

El movimiento Mama Tatda y la historia de la autonomía Ngäbe en Panamá

The Mama Tatda movement and the history of Ngäbe autonomy in Panama

Jorge Luis Roquebert Leon

Universidad de Panamá. Panamá

Jorge.roquebert@up.ac.pa

<https://orcid.org/0000-0001-9315-6300>

Aceptado 6/11/25 Recibido 4/12/25



DOI: <https://doi.org/10.48204/j.cnacionales.n38.a9324>

Resumen:

El artículo forma parte de una investigación que aborda la relación que ha tenido el Estado panameño y el grupo Ngäbe en Panamá a partir de la segunda mitad del siglo XX hasta el presente. En el mismo se estudiará el movimiento religioso Mama-Tatda ocurrido a inicios de 1960, después de una huelga bananera que, a diferencia de anteriores, unió a los tres grupos étnicos que trabajaban en ella, y que a pesar de que consiguió concesiones por parte de la United Fruit Company, esta no los respeto, despidiendo a la mayoría del grupo Ngäbe que trabajaba en ella, por lo que se vieron obligado a regresar a sus tierras. Es entonces que Mama-chi, mujer Ngäbe con conocimientos del mundo no-indígena, lideró un movimiento religioso, con matices políticos y sociales, que puede ser considerado el inicio de la lucha por el logro de la comarca Ngäbe-Buglé en 1997, cuando se propuso la formación de un nuevo mundo con una cosmovisión diferente a los dos mundos hasta entonces conocidos, sincretizando elementos de la cultura Ngäbe y la occidental.

Palabras clave: religión, autonomía, etnicidad, aculturación

Abstract:

The article is part of a research project that addresses the relationship between the Panamanian State and the Ngäbe group in Panama from the second half of the 20th century to the present. It will study the Mama-Tatda religious movement that occurred in the early 1960s, following a banana strike that, unlike previous ones, united the three ethnic groups working in it. Although the strike achieved concessions from the United Fruit Company, the company did not respect them, dismissing most of the Ngäbe group who worked there, forcing them to return to their lands. It was then that Mama-chi, an Ngäbe woman with knowledge of the non-indigenous world, led a religious movement with political and social nuances. This movement can be considered the beginning of the struggle for the establishment of the Ngäbe-Buglé Comarca in 1997, as it proposed the formation of a new

world with a different worldview from the two worlds known until then, syncretizing elements of the Ngäbe and Western cultures.

Keywords: religion, autonomy, ethnicity, acculturation

Introducción

La información brindada por Young (1978) al señalar, en 1960, que era extraño encontrar algún hombre Ngäbe (guaymí) que desconociera el uso del dinero – aunque sí era posible que sucediera entre las mujeres-, en contraposición a las investigaciones de su predecesor Johnson, quien, en 1931, señalaba que había encontrado muchos hombres “guaymíes” que no lo comprendían, sirve para inferir que la sociedad Ngäbe empezaba la convivencia en dos mundos paralelos: el tradicional, basado en el intercambio familiar o comunitario, y el occidental con un sistema capitalista local, al cual no estaban integrados en su totalidad, lo que dio lugar a que su participación fuera en el nivel más bajo, sufriendo el desprecio hacia su cultura por los no indígenas, viviendo la usurpación de sus territorios, y sintiendo la indiferencia por parte del gobierno nacional al momento de hacerle justicia.

Este periodo podría considerarse como uno de aprendizaje para el grupo Ngäbe, para sus posteriores demandas al gobierno central, para la aprobación, principalmente, de su comarca como un territorio propio a su cultura. Y es que, a pesar del señalamiento anterior, en el periodo de 1940 a 1968, también se dieron los primeros intentos por parte del Estado panameño de institucionalizar el indigenismo, entendido como el reconocimiento, la valorización y la protección de las culturas indígenas. Estas ideas iniciaron en Panamá con su participación y reconocimiento de lo dispuesto en el Congreso de Patzcuaro de 1940, que más tarde llevaría a la promulgación de la ley en 1952 que creaba el Departamento de Estudios Indígenas como dependencia del Ministerio de Gobierno y Justicia, y del Instituto Nacional Indigenista y de Antropología Social como una dependencia del Ministerio de Educación. En 1958, el primero desapareció y solo permaneció el Instituto Nacional Indigenista y de Antropología Social como la única institución encargada en la materia indigenista, aunque ahora bajo dependencia del Ministerio de Gobierno y Justicia, situación criticada por la posibilidad de que los asuntos indígenas fueran tratados como asuntos policiacos. Esto agravado por ocurrir en momentos de la Guerra Fría, cuando alguna demanda por tierra colectiva podía ser acusada de comunismo.

Uno de los eventos significativos ocurridos entre estos años fue la celebración del Congreso Indigenista de Panamá en 1956, que en el caso del grupo Ngäbe, hizo evidente sus demandas por la instauración de una comarca propia, su llamado a la intervención del Estado ante la explotación laboral que hacía la compañía bananera y sus demandas por una mayor justicia social.

A pesar de lo anterior, sus demandas siguieron siendo ignoradas, y luego de la huelga bananera de 1960, surge el movimiento Mama Tatda, considerado como religioso y político, que buscó una autonomía frente a la cultura occidental, representada primero por la “latina”, que inició en los primeros contactos con los colonizadores españoles en el siglo XVI, pero que se acentúa en el siglo XIX, cuando en palabras de Sinclair, la fuente principal de alimentos de la ciudad de Panamá se extendió de las provincias centrales a Chiriquí, apareciendo fincas que absorbieron su mano de obra o los hicieron desplazarse fuera de sus territorios. La cultura estadounidense fue la otra representante de la cultura occidental o no-Ngäbe, que desde inicios del siglo XX, los incorporó al sistema capitalista como obreros en los enclaves estadounidenses bananeros de la United Fruit Company (UFCO) en las provincias de Bocas del Toro y Chiriquí.

Su líder fue Delia Bejerano de Atencio quien entraba en el grupo de las mujeres Ngäbes que conocía el mundo externo al Ngäbe, al haber participado con su esposo en la huelga bananera de 1960. Como dirigente inició la religión Mama Tatda en septiembre de 1961 o 1962, que fue un sincretismo de creencias cristianas y el animismo Ngäbe, situación comprensible ya que la actividad bananera demanda la permanencia de sus trabajadores en el área de trabajo durante todo el año, que dio lugar al surgimiento de una hibridez en su visión del mundo, aun cuando la convivencia tuviera características negativas, como la segregación y la discriminación entre grupos étnicos y de clase.

Sin embargo, en esta religión se pueden encontrar aspectos políticos e ideológicos que llamaban a la transformación de su sociedad, al plantear una reivindicación del pueblo Ngäbe ante la explotación del mundo foráneo, por lo que puede ser visto como una revolución que buscaba elevar la autoestima de su pueblo. Así se pronunció en contra de prácticas tradicionales, incluso religiosas, y su suplantación por nuevas que buscaban el progreso, al tomar elementos aprendidos en las bananeras y que debían ser emulados. En este sentido, Sinclair (1987) interpreta que el movimiento “permitió la unificación de las diversas unidades

en conflicto hasta entonces, pues en esta sociedad sin estado no existía una unidad global, ni instituciones políticas centralizadas que hubieran permitido oponerse eficazmente al invasor (...). Su “poder y autoridad” fue aceptado como resultado de una “esfera superior: la del sobrenatural” (Sinclair, 1987, pp. 94-95).

