este punto, los chiricanos no han podido adelantar a los indios.

Hay que hacer ver que sería una ruina ecológica meter el arado porque se revolvería el humus y se laterizaría el suelo sin cubierta vegetal, como sucede después de cuatro o cinco quemas anuales. La consecuencia sería entonces la propensión del terreno a gramíneas duras y a la formación de una sabana. Los suelos, además, son poco profundos, pues están formados en su mayoría por sedimentación fluvial. Entonces, con la revoltura del arado, aparecerían la arena y las piedras. La fertilidad asombrosa de la región se esfumaría en pocos años.

Otra técnica del chiricano que prosigue siendo la misma del indio, es la de la rotación. Esta técnica, sin embargo, dentro del dinamismo productivo del chiricano, resulta devastadora de la naturaleza, como no lo es dentro de las motivaciones del indio. El indio, cuando aún vivía disperso, preparaba un terreno de 5 a 9 Has. para su familia nuclear. Al cabo de 4 o 5 años, lo abandonaba y pasaba a otro cercano y así rotaba como 4 o 5 veces, hasta que a los 20 o 25 años, volvía al primer trabajadero, donde la incansable selva había renovado las plantas y el mantillo y se había fecundado la tierra.

La finalidad era dejar descansar la tierra y preservar así el equilibrio de la selva. Así, con unas 35 Has. por familia, podía renovar este ciclo fecundador.

El chiricano, en cambio, no bien lleva 5 años en la región y ya ha desmontado 30 o 50 hectáreas, de las cuales tal vez la mitad están en rastrojo y algunas de ellas están siendo preparadas para ser convertidas en potrero.

Las motivaciones de la producción son, además, muy distintas para el indio y el chiricano. El indígena produce para vivir mejor, para comprar ropa, comer algo especial, como galletas o alimentos enlatados, para comprar un machete, un hacha, un rifle, un techo de zinc, para viajar hacia sus tierras de origen o donde están sus parientes cercanos o a Panamá, para ponerse unas fundas de oro en sus dientes incisivos y caninos (a 15 B/. cada pieza), en fin, para ser más y parecer mejor. Pero estas motivaciones no producen en él un sentido obsesivo de pertenencia de la tierra, ya que siente que tiene bastante y sobrada.

Las motivaciones del chiricano lo inducen a producir todo lo que pueda, a ahorrar dinero, a posesionarse de la tierra, cercándola con alambre de espino (cosa que no hace el indio). Algunos chiricanos, incluso, dicen que desean la plata y la tierra para volver después a Chiriquí a descansar y ser alguien después de 10 o 15 años de sacrificios. Algunos de estos que piensan volver a Chiriquí dicen que dejarán arrendada su tierra del Darién, otros, que la venderán. Piensan también invertir el dinero para que sus hijos estudien, "para que sean algo, no como yo, que no sé leer ni escribir". Los estudios de los hijos se ven como instrumento para que ellos no tengan que sufrir como sus padres y puedan ganarse la vida cómodamente, aunque esto no significa necesariamente que abandonen la tierra a causa de los estudios. En pocas palabras, las motivaciones del chiricano se fijan en las líneas de ascenso a nivel nacional, sean éstas desde Chiriquí de nuevo, sean éstas desde el Darién (cosa que no se excluye), sean éstas, en fin, desde la mis-

ma ciudad de Panamá, donde algunos de los hijos de los chiricanos ya están morando y estudiando. Las líneas de ascenso nacional suponen una competencia sostenida en términos de dinero, para la cual, dada la enorme estratificación del país y la enorme distancia que separa a un campesino chiricano de la cúspide de esa estratificación, cualquier ganancia y ahorro por parte de éste se quedan siempre pequeños.

El indio, en cambio, no se ve inserto en esta vorágine de las motivaciones del prestigio nacional y, por eso, ni piensa en términos de ahorro, ni de educación para sus hijos fuera de la comunidad, ni de competencia por puestos en la Ciudad de Panamá. Por eso, el dinamismo de su producción y su actitud frente a la tierra y propiedad son completamente distintos de los del chiricano. Y por eso, también, el poder que como bloque tienen los indios es menos y menos arrollador que el de la población chiricana.

Es aquí donde el gobierno debería intervenir. El gobierno se comprometió en el artículo 116 de la Constitución a "garantizar a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas para el logro de su bienestar económico y social". Los dos "ethos" productivos descritos del indio y el chiricano ponen al primero en situación de inferioridad de poder. Esta inferioridad será mucho mayor cuando detrás de los industrioses campesinos chiricanos penetren, como ya se sospecha y es voz común en la región y en la ciudad de Panamá entre los conocedores de la problemática del Darién, los latifundistas y ganaderos exportadores de carne tras la apertura de la carretera Panamericana. Por otro lado, la reciente congregación de los indios en poblados, obra de cuyas consecuencias se comprometió el gobierno, supone la necesidad de más tierra disponible en algunos lugares de concentración. Esta necesidad sentida y los conflictos que ya van surgiendo entre los indios y los vecinos inmigrantes han hecho del problema de las tierras una cuestión que vive en carne viva y para cuya solución no sería raro que se llegara a las manos y que corriera sangre. En una carta que

los indios mandaron a la radio en Panamá a principios de 1975, se expresa esta desesperación:

*“Nosotros, como indios, estamos reclamando nuestra tierra, que nadie nos venga a decir que esta tierra no es nuestra.*

*Ahora los chiricanos, que son recién llegados, nos vienen a decir que no podemos trabajar en esa montaña, como si esa montaña fuera de ellos.*

*Ahora nosotros indios decimos que vamos a luchar, aunque haya sangre, porque asimismo pueden respetarnos.*

*Aún recuerdo toda la historia que ha pasado en nuestra tierra.*

*A quien llegue esta carta, pido apoyo o sea que arreglen ese asunto. Si vemos que no puede, nosotros mismos arreglaremos a nuestro modo, sea como sea.*

*(Firmas: Nokó y Secretario)”*

Hasta ahora, el gobierno ha mantenido una gran ambigüedad en el punto y no ha cumplido con el mandato constitucional donde se dice que “la ley regulará los procedimientos que deban seguirse para lograr esta finalidad y las delimitaciones correspondientes” a las reservas de las tierras indígenas. Por ejemplo, en el Congreso general chocó del 15 de enero de 1975, celebrado en Peña Bijagual, se dijo que ya estaba concedida la zona de Yaviza como reserva y que la zona de Sambú, en cambio, estaba negada. Por el contrario, al mes en la reunión general de los nokoes de toda la región chocó del Darién, se dijo lo contrario. Algunos, reflexionando sobre esta contradicción, pensaban que el gobierno estaba tratando de enemistar a la zona chocó de Sambú con la de Yaviza, en su intento por conseguir una delimitación. La política del gobierno en este punto ha estado completamente estancada, a pesar de las peticiones de cumplir con el mandato constitucional en todos los congresos y reuniones, no sólo de los indios chocoes, sino de los otros grupos indígenas del país que carecen de esta delimitación que los proteja.

