UNIVERSITAT DE BARCELONA

Nigi ganane a Costa Rica.
Dinámicas de movilidad e inmovilidad entre los ngäbe de Panamá

Anna Peñuelas Peñarroya

Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència ***Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons***.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia ***Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative* Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the ***Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License***.

Programa de doctorado Sociedad y Cultura. Historia, Antropología, Arte y Patrimonio.

Departamento de Antropología Social, Facultad de Geografía e Historia,
Universidad de Barcelona.

Nigi ganane a Costa Rica.
Dinámicas de movilidad e inmovilidad entre los ngäbe de Panamá

Anna Peñuelas Peñarroya

Tesis Doctoral

Junio 2024

Directora y tutora: Mònica Martínez Mauri

Tabla de contenido

Agradecimientos **9**

RESUMEN **13**

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN **15**

1.1. Por qué los ngäbe 15

1.2. Preguntas de investigación 16

1.3. Enmarcando la (in)movilidad 19

1.3.1. Migración vs. movilidad 19

1.3.2. (In)movilidad como objeto de estudio 23

1.3.3. (In)movilidad y familia 27

- (In)movilidad y poliginia 29

1.3.4. (In)movilidad y género 31

1.3.5. (In)movilidad y comunicación 34

1.4. Metodología 35

1.4.1. Etnografía multisituada y virtual 35

- Ratón, Comarca Ngäbe-Buglé, Panamá 40
- Finca La China, Sabalito, Costa Rica 45
- Espacios online 48
- Volver al campo, acompañada 48

1.4.2. Fuentes de información y técnicas de investigación 50

1.4.3. Posicionalidades y cuestiones éticas 52

1.5. Estructura de la tesis 56

CAPÍTULO 2. UN ACERCAMIENTO A LOS NGÄBE **59**

2.1. Introducción 59

2.2. Contexto etnográfico: la comunidad de Ratón 61

2.3. Origen e historia del pueblo ngäbe 71

2.3.1. Opresión conjugada en las bananeras 73

2.3.2. El movimiento Mama Chi 76

2.3.3. La lucha del pueblo ngäbe en defensa de su territorio y recursos naturales 83

2.4. La Comarca Ngäbe-Buglé 90

2.5. Sistema político-administrativo 93

2.6. Economía e inserción al mercado 95
2.7. Patrón de asentamiento, composición de las unidades domésticas y patrones de residencia 100
2.8. Relaciones de parentesco 105
2.9. Vida conyugal y reproductiva 109
2.9.1. Poliginia 114
2.10. Condiciones de vida en la Comarca Ngäbe-Buglé 121
2.11. La pandemia de covid-19 entre los ngäbe: reacciones y percepciones 123
2.12. A modo de cierre 131
CAPÍTULO 3. *NIGI GANANE* A COSTA RICA 133
3.1. Introducción 133
3.2. Movilidad ngäbe 133
3.3. *Nigi ganane* a Costa Rica 144
3.3.1. Por qué Costa Rica 148
3.3.2. Desde dónde y hacia donde 152
3.3.3. Contexto etnográfico: Coto Brus y Finca la China 156
3.3.4. Marco legal de la movilidad 162
3.3.5. Marco legal laboral 165
3.4. Movilidad en pandemia 169
3.4.1. Proceso de entrada 173
3.4.2. Limitaciones y dificultades 174
3.4.3. Principales consecuencias de la pandemia 178
- Cambios en las condiciones de vida y acceso a servicios 179
- Cambios en los patrones de movilidad 182
- Continuidad de los cambios 187
3.5. Movilidad en tiempos de crisis 191
3.6. Vida cotidiana de los ngäbe en movilidad en Costa Rica 193
3.6.1. Condiciones de vida y trabajo 193
3.6.2. Dinámicas laborales y económicas 197
3.6.3. Relaciones entre los trabajadores ngäbe y sus empleadores 201
3.6.4. División sexual del trabajo en los cafetales 204
3.6.5. Trabajo infantil y situación de la infancia 207
3.6.6. Cambios en el estilo de vida de los ngäbe durante su estadía en Costa Rica 214