No obstante, Gjording (1991) explica que, al haberse constituido en un movimiento apocalíptico, con su muerte, el movimiento disminuyó tan rápido como surgió, regresando nuevamente a los patrones predominantes de autonomía por parentesco. A pesar de esto, reconoce que aunque el movimiento tuviera una corta duración, fue una respuesta en contra del poder político y económico, en donde participaron antiguos obreros de los enclaves bananeros, en donde eran explotados al asignárseles las labores más riesgosas que daban lugar al padecimiento de enfermedades que transmitían al regresar a sus tierras.

Es así como el movimiento surgió como respuesta para la conformación de su propio mundo, uno nuevo formado por el sincretismo de los dos mundos a los que estaban confrontados. Por esta razón, el surgimiento del movimiento Mama Tatda es explicado por Bourgois (1994) como cónsono con la realidad vivida por el grupo Ngäbe, llegando a compararlo a otros movimientos ocurridos con anterioridad a nivel mundial, como el de los indígenas estadounidenses entre 1870 y 1910, los cultos de Melanesia, y el movimiento de los afroamericanos en la década de 1920:

(...) estos grandes altibajos de un culto religioso tan radical deben ser entendidos en el contexto de la opresión conjugada etnia/clase que pesan sobre los guaymíes. Es la naturaleza dual de la opresión guaymí, y más específicamente la dimensión del racismo internalizado, lo que hace posible un fenómeno tan explosivo. Una inversión maniquea tiene lugar cuando el autodesprecio se convierte en autoadulación; la deferencia a la cultura dominante se convierte en rechazo militante de lo no tradicional (...) (217).

Si bien Gjording menciona que el movimiento como religioso se desintegró con la muerte de Mama-chi y fuese descartado como peligroso por las autoridades, también explica que fue guardado en la memoria como subversivo por las frecuentes reuniones de Mama-chi, cerradas a foráneos, al asociarlo con el movimiento que inició la demanda de los Ngäbes a favor de su comarca, motivando a que, todavía en 1969 y 1970, sus líderes fueran arrestados

acusados de comunistas. Aunque en la década de 1970 se reconoció una negociación a favor de la creación de la comarca, formándose comisiones para alcanzarla, no se logró ningún acuerdo, sobre todo después de la muerte del general Omar Torrijos, en 1981.

Metodología y procedimientos

La presente investigación se fundamenta en una metodología integral que combina la revisión bibliográfica y documental con un enfoque hermenéutico. Esto permite una interpretación profunda y crítica de los datos históricos. A continuación, se detallan las fuentes y etapas del proceso metodológico.

1. Literatura Especializada: libros y artículos científicos y estudios relevantes.
2. Memoria del Congreso Indigenista Panameño de 1956 que muestra el debate sobre el progreso del indigenismo en Panamá, el sentir de los Ngäbes y las posiciones de las instituciones del gobierno nacional y la compañía bananera UFCO.
3. Leyes promulgadas por la república que complementan una visión sobre las medidas tomadas por el Estado para responder a las demandas indígenas en Panamá.

El enfoque hermenéutico se aplica para interpretar los datos históricos de manera crítica, desentrañando significaciones implícitas y contextos culturales. Este enfoque permite comprender cómo las creencias y experiencias de los Ngäbes han influido en la construcción de la historia de Panamá. Además, se llevará a cabo un análisis sobre el desenlace del movimiento Mama-Tatda, con repercusiones en el presente.

El grupo Ngäbe y su relación con el mundo occidental en el presente.

En la actualidad, el pueblo Ngäbe es el grupo mayoritario de la población indígena en Panamá, que forma el 17% de la población panameña. En las últimas décadas ha sido el grupo indígena más beligerante ante acciones del gobierno central que han podido afectar su comarca. Incluso, como miembros del sindicato de las bananeras, han participado en contra de acciones negativas a los intereses de los trabajadores a nivel nacional (Roquebert, 2019).

Con la aprobación de su comarca, en 1997, el Estado delimitó las tierras que son propiedad colectiva de los pueblos Ngäbe y Buglé, y reconoció que las tierras tienen el “objeto de lograr el bienestar cultural, económico y social de su población”. Sin embargo, esta visión ha perdido este objetivo cuando lejos de hacer prosperar el nivel económico del

grupo, lo mantiene en el olvido. Un informe del Banco Mundial muestra que la pobreza multidimensional – (1) educación, (2) vivienda sin servicios básicos o internet, (3) ambiente, entorno y saneamiento, (4) trabajo y (5) salud - en la Comarca Ngäbe-Buglé es del 81.1%, mientras que en las provincias vecinas es del 9.6% en Chiriquí, del 12.6 en Veraguas, y 38.9% en Bocas del Toro (Mapa de información económica de la República de Panamá). Visto así, sería válido preguntarse si, en lugar de cumplir el ideario de ser un territorio para el desarrollo y conservación de la cultura de la comunidad Ngäbe, sigue siendo un enclave de pobreza, en donde se encuentra recurso humano económico, al servicio de los centros agropecuarios cercanos, altamente productivos, a donde regresan en el caso de no cumplir con el lineamiento impuesto por el orden capitalista. Sin embargo, a diferencia de los tiempos del movimiento Mama Tatda, el logro de la aprobación de su comarca muestra que el servicio como enclave de reclusión, no es tolerado en su totalidad, al existir miembros mejor preparados para enfrentar una nueva realidad en el sistema político y económico panameño.

Siguiendo esta línea, se debe mencionar que Herrera (2012) señala que, a pesar de que desde la década de 1990, la aprobación de las comarcas indígenas por el Estado panameño pudo generar una percepción favorable, contrapone que también los partidos políticos y los grupos empresariales han mostrado resistencia a estas propuestas territoriales, sobre todo por las políticas neoliberales que hacen que sus tierras marginales, sean una fuente de ingreso por los recursos naturales que pueden explotarse en ellos, como los minerales, hídricos y turísticos, entre otros.

Ante la contradicción mostrada – cesión de tierras comunitarias para la integración y desarrollo cultural de los grupos indígenas, frente a los intereses económicos de la élite gobernante -, Herrera explica que las mismas se pueden entender como una estrategia en donde el Estado busca neutralizar las demandas sociales, concediendo espacios territoriales, mientras se fortalecen sus estructuras de control político y social.

Por otro lado, un informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2025) indica que el nivel de pobreza en la Comarca alcanza una tasa de 78.2%, y señala que la proporción es alarmante en comparación con otros grupos étnicos de Panamá. Sin embargo, también llama la atención a que “desde los pueblos indígenas, la pobreza no puede entenderse únicamente en términos económicos o de carencia en el acceso a servicio. Se trata de un concepto que debe incluir la dimensión espiritual, cultural y territorial. Desde esta

cosmovisión, perder el vínculo con la tierra, la lengua o la comunidad puede ser más grave que no tener una cuenta bancaria”.

Con lo anterior, se puede inferir que en la integración del grupo Ngäbe al mundo occidental ha existido una diferenciación de concepciones, que puede explicar desde el presente, el éxito del movimiento Mama Tatda como una religión que exaltaba sus valores, unidos a un sentimiento de pertenencia a su tierra, siendo posible alcanzar el desarrollo de su cultura con autonomía al mundo exterior, sobre todo en un momento en que fueron expulsados de una tierra que no consideraban propia a su mundo, sino en donde eran menospreciados. Así, con el regreso a sus tierras, se buscó también disminuir la relevancia del sistema económico que considera la riqueza material como esencial, y de la cual eran excluidos, para reintentar una nueva sociedad basada en sus propios valores.

Teniendo esto presente se puede explicar la desconfianza que muestra el grupo Ngäbe hacia el mundo occidental en la actualidad, cuando comprendiendo el sistema político y económico después de varias décadas de participar en él, se muestran contrarios a la explotación del recurso cuprífero en Cerro Colorado, uno de los mayores en América Latina, y el hídrico de Barro Blanco, y que si bien podría beneficiar su desarrollo social, otros proyectos nacionales como el de Minera Panamá en Donoso,¹ los pone en estado de alerta, al poder significar la concesión de sus tierras a intereses foráneos, tanto los nacionales de la élite gobernante, como los internacionales de las compañías transnacionales.