¿Cuánta tierra le hace falta al indio? Esta pregunta la hemos hecho a dos comunidades distintas en reuniones comunales, formulada de la siguiente manera: "si los dejaran planear la reserva, ¿cuánta tierra darían por cada familia, compuesta de padre, madre y cinco hijos en época de gastos (escuela, ropa, etc.)?" En ambos pueblos respondieron más o menos lo mismo: 50 Has. De ellas, 35 para la siembra, suponiendo que tienen 7 en producción (plátano, grano) y el resto, en rotación; y 15 Has. de selva, para sacar madera para la casa, para canoas y leña, como también para entrar a cazar. Según esto, la delimitación entre los chiricanos y los indios de Bayamón debería comprender un mínimo de 3,500 Has., sin contar la cantidad de tierra necesaria para posibilitar un crecimiento de la población, en un tiempo prudencialmente calculado, en el cual nuevas técnicas se irán adoptando.

Esta delimitación por parte del gobierno no es únicamente necesaria como un contrapeso de poder y defensa del indio ante la fuerza del campesino chiricano y del agroexportador que le seguirá, sino también es una forma de proteger la ecología con un sentido eminentemente conocedor del ambiente de la selva, como es el sentido del indio. El indio no sabrá definir qué es hábitat, nicho ecológico, ni otros términos científicos, pero como escribía en su diario de campo uno de los investigadores de este trabajo, impresionado de la sabiduría del indio, "por experiencia y ciencia natural sabe cazar lo necesario, no mata por matar, quema sólo el pedazo necesario y lo deja reposar a los años". Este es el sentido respetuoso e inclusive religioso con que el indio guarda los mandatos culturales de siglos recibidos del dios indio Ankoné acerca de la selva, la tierra, los animales y las plantas. Cuando el indio gime y lucha por la reserva, todas estas fibras están vibrando en su corazón y en todo su ser.

*Poder Social*

¿Cómo se traduce la fuerza de la demografía y de la producción en unidades concretas de poder dentro de la Colonia chiricana y sus relaciones hacia las comunidades vecinas? Dentro de los pocos datos que tenemos, podemos sospechar lo siguiente: las unidades familiares, hogares y conjuntos de hogares vinculados por el parentesco de consanguinidad (el mismo apellido), tienen una importancia mayor en esta comunidad que en las de las otras etnias descritas. La razón es la competencia de la tierra, por la cual se suscitan conflictos internos a la propia comunidad entre las unidades familiares, como no se suscitan, por ejemplo, entre los indios mismos. Tenemos como ejemplo el caso de un conflicto por tierras, entre dos familias chiricanas. Una de ellas afirma que los hombres de la otra "estaban desmontando montaña alrededor de mi tierra para cercarme y no dejarme seguir adelante. A mí no me gusta la pelea. Si hay mucha tierra aún, por qué pelear". Además, afirma el mismo, que sus trabajaderos colindan con los de los indios y, sin embargo, con ellos no ha tenido ninguna pelea. "Más aún, me han invitado a irme a vivir allá y que mande mis hijos a la escuela de Bayamón, donde tienen menos problemas que en la escuela de la Colonia." La otra familia de la pelea, que también colinda con los indios, sin embargo, ha tenido conflictos con ellos.

De aquí estamos deduciendo, en consonancia con cuanto hemos dicho sobre la producción, que hay entre las familias de la Colonia conflictos por obstrucción en el desmonte y en la toma de nuevas tierras y que estos conflictos impiden que exista una cohesión de la Colonia, como tal, en contra de otras poblaciones vecinas. Por eso, es muy comprensible el informe repetido de los chiricanos, que ellos en su mayoría no están en conflicto con los indios, sino que son unos pocos como familias individuales los que lo están. Este hecho corresponde con la localización dispersa de la que hablamos al principio.

Por otro lado, ilumina comprobar que los indios de

Bayamón consideran que el conflicto de tierras con algunos chiricanos es un conflicto en contra de toda la comunidad de Bayamón. Además, que aunque individualmente se dan buenas relaciones entre algunos indios y algunos chiricanos, el chiricano, como conjunto, es una amenaza para ellos.

Esta atomización de las unidades familiares chiricanas se comprende mejor por la situación social de la inmigración. La Colonia, aunque está formada por chiricanos en casi su totalidad, no es una sociedad formada. Lo que suele formar las sociedades son las relaciones del matrimonio y la convivencia que estas relaciones suponen entre las familias políticas. A causa de la inmigración, esta sociedad es muy reciente y todavía se mantienen los grupos familiares o unidades domésticas en estado de aislamiento. El contraste con el pueblo de Bayamón, por ejemplo, es marcado. Bayamón también es de reciente formación y es lugar de término de una inmigración. Pero allí lo que se ha hecho es agrupar físicamente a la gente que ya estaba relacionada por parentesco político cuando vivía a lo largo de los ríos.

La poca cohesión de la Colonia resulta en que las autoridades que la gobiernan son autoridades más simbólicas que reales. Por esta razón, los individuos tienden a saltarse sus instancias y dirigirse inmediatamente a la cabecera de la provincia. Este salto sobre las autoridades locales, tiene, además, el efecto de debilitarlas más. Es un círculo: salen los súbditos a buscar autoridades extra-locales porque las locales son débiles y las autoridades son débiles (o se debilitan más) porque los súbditos se las saltan.

Este salto en busca de poder derivado, extraño a la comunidad, se ve reforzado por la extensión de la población chiricana inmigrante en la provincia y en el país. Por esta extensión, es fácil que el habitante de la Colonia tenga en varios puntos del país y de la provincia parientes que lo apoyen en las distintas vicisitudes en que se encuentre. El número de parientes fuera de la localidad es mayor que dentro de ella. De allí, de nuevo, que su fuente de poder se encuentre más fuera de la comuni-

dad que dentro de ella y que se dé una atomización interna, únicamente contrapesada por el hecho de que toda la Colonia es chiricana.

Las unidades familiares no son, en la mayoría de los casos, únicamente los hogares. Hemos visto cómo la inmigración se produce con la fuerza del parentesco y que se forman grupos de parientes del mismo apellido. Ahora bien, parece ser que los grupos de parientes mayores son los que llevan más tiempo en el lugar y que, en conjunto controlan más tierra y habrán podido dar el paso estratificante de la ganadería. Los grupos menores son aquellos que estarán luchando por establecerse y que después de un primer período en que han necesitado estar bien con todos porque se están afincando, luego son los que causan los mayores problemas a los demás y son los más "peleoneros", tanto dentro de la Colonia como dentro de la región con los indios.