3.7. Conclusiones 221

CAPÍTULO 4. HABITAR EN (IN)MOVILIDAD 223

4.1. Introducción 223

4.2. Articulación entre movilidad e inmovilidad 223

4.2.1. Influencia de la edad y del género 227

4.2.2. La relevancia de la poliginia 230

4.3. Consecuencias del habitar en (in)movilidad 232

4.3.1. Unidades domésticas, familias y maternidades transterritoriales y deslocalizadas 232

4.3.2. Intensificación de relaciones y concientización sociopolítica 236

4.3.3. Impacto en los que permanecen 241

4.4. Conclusiones 244

CAPÍTULO 5. MUJERES EN (IN)MOVILIDAD 247

5.1. Introducción 247

5.2. Ser mujer en la sociedad ngäbe 250

5.3. Mujeres ngäbe en movilidad a Costa Rica 255

5.4. Impacto de la movilidad en los roles y relaciones de género de las mujeres ngäbe en movilidad 262

5.5. Impacto de la movilidad en los roles y relaciones de género en origen 270

5.6. Impacto de la permanencia en los roles y relaciones de género de las mujeres que permanecen en ausencia de sus pares varones 273

5.7. Conclusiones 280

CAPÍTULO 6. COMUNICACIÓN EN (IN)MOVILIDAD 283

6.1. Introducción 283

6.2. Uso y acceso de los celulares e Internet entre los ngäbe 284

6.3. Impacto de los celulares e Internet en la (in)movilidad de los ngäbe 294

6.3.1. Antes de salir: búsqueda de empleo y organización 294

6.3.2. En (in)movilidad: comunicación intermitente entre origen y destino 297

6.4. Conclusiones 303

CAPÍTULO 7. EN BÚSQUEDA DE LA PERMANENCIA 305

7.1. Introducción 305

7.2. Permanecer en la comunidad 306

7.2.1. Transferencias monetarias condicionadas 308

7.2.2. Educación 317
7.2.3. Infraestructuras de transporte 325
7.2.4. Producción y comercialización agrícola: el potencial del café 331
7.3. Conclusiones 348
CAPÍTULO 8. REFLEXIONES FINALES 349
8.1. Principales hallazgos 350
8.2. Retos y limitaciones 356
8.3. Futuras investigaciones 359
BIBLIOGRAFÍA 363
ANEXOS 385
Anexo 1. Autorización del Ministerio de Cultura de Panamá para la realización de la presente investigación de doctorado. 385
Anexo 2. Autorizaciones de las autoridades ngäbe para la realización de la presente investigación de doctorado: Alcalde de Nole Duima; Cacique Local de Nole Duima, y Presidente del Consejo de Nole Duima. 389

Lista de imágenes

Imagen 1. Vestida con nagua con Chio y su madre Celia (izquierda) y con Lisneth y Chely Pineda (derecha) 42

Imagen 2: Visitando una de las fincas de café de Emilio 54

Imagen 3. Casas de zinc con paneles solares en la comunidad de Ratón 64

Imagen 4. Basura quemada en el patio de una casa de Ratón 65

Imagen 5. Corral de los cerdos de una de las casas de Ratón 66

Imagen 6. Puesto de salud de Ratón 68

Imagen 7. Parte de las instalaciones del centro educativo de Ratón 68

Imagen 8. Teléfono público de la comunidad de Ratón 69

Imagen 9. Cancha donde los ngäbe de Ratón juegan fútbol y beisbol 70

Imagen 10. Templo Mama Tata en la entrada de la comunidad de Hacha 80

Imagen 11. Cartel informativo ubicado en una tienda de la comunidad de Ratón, convocando a una reunión en contra de la minería 89

Imagen 12. Pintada en la vía pública durante las protestas de rechazo contra el contrato minero en octubre/noviembre del año 2023 90

Imagen 13. Esquema de las autoridades de la Comarca Ngäbe-Buglé 94

Imagen 14. Honda de fabricación manual con la que algunos ngäbe de Ratón cazan aves pequeñas 98

Imagen 15. Casa tradicional ngäbe en la comunidad de Ratón 102

Imagen 16. Vista aérea de una unidad de residencia 103

Imagen 17. Balsa de agua de una familia de Ratón para la cría de peces 103

Imagen 18. Casos e incidencia del covid-19 en Panamá por provincias, mayo 20 de 2020 .. 125