El impacto de los mundos tradicional y occidental en la sociedad Ngäbe.

Al referirnos al mundo occidental desde el punto de vista del grupo Ngäbe, se hace referencia a aquel formado por las sociedades “latinas”, con quienes los Ngäbes habían tenido contacto desde la Colonia, y a los enclaves bananeros, que llegaron al país a finales del siglo XIX, que formaron dentro de estos una sociedad centralizada en torno a la compañía, siendo ellos, junto a los grupos latinos y afrodescendientes, miembros de la masa de trabajador, solo que por el desconocimiento del sistema capitalista y de los derechos laborales alcanzados hasta el momento, aceptaron trabajos y condiciones de vida que los otros dos grupos no

¹ La actividad minera en Donoso ha sido motivo de conflictos por la renovación del contrato con la empresa canadiense First Quantum Minerals, que fue declarado inconstitucional por la Corte Suprema de Justicia, provocó protestas y cierre de calle, y en la actualidad tiene un matiz político a un nivel nacional cuando el gobierno considera su reapertura, mientras a un nivel internacional está pendiente una demanda en contra del Estado panameño por la compañía debido al cierre de la mina.

toleraban.

Vol.38, enero-junio 2026

pp. 30-55

Frente al grupo latino, la observación realizada por el obispo de David en 1969 sirve para comprender la mala distribución de las tierras que podía causar en sus palabras “acciones nefastas” posteriores, al señalar que en el Chiriquí occidental (Boquete, Bugaba, Alanje y Barú) existían pequeños propietarios, mientras que en los distritos del oriente chiricano (San Lorenzo, Remedios, San Félix y Tolé) existían agricultores pobres que vivían en condiciones infrahumanas, sin tierras donde trabajar, concluyendo que se debía entregar el mínimo de condiciones para que vivieran con dignidad, y no encontraran elemento para un ambiente desfavorable. Se debe mencionar que parte de las tierras del oriente chiricano fueron tomadas para la creación de la Comarca Ngäbe-Buglé, al ser habitadas por estos dos grupos.

Con relación a esto, Sinclair (1988) también hace referencia a la desventaja que tenían los Ngäbes frente al grupo “latino” cuando en la actividad ganadera, el último necesitaba dos hectáreas por animal, mientras que los Ngäbe necesitaban de cuatro a ocho hectáreas por animal. Por otro lado, si Sinclair señala que el problema estaba en la calidad del suelo, previo al movimiento religioso, en el Congreso General Indigenista de 1956, el Inspector General de la Comarca del Tabasará, el delegado Antinori, explicaba que, aunque la región del Tabasará contaría con buenos pastos y tuviera buen clima, la raza bovina era pobre y se hacía necesario el cruce con buenos sementales para mejorar el ganado, peticiones que no eran atendidas por el gobierno central.

Es decir, tres elementos se conjugaban en la zona habitada tradicionalmente por los Ngäbes en su contra: la falta de tierras propias para una mejor forma de vida, una calidad del suelo por debajo a la perteneciente a los “latinos” – la discrepancia en las opiniones de Sinclair y el inspector general de la Comarca se puede explicar en que en las alturas la tierra es rocosa, mientras que en las tierras bajas podían encontrarse sábanas y valles - y la mala calidad de la raza bovina que poseían.

Con respecto a la relación que tenían los Ngäbes con la empresa bananera, Caldentley Albert, P. y P. Caldentley Del Pozo (1993) explican cómo durante la primera parte del siglo XX, la UFCO mantuvo un monopolio de la producción y exportación bananera de Costa Rica, Panamá y Guatemala, mientras controló el 73% de la hondureña, aunque previamente los campesinos se dedicaban a la siembra y cosecha del banano, que era vendido a los comerciantes extranjeros. No fue sino hasta a inicios del siglo XX, en que la zona ocupada

hoy por las provincias de Chiriquí y Bocas del Toro, cuando los Ngäbe se integraron al sistema capitalista global con la compañía bananera transnacional.

Si Young señala que en 1930 algunos Ngäbes desconocían el uso del dinero, mientras que en 1960 los varones lo conocían, Bourgois hace la diferenciación entre los “guaymíes” de Bocas del Toro, que eran todavía monolingües, analfabetos y con poca experiencia con los grupos no-indígenas, mientras que los de Chiriquí y Veraguas tenían mayor acceso a comercializar sus productos agrícolas, pero sí confirma la situación de competencia por tierras con los no-indígenas, viéndose forzados a realizar trabajo asalariado en fincas agropecuarias. Con respecto a su mayor incorporación en estas dos provincias y su vinculación con la UFCO está que, si bien esta entró por el lado caribeño panameño y costarricense, en las vertientes de los ríos Cricamola y Sixaola, la enfermedad de Panamá afectó a las plantaciones, por lo que la compañía trasladó sus operaciones a Armuelles.

Mientras que estas fincas propiedades de los latinos, eran productoras de café, azúcar y arroz, en donde podían alternar su modo de vida tradicional y el occidental, permitiéndoles regresar a sus tierras para los períodos de cosecha, fue en los enclaves bananeros donde tuvieron una mayor inmersión en el sistema capitalista, el mundo de los Otros, cuando a partir de la segunda guerra mundial, se combinaron la necesidad de los Ngäbes de tener dinero para la adquisición de artículos necesarios, como utensilios de cocina o telas para la vestimenta, y la necesidad de la UFCO de remplazar su fuerza laboral tradicional porque la cantidad de afrodescendientes y latinos emigraron a las ciudades de Panamá y Colón por los puestos de trabajo con mejor remuneración económica durante la guerra, y por esto, la compañía bananera inició la contratación directa de los Ngäbes, debido también al alce de la demanda en la producción de abacá por el ejército estadounidense.

Sin embargo, la entrada de la actividad bananera también afectó la misma sociedad Ngäbe en su interior. Bourgois explica que los habitantes en la costa caribeña tuvieron contacto con la compañía bananera antes de establecerse como enclaves propiamente, por lo que los miembros Ngäbes que inicialmente tuvieron contacto con los extranjeros tuvieron oportunidad de aprender la comercialización del banano directamente con esta y los compradores privados y, algunos con mayor éxito, lograron comprar propiedades para su propia producción, o se volvieron pescadores para comerciar sus productos haciendo uso del dinero. Otros tuvieron contacto con los grupos afrocaribeños y latinos, formando un nuevo

grupo diferenciado, que hablaba los tres idiomas, y que eran tratados de manera diferente, convirtiéndose incluso en intermediarios en la contratación de los nuevos grupos que luego provendrían de río arriba, incluso sintiéndose superiores a los recién llegado.

En la sociedad formada dentro del enclave bananero, la compañía haría uso de la diferenciación de los grupos étnicos de sus trabajadores para promover la división. Si la contratación de los Ngäbes estuvo dirigida a realizar las faenas más peligrosas, en donde la utilización de sustancias con químicos nocivos a la salud provocaba enfermedades como la tuberculosis o la ceguera, en un primer momento, la segregación étnica también estaría presente en otros tipos de trabajos asignados a los Ngäbes, como la realización de trabajos que implicaban una exposición prolongada al sol y lluvia, como la limpieza de la maleza o el mantenimiento de los rieles del ferrocarril. Bourgois también refiere la explotación que hicieron los miembros del grupo latino y afrodescendiente hacia el grupo Ngäbe, al subcontratarlos para faenas y no ofrecerles una justa remuneración.