### *Poder político*

Existe una Junta local, dependiente de la junta comunal, cuyo presidente es el regidor (dependiente de la corregiduría). Los informes nos indican que no está muy organizada. No es que la desprecien, pero no acuden a ella para resolver problemas internos serios, como los mencionados.

Tampoco acuden al corregimiento de la junta comunal de Sambú. La razón es que a Sambú lo consideran como un centro provisional de comercio, a cuyas autoridades no conviene dar más poder del que ya tienen, acudiendo con sus problemas. Este centro piensan que quedará marginado con la futura carretera que se trazará directamente hasta Garachiné. Por eso, los chiricanos acuden en grupos directamente a la Guardia Nacional de la Palma o al Gobernador. El Gobernador es un chiricano.

Además, funciona una Asociación de padres de familia que, según los pocos datos que tenemos de ella, funciona para coordinar a los padres de familia en asuntos referentes a las actividades de la escuela de sus hijos.

La asociación deriva también lo que puede de las autoridades provinciales, como "material escolar de juego de pelota".

Su Presidente y Vicepresidente, ambos hermanos, son adventistas. El primero es el pastor. Ellos dirigen las celebraciones en la iglesia que está en la plaza con las 5 o 6 familias adventistas que hay en el lugar. Parece que tienen relaciones con la misión evangélica de Sambú, aunque su adventismo proviene de fuera de Sambú y de la Provincia, de la Zona del Canal. Además, la misión de Sambú no es adventista.

Por el contrario, la misión católica no tiene prácticamente actividades en el lugar. Su trabajo ha sido sobre todo con los indios, aunque el hecho de que el doctor del Centro de Salud de Sambú sea a la vez un misionero católico los hace entrar en relación con él, pero más como médico que como sacerdote. En general, se puede decir que los que no son evangélicos son indiferentes a la religión.

#### 4. CONFLICTO INTERÉTNICO

Ahora, presentaremos la narración de un conflicto de tierras en el que intervienen los tres grupos étnicos hasta ahora descritos.

El ánimo entre los de Bayamón y algunos chiricanos ya estaba caldeado a principios de enero de 1975, cuando sucedió el conflicto de tierras que describiremos. A mediados de diciembre, cuando se celebraba una fiesta con chicha y baile en Bayamón para festejar al maestro indígena de la comunidad por el fin de año, sucedió un percance entre los chiricanos y un indio.

Existe una norma en estas comunidades indígenas, que para estar en una fiesta de chicha fuerte, como era ésta, hay que tener el permiso del nokó, ya que generalmente la gente se emborracha hasta perder sus inhibiciones y, entonces, aparecen las enemistades ocultas y se desata la violencia. No es raro que, al final de estas fiestas, la cárcel de Bayamón tenga algunos inquilinos. Los guardias voluntarios son los encargados de marcar el orden interno de la comunidad. Y el indio respeta estas

autoridades y prefiere solucionar sus problemas sin ir a jurisdicciones más altas. De allí que no se acepte a tales fiestas a gente de fuera de la comunidad, como libres y chiricanos, que no se someten a las autoridades internas de la comunidad india para guardar el orden.

Para esta fiesta, sin embargo, llegaron cuatro chiricanos que dijeron que deseaban participar como músicos. De tres de ellos, sabemos que eran muchachos solteros, dos de ellos recién llegados a la comunidad de los chiricanos y el otro, perteneciente a la familia guaymí de la Colonia. A pesar de que quisieron quedarse, no se les quiso dar la autorización. Sin embargo, ellos se quedaron.

Parece que, al calor de la chicha, el guaymí se enzarzó en una pelea con otro de los chiricanos por un asunto baladí, como era una correa de reloj de muñeca, para más colmo, sin reloj. Esto sucedió en la mitad de Bayamón, cerca del lugar del baile, que era la única tienda del lugar, propiedad de un sanhwaré.

Al oír de la pelea, el maestro salió a pedirles que hicieran la paz porque la fiesta era un brindis que la comunidad le hacía en su honor y que se fueran para evitar problemas. Entonces los cuatro chiricanos se agruparon, dejando de pelear entre sí, para enfrentarse con el maestro. En este momento, un joven indio salió a defender al maestro indígena y debe haber habido una gresca entre él y algunos de los chiricanos, porque la narración de los indios dice que "entonces nació un golpe en la cara" del indio joven y que el golpe había sido propinado con una estaca. Las consecuencias del golpe eran la ruptura del labio superior y la fractura de dos incisivos. La estaca se llevó más tarde al juicio de la alcaldía de La Palma, donde actualmente se guarda.

Los indígenas llegaron a los días a Sambú para hacer la declaración del caso ante la corregidora. Se enteraron más tarde en La Palma que en la declaración que había tomado la corregidora de los diez indios y de los cuatro chiricanos sólo aparecía el problema de la correa del reloj y no el del golpe que había recibido el indio. Les pareció una injusticia y no supieron en ese

momento qué hacer, puesto que no había nadie en la misión católica de Sambú donde poder consultar.

Por esos días, se planteó en una reunión de Bayamón el proyecto de cultivar una porción amplia de terreno en forma comunal. No es nada improbable que una de las motivaciones del proyecto fuera precisamente una respuesta a la invasión de los chiricanos, una de cuyas consecuencias, a nivel social, acababan de sentir en carne propia. El proyecto consistía en limpiar unas 100 cabuyas, es decir cerca de 130 Has. de selva para preparar un campo comunal para la cooperativa, con el fin de repartir parte del producto entre las familias integrantes del trabajo comunal y guardar otra parte para aumentar el fondo económico de la cooperativa incipiente. Como el trabajo de la tala de la selva es duro y peligroso, les pareció más fácil y productivo reunir a todas las familias en vez de que cada familia hiciera su parte. En uno de esos días de trabajo, se llegaron a juntar cerca de 250 personas, entre niños, jóvenes y personas mayores de ambos sexos. Es decir, más de las dos terceras partes de la comunidad. Se pensó que el trabajo se comenzaría en enero y que, en los tres meses hasta que llegaran las lluvias, se podrían limpiar, quemar y socolar las 100 cabuyas.

En efecto, el lunes 6 de enero estaban los 32 socios de la cooperativa limpiando monte que no estaba ocupado por nadie y que estaba cerca de Bayamón. Según los indios, el terreno estaba dentro de los límites que los separaban a ellos de los chiricanos. Estuvieron talando árboles a fuerza de hacha desde las 8 de la mañana hasta las 2 de la tarde. Al terminar el trabajo, llegó un chiricano, primo de dos de la pendencia del baile, muy enojado, a protestar contra el trabajo, diciendo que quién les había mandado trabajar la montaña y amenazando con que iría al cabo de Sambú y a la corregidora a quejarse. Le respondió el mayor en edad del grupo, el vocal de los sanhwarés, diciéndole que si él llamaba a la Guardia, que ellos también informarían. El chiricano se retiró.

Al día siguiente, martes, 7 de enero, el número de

los indios creció. Ya eran 54, entre hombres y mujeres, los que estaban trabajando en el monte para el campo de la cooperativa. A las 12 del día llegó entonces al lugar del trabajo el cabo de Sambú y uno de los guardias, el que suele trabajar en la Colonia. Ante la presencia de la Guardia que mandó parar el trabajo, los indios atemorizados se retiran un poco y dejan solo al presidente de la junta local. El cabo, entonces, le preguntó que quién había dado la orden de trabajar. El presidente le respondió que el Representante del corregimiento y le explicó que estaban trabajando para la cooperativa y que el Representante les había aprobado el proyecto. El cabo respondió entonces, "todos tienen derecho a eso, que se queden" y el guardia comentó, según cuentan los indios, que "si siguen así llegarán hasta Río Jesús".

El cabo parece que estaba de acuerdo con que se siguiera el trabajo, pero la corregidora lo detuvo. Hasta el momento habían desmontado en dos días 8 cabuyas.

Parece que fue al día siguiente, miércoles, 8 de enero, cuando una comisión compuesta por el presidente de la junta local de Bayamón, un guardia voluntario, el presidente de la cooperativa y un sanhwaré se presentaron en Sambú para hablar con el Representante y para pedir consejo en la misión católica. El Representante los citó para el viernes, 10 de enero. En la misión, únicamente contaron su historia.

El viernes, 10 de enero, se presentaron los mismos emisarios indios para la audiencia que les daría la junta comunal, según cita que les había hecho el Representante, presidente de dicha junta. A las 9 de la mañana, estaban ya en la casa de la misión. La cita era para las 12 del mediodía. Entretanto, la junta comunal estaba tratando otros problemas. Pasaron, sin embargo, las 12 y pasaron las horas de la tarde y no los llamaban. A las 4 y media de la tarde, el presidente de la junta local fue a encontrar al Representante en la cantina del comerciante darienita que, como podemos recordar, es el tesorero de la junta comunal. El presidente fue a pedirle permiso para retirarse a Bayamón, ya que se hacía



de para llegar a La Palma, pues deben navegar por el mar y el viaje es largo, de más o menos un día entero, y tienen que desembarcar para las comidas.

Salen, pues, de Bayamón el día 18 y llegan el 19 a la capital de la provincia. Al sólo llegar, preguntan por el Representante, quien se les había adelantado el 17 en avioneta desde Sambú, para prepararles el camino, según les dijo. Sin embargo, el Representante ya no los había esperado y había volado, había escapado esa misma mañana de La Palma rumbo a Panamá. No los había esperado, sabiendo lo que costaba el viaje para los indios. Esta jugada les dolió enormemente a los indios que, cuando lo contaban, no podían ocultar su pena y desilusión por tal desprecio.

Para más, ese día 19 era domingo y las oficinas estatales estaban cerradas. Era un día muerto y perdido. Había que dejar las declaraciones para el lunes.

En la mañana del lunes 20, se presentan al personero, cuyo cargo consiste en oír las quejas y pasarlas al juzgado. El vocero de la comunidad se encarga de narrar con todo detalle lo sucedido, ya que él sabe bien castellano. Entre tanto, el golpeado va al hospital para conseguir allí el informe médico y luego rinde también declaración con los demás compañeros, las mujeres limitándose a afirmar o negar, ya que no pueden hablar español.

Las declaraciones se continúan al día siguiente, martes 21. Cuando se han terminado a media mañana, el grupo de indígenas recorre La Palma para vocear ante diversas autoridades su problema y mostrar la inoperancia e irresponsabilidad del Representante y la injusticia de la corregidora.

El mayor de la GN, jefe militar de la provincia, los atendió muy bien y les dio buenas palabras. Les dijo que el Representante ciertamente había pasado con él antes que el grupo llegara y que ya estaba bien enterado del problema. Les afirmó, además, que él mismo llegaría el miércoles 22 a resolverles el problema.

Luego fueron con el alcalde. De nuevo, hace la pregunta de si el Representante había pasado por allí. La respuesta aquí es negativa. Entonces, el vocero le

expone el problema del baile, del cual el alcalde no estaba enterado.

Con el alcalde, entonces, vuelven al personero para exponerle la actuación de la corregidora que no quiere oírles ni saber de los problemas indígenas. "El indio da sus razones, dicen, y la corregidora no quiere oír. Da la razón al que no la tiene y hasta quiso encerrar en la cárcel de Sambú a los tres guardias voluntarios de Bayamón. Las tres mujeres de Bayamón probaron que el que apaleó a R. (el indio joven) fue el chiricano y la corregidora no quiso ni anotarlo, ni aceptarlo..." Del acompañamiento del alcalde parece que se sigue que los indígenas están apoyados por él.

En sus idas y venidas por la única calle de La Palma, se encuentran con el Representante de Yaviza, también indígena chocó, quien les ofrece su ayuda y representatividad y les regala 6 B/. para la gasolina que necesitan para volver a Sambú. El presidente de la junta después comentaba con tristeza: "Teniendo un Representante, pedir ayuda a otro, mal está".

Los indios volvieron a Bayamón el 22 de enero. El viaje les costó 70 B/. El Mayor, que les había prometido arreglarles el conflicto para que siguieran trabajando en su campo comunal, no llegó. Pasó todo febrero y no llegó. Se presentó para darles la razón el 10 de marzo, cuando ya estaban muy cerca las lluvias y el desmonte ya no se podía hacer.

Los indios, sin embargo, cultivaron el terreno que había sido desmontado, que sumó a 11 cabuyas, como 14 Has. Y cuando quedaron derrotados y sojuzgados por las amenazas, comenzó a nacer en ellos un sentido de ser alguien y de ir haciéndose algo.

La corregidoras, por su parte, al enterarse de la acusación que habían puesto los de Bayamón contra ella ante el personero, mandó llamar al vocero de Bayamón para reclamarle por qué habían saltado sobre su autoridad. "La corregidora está nerviosa. El comerciante y el fiscal temblaban", contaba luego el vocero de su comunidad. Y añadía, "El indio, siempre enfermo. Es un mal sin remedio. Todo lo que le llega a él está enfermo..."