Los no-indígenas intimidaban a los guaymíes monolingües y analfabetos, quienes no tenían conciencia del valor de su trabajo en el mercado. Durante el decenio de los cuarenta fue una práctica común de los latinos y los trabajadores negros, firmar un contrato con la UFCO para limpiar o cosechar un determinado lote de cacao o abacá, sólo que en lugar de llevar a cabo la labor física ellos mismos, contrataban a inmigrantes guaymíes recién llegados por una suma irrisoria. (Bourgois, 1994, p. 169)

El desconocimiento a sus derechos incidiría en que no exigieran los beneficios que otros grupos recibían, como lo era la oportunidad de habitar complejos más salubres a aquellos de las zonas en donde eran asignados, agravado por el choque cultural cuando eran vistos como de superior calidad a aquellos propios en su tierra, al poseer servicios como electricidad, agua potable o una vivienda amplia. Un informe presentado en 1956 por el delegado-Jefe de Tabasará, miembro nombrado por el gobierno como intermediario de estos, describe que,

En lo que respecta a las condiciones de vivienda de los trabajadores indígenas de la referida Compañía, éstas son de lo más irrisorias. A los indígenas se les asigna, para vivir, unos barracones de madera, en su mayoría viejos y desaseados. Ahí, en malsana promiscuidad, viven cientos de ellos, sin tener facilidades de ninguna clase, así como tampoco mobiliario alguno.

El modo de vida al que estaban sujetos en las bananeras, explotados y segregados por la administración y por los compañeros de trabajo de otros grupos étnicos, explica el éxito del movimiento Mama Tatda, al servir como una válvula de escape en donde se protestaría abiertamente en contra del mundo occidental.

“(...) Ellos no perciben su opresión solamente en la esfera económica de la organización del trabajo, sino como indígenas que sufren el abuso de los latinos y negros racistas. El resentimiento guaymí es, en consecuencia, canalizado dentro de un antagonismo étnico, y no desde una percepción de clase o inclusive hacia una toma de conciencia de un interés económico propio. La mayoría de los guaymíes perciben el racismo y a los no indígenas como la raíz de sus problemas en la plantación.” (Bourgois, 1994, p. 196)

Finalmente, otro de los grupos que explotaban económicamente a los Ngäbes – y que serían criticados y combatidos por la Mama-chi, ordenándosele a los Ngäbes a apartarse de ellos – eran los comerciantes locales, que no tenían relación con las bananeras, pero que los estafaban al cobrarles más por los productos que en un inicio podían considerarse como de lujo, pero que al momento del movimiento eran necesarios como jabón, artículos de cocina y telas para su vestimenta, siendo engañados con el precio para obtenerlos.

Relación del Estado panameño y el grupo Ngäbe previo al movimiento Mama Tatda

Dos factores pueden ser vistos al estudiar el tiempo previo al movimiento Mama Tatda: el desarrollo del pueblo Ngäbe en la sociedad panameña y la relación del Estado panameño con el grupo, teniendo al movimiento indigenista desarrollado a un nivel regional, como una referencia a ser seguida. Para visualizar el desarrollo de ambos factores es posible utilizar tres eventos: la creación del Instituto Nacional Indigenista y de Antropología Social en 1952, la celebración del Congreso Indigenista de Panamá en 1956 y la Huelga Bananera de 1960.

En el punto anterior se señaló cómo era posible situar la entrada formal del grupo Ngäbe en el mundo occidental en la década de 1940, cuando se integró al sistema económico capitalista en las fincas bananeras, con funciones de nivel bajo, pero que debido a su lento accionar participaría en la huelga de 1960, que fue exitosa en un primer momento en razón al convenio alcanzado entre el sindicato y la compañía, pero que su incumplimiento fue la causa inmediata del movimiento Mama Tatda. Este periodo de veinte años podría

considerarse como uno de aprendizaje por el grupo Ngäbe para sus posteriores demandas al gobierno central, sobre todo en la creación de su comarca.

Siguiendo la línea de la relación de los Ngäbes y la sociedad latina se encuentra lo expresado por sus miembros en el Congreso Indigenista de 1956, al señalar que ellos sentían que se encontraban todavía en un proceso de “civilizarse”, sustentado en que era la primera vez que asistían a un congreso indigenista panameño, además de sentir que esta era la razón que movía a los académicos (no-indígenas) a inclinarse a favor de los gunas, que tenían una trayectoria de contacto más exitosa con el mundo occidental, fueran latinoamericanos, estadounidenses y europeos.²

Por parte del Estado panameño también ocurría un proceso de cambio frente al problema de reconocer un país con otras culturas diferentes a la hispana, cuando se reanuda la política propuesta a inicios de la década de 1940 de institucionalizar el indigenismo en el país, sobre todo cuando la Constitución de 1946 reserva un capítulo a las “Colectividades Campesinas e Indígenas”. Así, en 1952 se crearon la Comarca de Tabasará y el Instituto Nacional Indigenista y de Antropología Social.³ Mientras que este sería reformado en 1958, la Comarca quedaría simplemente definida como las regiones ocupadas al momento por los grupos principales de la tribu “guaymí” en las provincias de Veraguas y Chiriquí, sin realizarse ninguna definición geográfica. Este vacío jurídico no sería resuelto hasta 1997 cuando se creó la Comarca Ngäbe-Buglé, siendo un asunto conflictivo entre el Estado panameño y el grupo Ngäbe y Buglé hasta entonces - dos generaciones después del movimiento Mama Tatda – cuando ambos grupos estaban mejor integrados a la política nacional.

A pesar de esto, la explicación brindada por Herrera sobre la particularidad de que, en Panamá, la concepción política del indigenismo, a pesar de tener dentro de sus características la posesión de tierras por los indígenas, yuxtapone la visión de “reservas” estadounidense, percibidas como un área aislada del Estado, con pobreza dentro de ella, y el

² Hay que señalar que los Gunas tuvieron una conexión con el mundo occidental desde el periodo colonial, cuando intercambiaban armas con los ingleses para combatir a los españoles, que explica su fortaleza a enfrentarse al gobierno central cuando a inicios de la república protagonizaron la Revolución Dule, en 1925, frente a la amenaza a intervenir en su cultura y que también explica la participación de su líder Rubén Pérez Kantule en congresos indigenistas internacionales. Por su lado, la respuesta de los Ngäbe ante la entrada de los españoles fue su movilización a tierras fuera del alcance de estos.

³ La Ley 18 del 14 de febrero de 1952 creaba la Comarca de San Blas, la Comarca del Bayano y el Darién, la Comarca del Tabasará y la Comarca de Bocas del Toro.

“resguardo” colombiano, que siguiendo el modelo colonial, tenía una institucionalización de la propiedad común para la salvaguarda del territorio y la cultura. La conjugación de estas percepciones tendría efecto en los intereses de grupos al enfrentarse la posesión de las tierras baldías del Estado y aquellas ocupadas por los indígenas que, al no ser propiedades registradas, podían ser concesionadas a grupos no-indígenas, llegando a ser luego propiedad de terratenientes, tal como sucedió con la Reforma Agraria en 1963.

Sin embargo, se debe mencionar el cambio de visión, al menos, por parte del Estado hacia lo que debían ser las comarcas o reservas indígenas, en cuanto a la asimilación o integración cultural en el plano legal. Es así como en 1952, el Estado dando cumplimiento a la Constitución, procedería a crear “organizaciones católicas a fin de coadyuvar a las tribus indígenas a la civilización” (Artículo 5, punto e), pero en la nueva ley de 1958 no se incluye este compromiso. En un plano académico, al tratarse la relación de las iglesias Católica y Protestante – que influyeron en el movimiento Mama Tatda y que seguían una tradición hispana o anglosajona – y el grupo Ngäbe, como vínculo de estos con el mundo exterior, resalta la controversia que causó una nota del obispo de David, leída en el Congreso Indigenista de 1956, por la que se disculpaba por su ausencia, debido a la invitación tardía que se le hizo, resaltando “la presentación protestante y elementos de extrema izquierda.” Esto fue refutado por los organizadores, aduciendo que fueron invitados todos los sectores interesados en el problema indigenista.

Con relación a esto, Bourgois explica la presencia de la Iglesia Metodista como mediadora entre la UFCO y la comunidad indígena, sobre todo al momento de que les permitiera regresar a sus tierras en los meses de noviembre y diciembre, para cumplir los ritmos de los ciclos de la siembra y la cosecha en la economía de subsistencia, aunque el pastor reconocía que las instituciones políticas “guaymíes” no eran capaces de adaptarse al desarreglo causado a la bananera debido a la emigración de su mano de obra, a la vez que manifestaba su interés en educar y preocuparse en cambiar sus hábitos de sobriedad, disciplina, obediencia, además de inculcarles el anticomunismo.

Otro de los temas de fricción de los Ngäbes y el Estado era su representación en este. Así se tiene que, en 1952, se creó la figura de Intendente de comarca, funcionario dependiente del Ministerio de Gobierno y Justicia, encargado de la comunicación con las otras dependencias relativos a educación, salud y gobernanza propia. Sin embargo, la misma ley

que lo creaba establecía la dificultad para la postulación a la mayoría de los miembros del grupo Ngäbe, cuando establecía como requisito para ocupar el puesto el poseer título de maestro de enseñanza primaria o de bachiller, o haber demostrado tener conocimiento sobre problemas que se relacionan con la vida indígena.

En el Congreso Indigenista se planteó que la figura del Intendente debía estar bajo alguna institución de orden social y no como dependencia del Ministerio de Gobierno y Justicia, que lo convertiría en una figura policiaca. Hay que señalar que en el Congreso se discutió que no existía alguna institución como la planteada, por lo que debía ser creada. En relación con esto, el presidente del grupo “Guaymí” manifestó el sentimiento de ser utilizados solo para fines políticos y, por esta razón, nuevamente hace referencia a su anuencia a “civilizarse”, para no seguir siendo siervos de nadie. Sin embargo, en el mismo congreso también se expuso el manifiesto del Comité de Acción Provincial India (API) que llamaba a la unidad de la comunidad indígena para alcanzar el progreso, la seguridad y el bienestar, y exigía la representatividad de la población Ngäbe en el gobierno, al manifestar su aspiración a lograr la elección de un “indio” en la Asamblea Legislativa, el reconocimiento de la Intendencia de Urracá y el nombramiento de un Gobernador e Intendente “indio”. Sin embargo, la participación ciudadana activa del pueblo Ngäbe en la vida política del país no se daría sino una década de 1970, cuando esta generación de jóvenes trabajarían con un gobierno de régimen autoritario, pero populista, que inauguró una democracia racial, que “manejó un discurso solidario a los oídos de las grandes mayorías olvidadas – campesinos, indígenas, obreros, afropanameños”, y conformó un gobierno sin importar el origen étnico o de clase (Pizzurno, 2011, pp. 243-244).

Con la relación a los miembros del grupo incorporados al trabajo en las bananeras, estaba el reclamo al gobierno por apoyar los intereses de esta. Uno de los presentados por la API fue las medidas tomadas en su contra en las huelgas de 1952 y 1953. Por otro lado, Bourgois hace referencia al puesto de los “inspectores” contratados por la UFCO, que tenían como función el hacer “promesas inescrupulosas” para que los jóvenes abandonaran las montañas hacia las plantaciones, abandonando luego a los “(...) “inmigrantes monolingües, descalzos y harapientos, en el puerto de Almirante, sin dinero, comida y ni un lugar donde dormir. A veces no había inmediatamente trabajo disponible. No sorprende, pues que el jefe

de relaciones indígenas (él mismo un indígena) pronto se ganara el odio de sus hermanos.

(...)" (Bourgois, 1994, p. 174).

Es posible encontrar en los debates sostenidos en el Congreso Indigenista, una visión por parte de los miembros no-Ngäbe, de que aquellos indígenas que reclamaban por los derechos de su grupo eran subversivos, cuando el alcalde de Tolé acusó al Congreso de tener dentro de sus miembros organizadores a uno de estos. Ante esto se alegó en contra de esta acusación, sosteniendo la discriminación que sufría un miembro de su etnia que tenía inicialmente la función de “comisionista” en la compañía – que refleja la mencionada por Bourgois de “inspectores” de la UFCO -, pero a quien se le había impedido la entrada al distrito de Barú, a no ser que tuviera salvoconducto, al ser considerado subversivo en contra de la United Fruit Company o la Chiriquí Land Company. Así se leyó una carta que se puede interpretar como la concientización de un miembro del grupo Ngäbe, que conoció el sistema y demandaba justicia a cambio,

(...) Cuando fui al exterior me dieron la consigna de que el hombre después de tres meses de trabajo, si no se sentía conforme, le daban el pasaje de regreso, como le daban el de venida, para poder traerlo aquí. Si ese hombre, de acuerdo con los compromisos contraídos y adquiridos por mi conducto no se sentía satisfecho con el sueldo que se le pagaría diariamente, sólo bastaba que trabajara tres meses, (...)

Todas estas cosas no fueron cumplidas. Se faltó al cumplimiento de la palabra; se venció el término de seis meses, no de tres; de un año y la situación era peor cada día y así sucesivamente. Lógico es que estos cientos y millares de hombres que vinieron a verme a mí me responsabilizaban de la situación, como si yo fuera el culpable y el obligado a hacer cumplir aquellas cosas, cuando yo era un simple infeliz trabajador lo mismo que ellos.

En vista de esa situación y acusado hasta por mi propia conciencia, al ver que no era posible que la Compañía cumpliera lo prometido, tuvimos que recurrir a la huelga y entonces la compañía consideró que yo era elemento subversivo, peligroso y que estaba en contra de los intereses de ella y que había que sacarme de la finca, del distrito, del puerto y hubo que sacarme hasta de la Provincia. Sin embargo, algún tiempo después regresé con la mayor cautela. Logré organizar

y una vez que nos consideramos organizados, tres mil y pico de hombres volvimos a demandar a la Compañía para que se portara en una forma más ecuánime, más humana y más equitativa con esos infelices.

Demandábamos servicios médicos; demandábamos que se nos hicieran campamentos, que entonces no los había, y una serie de cosas que no teníamos. Nuevamente la empresa arremetió contra mí porque consideraba que era el único responsable de eso y llegó al extremo no sólo de privarme de la libertad, sino de llevarme de un lugar a otro y a otro, amarrado, y un oficial de la Policía - hoy Guardia Nacional - estando yo amarrado se permitió golpearme con el tolete.”
(Memoria del Congreso Indigenista Panameño).

Finalmente es necesario abordar el tema de la pobreza en la comunidad Ngäbe y el reclamo de no ser asistido por el gobierno. En el manifiesto del API demandando una mayor participación en las decisiones, se declaraba que “La Historia enseña que desde la conquista a esta parte ha habido siempre indiferencia hacia nuestros problemas por parte de los gobernantes no indios. Así, se nos ha mantenido en la miseria, en el abandono y en la indigencia durante siglos. No ha habido aprecio ni consideración para nosotros.”