## 5. CONCLUSIONES

### 5.1 Selva política

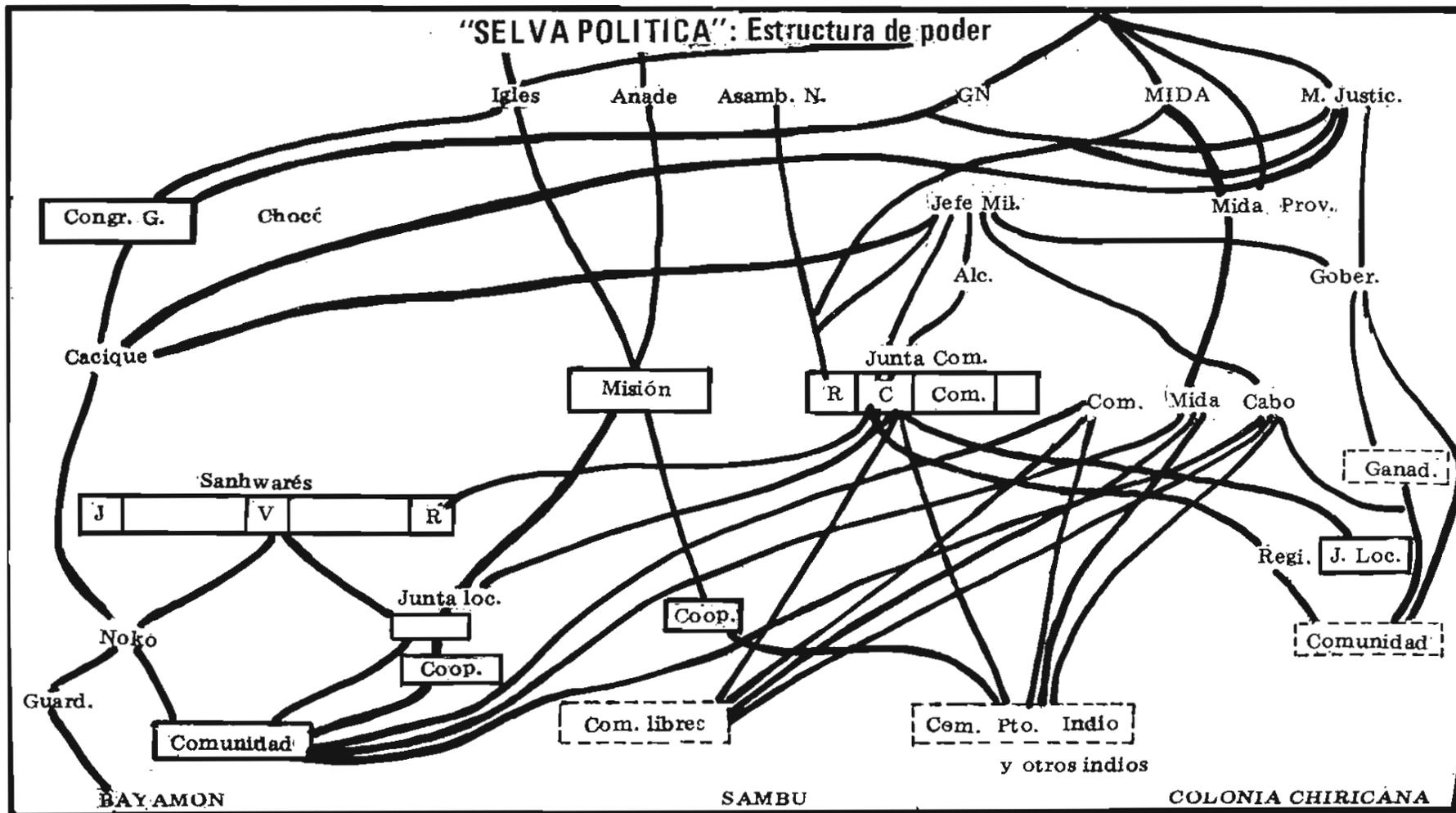
En estos momentos, podemos intentar resumir las principales líneas de la estructura de poder —verdadera selva— en la que se inscribe la población de los diversos grupos étnicos estudiados. (Véase el Gráfico)

a) En cuanto a la constitución de las *comunidades*:

La de Bayamón está compuesta exclusivamente de población chocó y se encuentra unida por el enfrentamiento visto como amenaza común con algunos chiricanos, y por las relaciones de parentesco previas a la formación del poblado. En Sambú, está la comunidad chocó de Puerto Indio y luego una mezcla de población "libre" y chocó alrededor de un grupo fuerte "libre" del mismo Sambú. Puerto Indio, con ser completamente indígena, es una comunidad más suelta y aculturizada que Bayamón. Sólo la hemos mencionado al hablar de las cooperativas. No parece que se mantenga en enfrentamiento por tierras como comunidad con los vecinos. Por fin, la Colonia Chiricana, compuesta por unidades domésticas y familiares competitivas, sin la cohesión que caracteriza a Bayamón. El enfrentamiento con Bayamón, visto por esta comunidad más como entre bloques de población, es visto por los chiricanos como entre algunos chiricanos y los indios.

b) *Los poderes altos locales* son a la vez unidades intermedias entre la población y los poderes extralocales. Su caracterización en términos de análisis de los elementos que las sitúan a ese nivel ilumina mucho los factores diferenciales de estratificación (clases sociales) en cada lugar. En Bayamón, dichas unidades intermedias son de dos tipos: "tradicionales" y recipientes. En esta diferenciación cronológica se esconde un factor principal que es el conocimiento de "la selva po-

**"SELVA POLITICA": Estructura de poder**



lítica''. Las primeras están más orientadas hacia adentro y las segundas, hacia afuera, en términos de vinculaciones. Entre las primeras se encuentran los sanhwarés, el nokó y sus guardias; entre las segundas, los miembros de la junta local y el regidor. Excepto por los sanhwarés, cuyo principal poder estriba en el elemento tradicional de la autoridad del suegro sobre los miembros de su casa y de las casas de sus yernos, tanto el nokó como los integrantes de la junta local y el regidor reciben poder derivado de unidades externas, en especial, últimamente, del Estado.

En Sambú, las unidades intermedias son de diverso tipo: primero, el grupo de comerciantes, especialmente uno, que ha traducido su control del comercio fluvial en poder político y para eso se ha rodeado de un grupo mayoritariamente "libre" que controla la junta comunal.

Segundo, una serie de puestos del gobierno, ocupados unos de ellos por gente de fuera de la localidad. Algunos de estos puestos son más políticos, como el del Representante y la corregidora (incluidos en la junta comunal); otro, como el del cabo, espolítico-militar; por fin, el del encargado del MIDA, de fomento agrícola. Este último entra en conflicto con los comerciantes, pero el estado, que es un Estado capitalista y cuyos puntales locales más fuertes son probablemente, más que la GN, las unidades estratificadas de poder local en todo el país, le mantiene su poder limitado y así no desbanca a los comerciantes.

Tercero, la misión católica y Fe y Alegría, integradas por elementos exclusivamente de fuera de la zona y extranjeros. Su poder proviene del conocimiento del mundo, conocimientos técnicos, tiempo, fondos, movilidad, etc. Han otorgado poder, en especial, a las unidades indígenas de poder y a las cooperativas, no sólo en Sambú (Puerto Indio), sino en Bayamón y otros lugares del valle. Derivan poder de la Iglesia y

también del Estado, sin cuyo consentimiento no podrían estar en el lugar.

En la Colonia chiricana, nos parece que las unidades intermedias son los ganaderos, por su control de la tierra. Allí, las autoridades locales tienen poco que decir.

En el futuro, serán los chiricanos o los que vengán a controlar la tierra detrás de ellos los más fuertes. Ellos abrirán una línea de comercio independiente y los comerciantes de Sambú perderán importancia. Además, el mismo gobierno tiende a recortar el poder de estos últimos al introducir la comercialización del MIDA. Por otro lado, Bayamón crecerá en fuerza como comunidad por los enfrentamientos de tierra, y los líderes locales, constituídos en tales por su conocimiento del mundo, ganarán el poder de las bases, mientras no sean acaparados a niveles superiores a la comunidad por la dinámica del Estado.

c) ***Las unidades de fuera del corregimiento:***

El Congreso general chocó ha disminuído de poder. Se convierte cada vez más en un lugar simbólico donde se vocean los problemas, en especial el problema de la tierra, se dan promesas, se insinúan posibilidades que enfrentan al pueblo, pero no se llega a la solución por parte del gobierno.

El cacique es el representante del Congreso general de la zona. Nos parece que su puesto es más de nombre, aunque por ser cacique pueda incluso llegar a la cúspide de la estructura y recibir otorgamientos de contentamiento.

El Jefe militar es el verdadero poder de la región. Hemos visto cómo a él acuden las autoridades civiles locales y él es, no el personero, ni el alcalde, ni el gobernador, el que resuelve el problema y el que tiene la responsabilidad última en la provincia de su dilación y sus efectos nocivos para la población india. El no sería el mayor poder de la región, a no ser que en Panamá el gobierno

actual fuera fundamentalmente militar: la Guardia Nacional manda por encima del ala civil del gobierno. Los funcionarios civiles de la provincia pasarán sus informes, influirán con su consejo, tomarán determinaciones en campos de poca importancia, pero en materias más delicadas, como son las referentes a la tierra, la última palabra la tiene el militar. Detrás de estas determinaciones, se adivinan los intereses de la inversión capitalista, en especial de la ganadería.

El MIDA, a nivel provincial, apoya al encargado local. A ese nivel están también las fuentes de préstamos a las que acuden los chiricanos.

## 5.2 Clase y etnia

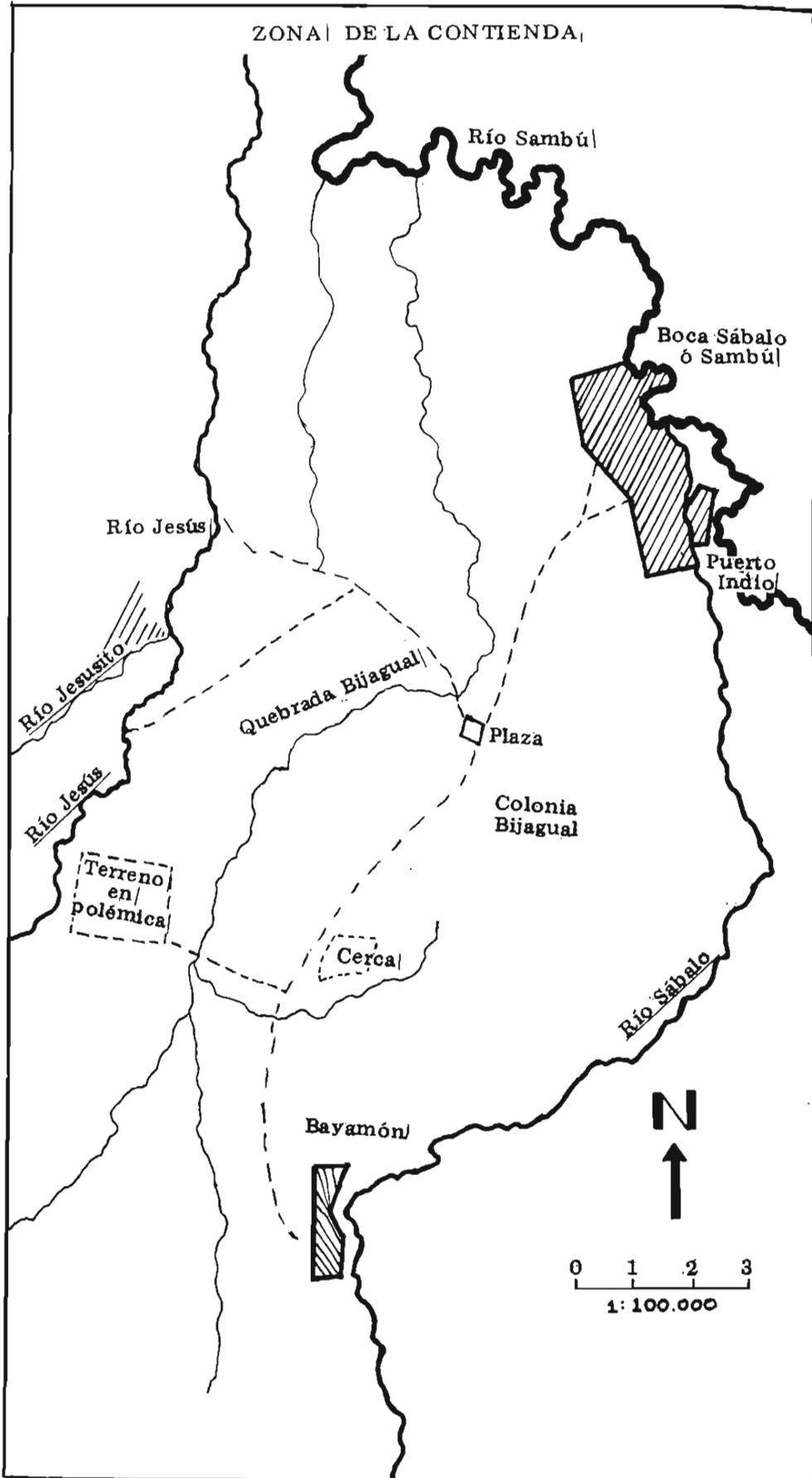
### a) *Análisis de clase de las localidades*

La pregunta que aquí nos hacemos es si el conflicto descrito en el estudio es un conflicto interétnico o un conflicto de clases, o si ambas cosas intervienen y en qué forma un elemento influye en el otro.

En términos de clases locales, la población puede dividirse en la clase dominada y la dominante. A la dominada pertenece la mayoría de los productores de las tres comunidades, sean indios, chiricanos o negros. A la clase dominante pertenecen los comerciantes fuertes de Sambú, uno negro darienita y el otro, español, y los ganaderos chiricanos. Esta clase domina: la de Sambú, a los indios de Bayamón, Puerto Indio y otras comunidades indígenas y a los negros de Sambú y del valle; la clase chiricana, a los otros chiricanos.