En el área de educación, se ha visto que el grupo se sentía “incivilizado” e incluso en desventaja en relación con el grupo Guna. En una nota enviada al Congreso Indigenista, el delegado-jefe de la Comarca del Tabasará hacía un llamado a las autoridades nacionales explicando que se habían construido dos locales escolares y otro estaba en vías de construcción, pero con material y mano de obra de los propios indígenas, haciendo un llamado al gobierno para que brindara capacitación al indígena en materia de agricultura, ganadería y artes manuales. En el tema agropecuario, se debe recordar lo arriba señalado de que las mejores tierras para esta actividad eran las ocupadas por los grupos no-indígenas, a lo que Sinclair (1988) adiciona que un año antes, en 1955, la cría fue diezmada por la enfermedad. Además, esto significó que se perdía uno de los vínculos que unía al grupo Ngäbe con su mundo exterior. Siendo el trabajo en las bananeras el otro, su despido masivo después de la huelga de 1960 propulsó el aislamiento que promulgaba el movimiento Mama Tatda.

En el área de la salud, el gobierno se comprometió en 1952 a crear una Unidad Sanitaria Móvil en el sitio elegido como asiento de las autoridades administrativas de la

comarca. Sin embargo, arriba se ha mencionado que una epidemia de sarampión fue desatendida por el gobierno central, por lo que en el Congreso Indigenista se solicitaba a “las autoridades de sanidad, para que ellas corten o por lo menos traten de amortiguar la propagación de esa enfermedad.” También se llamaba la atención que, debido a la mentalidad mercantilista de la UFCO, unido al modo de ser del indígena (su dejadez y poca preocupación por el mañana), ocurría la exposición a sustancias tóxicas para combatir la enfermedad del banano, llamada Sigatoka, que debilitaba los pulmones, por lo que había un alto índice de enfermos de tuberculosis, que al regresar a sus tierras facilitaba la contaminación a la población.

Sindicalismo, la huelga bananera de 1960 y el nacimiento de Mama Tatda

Bourgois explica cómo en la década de 1950 hubo huelgas en las bananeras que fueron fuertemente reprimidas por la UFCO. Estas huelgas fueron dirigidas por latinos y no atrajeron a los Ngäbes, quienes intentaron organizarse independientemente en la promoción de sus intereses, sobre todo en sus preocupaciones étnicas y demandas hacia reivindicaciones económicas. Estos primeros intentos de formar un sindicato independiente fueron reprimidos por la transnacional con despidos y lanzamientos de las familias de las habitaciones.

La compañía bananera puso atención a cualquier intento de organización de los indígenas, aun cuando no trataran de asuntos laborales o de la vida en la plantación, sino más bien reclamos a favor de sus derechos humanos, políticos y territoriales, al considerarlas peligrosas al orden establecido en la plantación. Es así como, en la década de 1950, “(...) aunque los trabajadores latinos e indígenas no lograron hacer causa común, la bananera no dudó en reprimir indiscriminadamente a ambos grupos cuando trataron de organizarse. La transnacional desarrolló una sofisticada red de vigilancia que culminaba en una lista negra, la cual era consultada antes de contratar nuevos trabajadores.” (Bourgois, 1994, p. 209)

La situación de finales de la década de los cincuenta explotó en 1960 con una huelga general que duró tres semanas.

Durante un breve momento histórico, los intentos de organización sindical de los trabajadores latinos convergieron con el movimiento de derechos indígenas, resultando en una explosiva movilización. Los guaymíes jugaron un rol clave en la huelga, pues respondieron con mayor militancia y unidad de acción que

cualquier otro grupo étnico. La huelga desató la energía reprimida, internalizada y asociada con la opresión ideológica, y la fusionó con demandas económicas concretas que compartían con el resto de los trabajadores no indígenas. (...)"

(...) la huelga dio a los guaymíes, quienes habían soportado con estoicismo el prejuicio racial y la explotación económica durante muchos años, un sentido de autoestima y confianza, hasta el punto de alzarse y afirmar su dignidad y su poder sobre sus antiguos jefes. Tal es la naturaleza explosiva de un pueblo que sufre la conjugación de la explotación económica y la dominación racial (cf. Fanon, 1961)." (Bourgois, 1994, pp. 210-211)

A pesar de que en un primer momento la compañía bananera reaccionó con medidas represivas como el despido masivo y la sustitución de la mano de obra indígena con la introducción de innovaciones tecnológicas, debido a la intervención del gobierno, se acordó un aumento de treinta y cinco centavos la hora al salario y la celebración de una elección sindical el 26 de febrero de 1961. Sin embargo, entre noviembre de 1960, cuando se firmó el acuerdo, y la elección en febrero, la unidad del movimiento sindical se desintegró, sucumbiendo a la estrategia de la compañía que explotó la diferencia étnica de los grupos. Mientras que los "guaymíes" se inscribieron para las elecciones en gran número, los latinos y negros se asustaron de perder sus puestos de trabajo, no se inscribieron para votar y se alejaron de los líderes organizadores de la huelga. En las elecciones venció un grupo formado en su mayoría por el latino, que trabajaría a favor de la gerencia, opuestos a cualquiera inclinación al comunismo en el sindicato.

Dentro de los enclaves bananeros, la situación de separación y discriminación por grupos regresó a ser igual a la previa de la huelga, realizando los Ngäbes los trabajos menos favorables, además de ocurrir el incumplimiento de parte de la compañía y despedirlos en gran número, teniendo que regresar a sus tierras.

El movimiento Mama Tatda y la venida del nuevo mundo Ngäbe

El comienzo del movimiento de Mama Tatda y su líderesa están relacionados. Delia Bejerano de Atencio, mujer que buscó la unión de su pueblo al regresar a su tierra después de las experiencias en la lucha a favor de su pueblo en las bananeras. Si en la huelga bananera, los Ngäbes alcanzaron un sentimiento de autoconfianza, siguiendo con devoción a

un líder sindical del grupo latino,⁴ Mama-chi llenó el vacío después de la huelga bananera, al representar la unión de los valores propios del mundo Ngäbe y los pensamientos del mundo exterior no-indígena que los oprimía. Sin el conocimiento de ambos no hubiera sido posible la creación de un nuevo mundo, ansiado con fervor por la comunidad. De ella se conoce que,

“(...) la joven Delia Bejerano de Atencio de 20 años o Mama Chi (Mamá pequeña) en oposición a Mama Kri (Mama grande quien es la Virgen), vivía con su esposo, jornalero, en la bananera de Chiriquí cuando estalló la huelga más importante que se dio en la Compañía.

Mama Chi vivió estos eventos y ciertamente percibió por lo menos las lecciones sindicalistas recibidas en la plantación. (...).

Hecho poco común en 1960, ella poseía una cédula, hablaba español y estaba casada según la ley occidental, lo que implica un contacto aculturativo directo que podría ser el de una misión religiosa. Estos elementos conforman un personaje peculiar, pues por otra parte, su condición de mujer la mantiene profundamente arraigada a la tradición” (Sinclair, 1988, pp. 77-78).

Sinclair (1987), utilizando como fuente un discurso pronunciado por Besigo – Mama-chi -, da como inicio del movimiento el 22 de septiembre de 1962, cuando tuvo la visión de un hombre y una mujer bajando del cielo, montados en un aparato que parecía una motocicleta, que identificó como la virgen María y Dios, pidiendo una parcela de tierra para la realización de su obra.⁵ Young (1978) explica que la visión se dio en septiembre de 1961 cuando Mama Chi tuvo una aparición de la Virgen María y su esposo Jesucristo desde la profundidad del río Fonseca, añadiendo otra versión, que cuenta que vinieron desde el cielo en una carreta con un mensaje para el pueblo “guaymí”.

La aceptación por la profetisa de la visión, así como su compromiso de revelación a su pueblo de la venida de Dios, anima a solicitar la abolición de los ritos tradicionales como la

⁴ Bourgois (1994, p. 210) explica que el líder carismático que dinamizó el apoyo Ngäbe durante la huelga, rayando casi en una fe religiosa, fue Virgilio Schuverer, quien, a pesar de ser latino, diferente a su grupo étnico – o quizás por serlo – logró que sintieran que la huelga se asemejara a una experiencia catárctica, que llevaba la transformación de su fuerza laboral complaciente y tímida, a uno unificado y políticamente movilizado.

⁵ La autora explica que el bajar en un aparato parecido a una motocicleta no era de sorprender porque era común su utilización por los estadounidenses en las bananeras.

claridad, la balsería y la chichería, además de la búsqueda de su salvación, por medio de la oración y el trabajo.

Una síntesis realizada por Sinclair (1988) sobre los puntos propuestos por Mama-chi muestra que no se limitan al espacio religioso, sino que plantean una revolución sociocultural, propias del pueblo Ngäbe:

- a) El tema de la unión entre el pueblo Ngäbe dejaba a un lado los vicios, como el alcohol, las peleas y las fiestas, como la chichería y la balsería, y muy importante el terminar con la práctica de entregar los hijos a los latinos o mandarlos a escuelas occidentales. Con respecto a este último punto, Sinclair (1987) también explica que la orden de retirar a los niños de las escuelas se debía a su oposición a la educación impartida por los maestros latinos en español y por ser estos hostiles con los niños Ngäbes.
- b) El tema del trabajo de la tierra daba importancia a los conocimientos adquiridos en las haciendas latinas para su aplicación en los territorios ocupados por los Ngäbes.⁶ La cría de rebaños bovinos y porcinos sería dejada a un lado por ser percibida como una fuente de intercambio con los latinos y evitar así su contacto. La alimentación se fundamentaría en la cría de gallinas, y la cría de caballos se sustentaría como fuerza de trabajo.
- c) El tema del rezo recibió la influencia de las iglesias cristianas y del trabajo en las bananeras, al celebrarse los sábados y los domingos los días dedicados a Dios y al descanso.
- d) El tema del pacifismo hacía alusión a la convivencia tranquila de los hermanos en la reserva, incluso con aquellos que no fuesen miembros de la religión. Con el mismo se buscaba también vivir en mundos paralelos, sin contacto con los no-Ngäbes, que se lograría con las prácticas de sacar a los niños de las escuelas y evitar el comercio agropecuario.

⁶ Sinclair (1987, pp.104-105) explica que Mama-chi era consciente que el “SABER es PODER” y que esto se alcanzaba con la educación para la “adaptación al cambio (...). [y] Por ello, alentó a los Ngobe a practicar las técnicas agrícolas aprendidas con los “latinos”.

- e) El tema anti-latino apuntaría a los terratenientes, comerciantes y autoridades panameñas, percibidos como explotadores de indígenas y campesinos sin tierra, ya que se permitiría la participación de los miembros de este último grupo.
- f) Los temas tradicionales buscaban remplazar los pilares de la sociedad tradicional Ngäbe, como lo eran la balsería, la chichería, la poliginia y el misterio de la Claridad (*Urote*), paso del adolescente a hombre en la selva, el cual debía ser revelado por los *sukias*. Con referencia a esto, Sinclair (1987) menciona que con Mama chi inicia una “competencia” entre el saber de los “latinos” y aquel “engendrado por la tradición” (*Sukia*), por la revelación (cristianismo) y por la modernidad (jóvenes)”.

A lo anterior, se puede agregar que Young (1978) se refiere a que en el “Tema de la Unión” se hacía una excepción de la chicha agria, por su contenido alcohólico bajo y ser consumido por hombres, mujeres y niños, y que en el “Tema del pacifismo” estaba la orden a los hombres que dejaran el maltrato a sus esposas y niños. Además, como los latinos eran vistos como los responsables de todo lo malo y las desgracias en la sociedad “guaymí”, el retiro del contacto con ellos era considerado como el medio para obtener una vida más satisfactoria (“Tema anti latino”).

Sinclair (1987) también explica la organización eclesiástica del movimiento Mama Tatda. En la punta de la pirámide se encontraba Mama-chi, quien como Cristo o Moisés recibió los mandamientos para un pueblo atormentado y sin tierra. Seguidos estaban los apóstoles o mensajeros que enseñaban el mensaje, luego los *sukias*, que enseñaban la tradición, los predicadores, y finalmente el pueblo por todo el territorio Ngäbe, incluso hasta las montañas de Talamanca en Costa Rica. El objetivo fue reformar la estructura tradicional y crear una unidad de todos los Ngäbes.

Este orden propuesto explica la división que ocurrió dentro del movimiento después de la muerte de Mama-chi, el 14 de septiembre de 1964, de tuberculosis. Uno grupo se inclinó por la política, dejando a un lado el matiz religioso, quien bajo la figura de un “regente”, nombrado por Mama-chi hasta que su hija fuera mayor de edad, lideró un movimiento de separación de una república ngäbe, pero al ceder en una negociación con el gobierno, perdió credibilidad ante su pueblo. El segundo grupo fue el formado por los *sukias*, que siguieron la línea dura de Mama-chi en espera que su hija creciera. El tercer grupo estuvo formado por

los jóvenes políticos que orientaron sus esperanzas a otras formas de luchas, buscando otros mecanismos para alcanzar los medios para terminar con la explotación. Young (1976) explica que, aunque en un momento el control del movimiento estuvo bajo los jóvenes alfabetos, luego fue recuperado por los *sukias*.

El movimiento Mama Tadta en el presente

Aunque Young (1976) explica que, al momento de hacer sus investigaciones, no había evidencia de la continuidad de la religión Mama Tatda, Sinclair (1987) contradice lo anterior, diciendo que esto se debía a la región en donde realizó su investigación. Por su parte, Bourgois agrega que al realizar su trabajo de campo “(...) la influencia de los mamachí era mínima. En unas pocas comunidades la religión aún persistía, pero sin su fuerza o pretensiones anteriores” (Bourgois, 1994, p. 217).

La desaparición o vigencia de la religión Mama Tadta como movimiento religioso puede ser motivo de discusión si se toma en cuenta la participación de sus miembros en el II Congreso General Ordinario celebrado en Kena (Alto de Jesús), Veraguas, en marzo de 1983, o la celebración de la Conferencia local de la Religión de Mama Tada en diciembre de 1984 en Quebrada de Hacha, distrito de San Lorenzo, Chiriquí.

Además, la Carta Orgánica de la comarca Ngäbe-Buglé también establece el reconocimiento y respeto del Estado como religión profesada por los pueblos Ngäbe y Buglé:

Capítulo IV

Religión

Artículo 279: Los congresos, autoridades e instituciones del Estado reconocerán y respetarán la religión MAMA TATDA. Su reglamentación y funcionamiento son de competencia de las autoridades de dicha religión.

Artículo 280: La Religión MAMA TATDA es una doctrina espiritual profesada por una parte del pueblo NGÖBE-BUGLÉ y su enseñanza moral, tanto oral como escrita, se efectuará en Ngöbe Buglé.

Esto lleva al punto de cómo se expresa el movimiento en la actualidad. Si es visto que con la muerte de Mama-chi hubo una división del movimiento en grupos que daban mayor relevancia al tema político, académico o religioso, también es posible encontrar cómo estas corrientes se han mantenido. Aunque la Mama-chi promulgaba en lo religioso el aislamiento, este no ocurrió totalmente, sino que se buscó la integración a través de la educación, que

permitió el avance en las mejoras de sus demandas, que serían cumplidas dos generaciones después de iniciado el movimiento, con la creación de su comarca.