Como se ve, el término del análisis de clase no corresponde con el de los niveles de poder, aunque el análisis de éstos ayuda a determinar el otro.

Además, aunque no posean medios de producción y de comunicación para dominar a los otros habitantes, hay algunos individuos que deben si-



tuarse, según el análisis, por extensión, en la clase dominante local, en cuanto que gozan de más poder derivado del Estado (capitalista) que de poder propio, originado del hecho de ser representantes del pueblo dominado. Tales son en Bayamón, el regidor; en Sambú, el Representante, la corregidora y los otros miembros de la junta comunal, el encargado del MIDA y el cabo de la Guardia; en la Colonia, donde las autoridades son débiles, parece que no se incluye a ninguno dentro de esta extensión. Además, habría que incluir, fuera del corregimiento, pero dentro de la zona, al cacique.

¿Qué índices tenemos para decidir si una unidad de la estructura de poder colocada en los niveles intermedios goza de más poder derivado del Estado que poder propio por representar al pueblo (nivel inferior)? El índice principal es su actuación a largo plazo a favor de los intereses de los dominados o de las clases dominantes. Los intereses de las clases dominantes son los intereses de los individuos de esa clase que se encuentra en la localidad o fuera de ella y tienen o tendrán (porque pueden adquirirlo, gracias a su poder económico) medios de producción en ella. El análisis de la derivación de poder descubre los mecanismos que motivan dichas actuaciones.

El regidor de Bayamón, por ejemplo, es un cargo de nombramiento de la corregidora, no de la comunidad. La junta comunal, recibe su poder (que se hace propio) de la organización de gran parte de la comunidad en el trabajo comunal y en la reivindicación de la tierra. Mientras el regidor muestra una actuación por la que se pone de parte de la corregidora, la junta local se inclina dedicadamente a favor de la comunidad.

En el caso del nokó, que sólo indirecta y débilmente deriva poder del Estado, y de los sanhwarés, que como cuerpo no parecen derivarlo para nada, se ve mejor el tipo de unidades interme-

días que pertenecen a la clase dominada, y se ve cómo "nivel de poder" no es lo mismo que "clase".

Estructuralmente, una autoridad que pertenece a la clase dominada puede pasar a formar parte de la dominante, si ese cargo es cooptado con mayor otorgamiento de poder por parte del Estado o las clases dominantes. Esto sucedería, por ejemplo, en el caso de que el Gobierno apoyara a los sanhwarés para lograr de ellos concesiones. Ese cuerpo cambiaría entonces de signo en su dinámica a favor de la clase dominada.

Es claro, también, que un individuo puede cambiar de clase al cambiar de cargo. Así, por ejemplo, un gran defensor del indio situado en la junta local puede cambiar de corazón y perder el apoyo de su pueblo al hacerse cacique. El cacique, por tener él solo contacto con altas autoridades, sin un grupo que lo controle y por carecer de mecanismos fuertes de adquisición de poder propio, como sería el de ser juez efectivo entre comunidades, es una figura decorativa que algo se asemeja a la del Representante: se encuentra muy desligado a las bases y se convierte en mendigo fuera de la provincia de favores del gobierno, aunque éstos sean para su gente.

El caso de la junta comunal es algo distinto del de los anteriores, porque el poder de ella está constituido por tres elementos principales, el poder derivado del Estado, el poder propio del comerciante que la utiliza como su órgano político de decisiones y el poder otorgado por el pueblo al elegirla. De estos tres elementos, el de más peso es el segundo. Por eso, el dinamismo de la derivación de poder del estado, cuya razón de ser a nivel de toda la nación, es proteger los intereses de clase a nivel nacional, entra a veces en conflicto con los intereses de esa clase local. De la misma forma, esta clase de comerciantes puede entrar en conflicto con elementos de la misma clase dominante, que opera fuera de

la estructura del Estado, con los cuales se articula a nivel nacional.

Esta contradicción se ve más clara localmente entre los comerciantes y el encargado de la comercialización por parte del Estado. Este cargo, que es del Estado, explota algo menos al pequeño productor indio y negro y, por eso, parece que favorece a la clase dominada y que se puede contar dentro de ella por extensión. Pero eso sólo es el espejismo que causa el conflicto entre miembros de la clase dominante local y la comparación de menos explotación por parte del encargado del MIDA. Algo parecido puede decirse del cabo y su posición más favorable hacia los indios que la de los miembros "libres" de la junta comunal. El Estado, al vigilar por el pueblo contra la voracidad de los explotadores locales, suaviza las contradicciones y así permite para sí un dominio más armónico y profundo en él, con el fin de hacer que el conjunto del país se desenvuelva en paz, se logren inversiones y se mantenga una imagen democrática hacia afuera de él. Sin embargo, sólo disminuye la explotación y no la suprime, porque, como dijimos arriba, en el fondo, los puntales más fuertes a nivel local para el Estado son los mismos dominadores locales, que lo son por su poder propio. El Estado no recortará su poder completamente, creando un vacío de poder que ocuparía el pueblo peligrosamente, a no ser que pueda sustituirlos por otros más fuertes y seguros. De todos modos, entre dichos dominadores y el Estado se da una relación dialéctica que se muestra en el recorte del poder de ellos para que le den fuerza al mismo Estado.

Por fin, está la misión que deriva su poder de un aparato ideológico mayor, que es la Iglesia, y de fuentes de financiamiento de instituciones de desarrollo. Aunque la Iglesia derive poder del Estado y de las clases dominantes nacionales e

internacionales y su función haya sido la de justificar la dominación de ellas, recientemente se ha comprobado un papel deslegitimizador de parte de la Iglesia, gracias al apoyo de las clases dominadas de otros países, incluso del primer mundo, que han tomado conciencia de la explotación del tercer mundo. Por eso, la misión se encuentra estructuralmente algo más libre que los elementos integrados al Estado antes descritos, para vincularse a la clase dominada local, otorgarle poder y, a la vez, encontrar un liderazgo que le dé poder propio y la haga capaz de cuestionar el elemento de orientación dominadora de las jerarquías de la misma Iglesia que le dan poder.

b) *Conclusiones*

De este análisis de clase de la localidad, queda claro, primero, que hay miembros de la misma etnia que pertenecen a clases distintas y que hay miembros de la misma clase que pertenecen a etnias distintas. Por eso, la dinámica de la contradicción de clases no coincide con la dinámica de la oposición étnica. No hay etnias (o "razas"), como se dice, santas, ni etnias condenadas. La santidad o condenación de una "raza" es una ideologización, que con este análisis nos parece que queda suficientemente desenmascarada.