Finalmente, en la primera mitad de la década del 2010 (2011-2015), el grupo Ngäbe protestó contra el gobierno, en contra de la construcción de la represa de Barro Blanco que afectaba territorios de la Comarca Ngäbe-Buglé, cuando se autorizó una modificación en la altura de la represa, sin contar con el permiso de algún congreso Ngäbe. En las protestas resultaron dos personas muertas y varias heridas. Hay que señalar que el grupo que lideró la oposición, el Movimiento 10 de abril (M-10), se identificó como seguidores de la religión Mama Tatda, y una de las razones argumentadas fue que las aguas inundarían tierras que tenían petroglifos, consideradas como sagradas en su religión.

Conclusión

La lucha del grupo Ngäbe por una justa integración a la sociedad panameña ha sido paulatina durante el siglo XX, cuando se enfrentaron de una manera permanente y continua a los dos mundos que habían girado en torno a ellos, el suyo tradicional y el occidental, siendo esta contradicción la formadora de una nueva cosmovisión, propia de un grupo que les permitiría luchar por sus derechos.

Aunque hubo una primera inmersión de individuos en el sistema capitalista, no fue hasta la década de 1940 cuando como grupo entró a trabajar plenamente en el mundo occidental, específicamente en las bananeras, en donde su trabajo era requerido durante todo el año, y que pesar de que su modo de vida y pensamiento tradicional continuaba, y la segregación era una práctica social aceptada, también se vieron influenciados por creencias de grupos occidentales que les mostraron y enseñaron un mundo desconocido, sobre todo en el plano espiritual, cuando siguiendo la profesión de la fe cristiana que espera la venida de un mundo más justo, bajo el liderazgo de un salvador enviado por Dios, alcanzado al final de los tiempos.

De tomarse la década de 1940 como la entrada del grupo de una manera permanente a la sociedad panameña y al enclave bananero, no es una coincidencia que veinte años después, exactamente transcurrida una generación de jóvenes que había vivido la contradicción de los dos mundos, se apoyó el cambio en su modo de ser y se anheló la creación de uno nuevo y diferente. Esta transformación puede ser palpable cuando su alejamiento inicial a los intereses de otros grupos ligados a la etnia, dentro de las bananeras, se transformó a una

proximidad a los intereses como trabajadores, y que a pesar de que el triunfo del sindicato haya sido efímero, su participación le permitió tomar conciencia como grupo, con una autoestima desarrollada y capaz de reclamar sus derechos en los planos económicos, políticos y culturales.

Si el movimiento Mama Tadta fue la primera concreción de su lucha por su transformación como grupo, el objetivo propuesto por su líder Mama-chi, no debe considerarse simplemente como un aislamiento del resto del mundo occidental, sino que se procuró una adaptación del grupo a las nuevas circunstancias, segregando las prácticas y conocimientos positivos aprendidos del mundo occidental, separando aquellas que evidenciaban el ultraje hacia el grupo, proponiéndose la creación de una institucionalidad religiosa y política propia, que sirvió como un primer llamado de atención a los grupos gobernantes ante la posible aparición de otro movimiento que manifestara su autonomía y, de la cual, el Estado no estaría totalmente preparado para enfrentarlo, ya fuera con la fuerza o la negociación.

Siguiendo esta línea, se debe mencionar que la sociedad panameña, académica, también propugnaba un cambio en las políticas estatales, reflejado en la Constitución de 1946 y en las leyes promulgadas en la década de 1950, iniciándose una transformación en el plano institucional, que mostrara a los ciudadanos indígenas en general, que se sentían utilizados hasta el momento solo para fines electoreros, que serían representados de una manera menos asimiladora en el plano social y cultural. Es así como el indigenismo también comenzaría a ser aceptado lentamente, sobre todo en un país en donde ya se tenía el antecedente de un movimiento demandando el respeto a su diferenciación, como lo fue la Revolución Dule de 1925.

De igual manera, el movimiento Mama Tadta puede considerarse como una primera visualización de las demandas de grupo de los Ngäbes que conduciría a la aprobación de su comarca en 1997. Sin embargo, aún se hace necesario el trabajo en la conceptualización de esta como un territorio para la conservación de un sistema político, socioeconómico y cultural propio al grupo, en donde sus intereses sean respetados y valorados, y no como un territorio que sirva para apaciguar su descontento y aceptar las inequidades y desigualdades frente al resto del país, hasta cuando los intereses de las élites nacionales y transnacionales logren los

medios para beneficiarse de la explotación de sus recursos, sin prestar atención a los del grupo Ngäbe.

Si en la actualidad existe un movimiento que se pronuncia como seguidor de la religión Mama Tadta, tal como se vio en la protesta en contra de la represa de Barro Blanco, y que, previamente a este, sus miembros se opusieron al extractivismo minero en Cerro Colorado, es necesaria la continuación de una investigación que muestre su vigencia, aceptándose conocerla en su totalidad, incluyendo sus matices políticos, tal como sucede en todo tipo de creencia, que marcará la concreción de una relación óptima entre el Estado panameño y el grupo Ngäbe, teniendo en consideración la diferencia en la conceptualización de progreso, en los planos material y espiritual de ambos grupos.

Referencias bibliográficas

- Banco Interamericano de Desarrollo. Mapa de información económica de la República de Panamá, en <https://minerpa.com.pa/pobreza-multidimensional-por-provincias/>, consultado el 8 de noviembre de 2025.
- Bourgois, P. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centroamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigadores (DEI).
- Caldentley A. y Caldentley Del Pozo, P. P (1993). “Sistema agroalimentario y enclaves bananeros en América Central”, en *Revista de Estudios Agro-Sociales Número 164*, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, abril-junio.
- Comisión Permanente del Primer Congreso Indigenista Panameño (1959). Memoria del Congreso Indigenista Panameño, 18 al 22 de abril de 1956.
- Gjording, C. N. (1991). *The Guaymí Indians and Mining Multinationals in Panama*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Decreto Ejecutivo 194, del 25 de agosto de 1999, Por el cual se adopta la Carta Orgánica Administrativa de la Comarca Ngobe-Buglé.
- Herrera, F. (2012). “La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado en Panamá”, en *QuAderns-e*, Institut Català d’Antropología, páginas 44-59. España.
- Ley 18 del 14 de febrero de 1952, Por la cual se desarrolla el Artículo 94 de la Constitución Nacional y se dictan otras medidas. (Reservas Indígenas)

Ley 27 del 30 de enero de 1958, Por la cual se crea el Instituto Nacional Indigenista y de Antropología Social y se dictan otras medidas.

Pizzurno, P. (2011). *Memorias e imaginarios de identidad y raza en Panamá, siglos XIX y XX*. Panamá: Editorial Mariano Arosemena (INAC).

Programa de las Naciones Unidas para el Progreso (2025). Pobreza desde la mirada indígena, <https://www.undp.org/es/panama/blog/pobreza-desde-la-mirada-indigena>, consultado

Roquebert León, J. L. (2019). “El extractivismo bananero y la transformación del grupo ngäbe (1946-2014)”, en *Societas*, enero-junio, 2019, páginas 51-76. Panamá.

Sinclair, F. G. (1988). *Proceso de cambio en la sociedad Ngobe (Guaymí) de Panamá*. Panamá: Universidad de Panamá.

Sinclair, F. G. (1987). *Movimiento profético e innovación política entre los Ngobe (Guaymí) de Panamá: 1962-1984*. Panamá: Universidad de Panamá.

Young, P. D. (1978). La trayectoria de una religión: el movimiento de mama chi entre los guaymíes y sus consecuencias sociales, en *La Antigua*, Año VII, No. 11, páginas 45-75, Nov. 1978.