Segundo, hay etnias, sin embargo, que se encuentran como tales en desventaja respecto a otras y hay clases dominadas, asimismo, menos poderosas que otras. Esto se debe a una serie de factores que pueden subsumirse bajo los conceptos de estructura de poder, cultura (en el sentido antropológico de la palabra) y lengua. Viendo el caso de la oposición entre la comunidad de Bayamón y los chiricanos, podemos hacer alguna luz sobre estos factores entrelazados. El grupo étnico chiricano es más fuerte que el chocó. El chiricano tiene una cultura, es decir,

una serie de conocimientos tecnológicos, sociales y políticos, una serie de valoraciones nacionales, que le hacen trabajar y dominar la tierra con un dinamismo más avasallador y más de conquista que el indio. Gracias a esta cultura, que participa de la fuerza de la cultura capitalista nacional, el chiricano logra derivaciones más directas y más fuertes de la estructura de poder nacional, el conocimiento de las cuales, a su vez, potencia más su cultura. La lengua, como instrumento de comunicación, contradistinto de su contenido semántico, le posibilita la participación en la cultura y estructura nacional, como no la tiene el indio.

Tercero, esta situación, de desventaja de ciertas etnias, les impide la movilidad económica y social, en términos de paso de clase dominada a dominante. Véase, por ejemplo, cómo hay "libres" y chiricanos en la clase dominante local, mientras que sólo un par de indígenas han podido ser clasificados en ella por extensión. Esta obstrucción de la movilidad puede provocar varios procesos: uno, el abandono de la etnia, para lograr dicha movilidad, ya sea colectivamente (toda la comunidad se va aculturando lentamente y va perdiendo los signos de su identidad y la identidad misma), o individualmente (miembros de la comunidad se desligan de ella y se identifican con la sociedad nacional). Otro proceso puede ser el opuesto, que la etnia se fortalezca, precisamente porque hay un conflicto entre ella y las etnias circundantes. Para que se dé este proceso, parece que debe darse cierto nivel económico de subsistencia que posibilite la presencia en el lugar de los miembros de dicho grupo étnico, y cierta agrupación que posibilite la percepción de la contradicción étnica como entre un nosotros (no sólo un yo) y un ellos. Aunque es riesgoso dárselas de profeta, parecería que una comunidad como Bayamón seguirá

este proceso, mientras que la de Puerto Indio se encuentra más en la pendiente de lo opuesto.

Estos islotes étnicos acorralados que pertenecen a la clase dominada y oprimida, difícilmente sienten la solidaridad de clase con los grupos de diferente etnia pero de la misma clase, que los acosan. La barrera ideológica y social de la etnia es mucho más fuerte e inmediata que la división de clases que los oprime. El caso que estudiamos es sumamente revelador. Aquí se da la oposición interétnica e intraclase de indios y algunos chiricanos, y la oposición interétnica e interclase de indios y algunos negros, pero sólo interétnica (no interclase) entre chiricanos y esos mismos negros. El triángulo de las tres etnias, por así decirlo, no se cierra. Se cerraría si la oposición entre chiricanos y negros se expresara en una misma relación económica de explotación (compra de producto) con la de indio y negro. En cuyo caso, habría una mayor posibilidad de sentir solidaridad de clase entre chiricanos e indios contra el explotador negro y la tensión intraclase (por la tierra) sería menor. Políticamente, nos parece que la decisión de la corregidora y la junta comunal a favor de los chiricanos de la contienda es causada por esta falta de coincidencia de chiricanos e indios bajo la misma explotación económica de los negros de Sambú.

Quinto, la división intraclase expresada en las tensiones étnicas tiene su origen agudizador de dichas tensiones fuera de dichas etnias. El Estado y las clases dominantes se encuentran en dicho origen. A ellos les conviene la división, porque ésta favorece la dominación sobre las dominadas. Con esto no queremos indicar que las diferencias étnicas se constituyan por la fuerza capitalista, ni mucho menos. Los grupos étnicos son mucho más antiguos que el Estado, capitalista o precapitalista. Ni tampoco decimos que el Estado capitalista y las clases dominantes sean

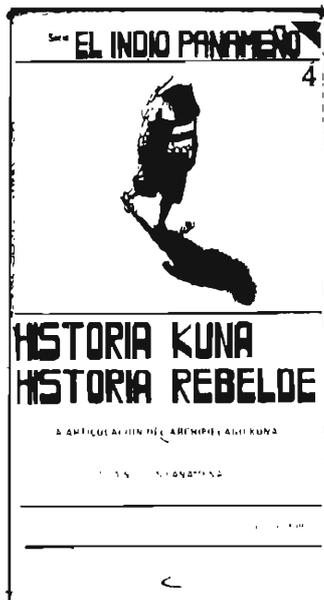
interétnica: las luchas intertribales o las luchas entre grupos étnicos, aun previas a la existencia de la tribu, son patrimonio de la historia de la humanidad. Sin embargo, en la actualidad de nuestros países y en Panamá, el análisis muestra que el Estado y las clases dominantes son el principal agudizador de las diferencias étnicas. La política indigenista, cuya médula se encuentra en la política de defensa de la tierra de los grupos indígenas y en el apoyo organizativo a dichos grupos en defensa de su tierra ha languidecido y es una confusión. Se adivina, detrás de ese retraso e indecisión, el deseo de no impedir la inversión ganadera en la zona y no ponerle cortapisas a ella con límites previamente fijados en función de las poblaciones existentes en ella. Esa falta de límites justos, que permitan también la inmigración de campesinos de otras regiones, y la falta de reforma agraria en las zonas de emigración de dichos campesinos, provocan las tensiones intraclase de las étnias chiricana y chocó en el Darién. El resultado de división intraclase será favorable a una limitación cada vez más recortada de la tierra del indio y del mismo campesino chiricano. Sin embargo, como el desarrollo capitalista tiene su dialéctica, no es imposible pensar que esos islotes indios y chiricanos alguna vez tomen conciencia del frente ganadero capitalista que acorralará por igual a ambos. Aún entonces, es de esperar que ese frente fomente la división étnica entre ambos tipos de islotes para dominarlos mejor.

### *5.3 Recomendación final*

Urge que el gobierno dé cumplimiento al artículo 116 de la Constitución de "garantizar a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias y la propiedad colectiva de las mismas". Para lo cual sugerimos que en vez de pensar en una gran reserva chocó, se delimiten

para comenzar terrenos de propiedad colectiva alrededor de las comunidades ya congregadas y que, el tamaño de dichos terrenos se calculen en términos de 50 Has. por familia (2 padres más 5 hijos), más una extensión calculada en proporción al crecimiento de la población durante al menos una generación. Para la localización del terreno de propiedad colectiva y la ubicación de sus linderos debe el gobierno dialogar con la comunidad en cuestión.

# EL INDIO PANAMEÑO



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



Centro de Capacitación Social