Imagen 19. Ngäbe que regresan de Costa Rica en la terminal de transportes de San Félix . 139

Imagen 20. Zonas cafetaleras de Costa Rica 155

Imagen 21. Albergues de la Finca La China donde viven los ngäbe durante su estancia 161

Imagen 22. Hombres ngäbe cocinando en el Día de la Madre en las cocinas de los albergues de la Finca La China, situadas entre las habitaciones y los baños (al fondo) 161

Imagen 23. Salvoconducto indígena. 163

Imagen 24. Diferentes tipos de Carnet SITLAM 171

Imagen 25. Carné Sanitario Binacional 172

Imagen 26. Medida del café al fin de la jornada en la Finca La China 198

Imagen 27. Conversando con una mujer que no fue a cosechar 206

Imagen 28. Niños y niñas ngäbe en la Casa de la Alegría de la Finca La China de Sabalito, Costa Rica 211

Imagen 29. Partido de futbol en la Finca La China 218

Imagen 30. Corte de la carretera Interamericana en el cruce de San Félix durante las demandas de mejora de las infraestructuras viarias y educativas de los ngäbe del distrito de Nole Duima, el 4 de octubre de 2021 254

Imagen 31. Edilsa (izquierda) y Mirna (derecha), junto a su hija mayor Yulissa, secando el café que ellas mismas cosechan en su finca 274

Imagen 32. Mirna recibiendo insumos de un proyecto llevado a cabo por la Fundación Nuestra Señora del Camino 278

Imagen 33. Adolescente ngäbe usando y cargando el celular familiar con electricidad recogida por paneles solares 290

Imagen 34. Mujeres usando el celular con el wifi gratuito de la escuela de Ratón 294

Imagen 35. Ngäbe de Ratón haciendo fila para recibir la bolsa de alimentos 313

Imagen 36. Huelga de estudiantes y padres de familia en la comunidad de Ratón en abril de 2022 para reclamar una mejora de las instalaciones 320

Imagen 37. Partes del camino sin asfaltar de Hacha a Ratón.....326

Imagen 38. Vehículo 4x4 que realiza la ruta San Félix-Ratón con pasajeros y su carga.....327

Imagen 39. Emilio en uno de sus cafetales de Ratón 336

Imagen 40. Ngäbe de Ratón durante las capacitaciones del programa “Apoyo a la recuperación económica poscovid”.....337

Imagen 41. Productores de la comunidad de Ratón recibiendo una despulpadora de café manual como parte del proyecto PAICC.....338

Imagen 42. Cartel del programa PAICC en la entrada de la comunidad de Ratón y secaderos construidos con el financiamiento del programa.....339

Imagen 43. Chio y su sobrino despulpando café con una despulpadora manual.....340

Imagen 44. Mujer cosechando café con sus hijos 342

Lista de Tablas

Tabla 1. Parientes y no parientes **109**

Tabla 2. Estimaciones de la movilidad ngäbe, según diversas fuentes **148**

Tabla 3. Sistema educativo panameño **318**

Lista de Mapas

Mapa 1. División política del distrito de Nole Duima, de la Comarca Ngäbe-Buglé **62**

Mapa 2. Localización de Ratón en la Comarca Ngäbe-Buglé..... **62**

Mapa 3. Regiones y distritos de la Comarca Ngäbe-Buglé **91**

Mapa 4. Localización de la Finca La China en Sabalito, Costa Rica **159**

Mapa 5. Cobertura del servicio de Tigo 3G (arriba)/LTE (abajo) en Panamá..... **288**

Lista de acrónimos

ACUN	Asociación Cultural Ngäbe
CCSS	Caja Costarricense de Seguro Social
CIHAC	Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales de Panamá
DGME	Dirección General de Migración y Extranjería de Costa Rica
DIMEX	Documento de Identidad Migratoria para Extranjeros
FILAC	Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe
ICAFE	Instituto del Café de Costa Rica
IFARHU	Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos (Panamá)
IMAS	Instituto Mixto de Ayuda Social (Costa Rica)
INEC Costa Rica	Instituto Nacional de Estadística y Censo de Costa Rica
INEC Panamá	Instituto Nacional de Estadística y Censo de Panamá
MEDUCA	Ministerio de Educación de Panamá
MIDES	Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social de Panamá
MINSA Costa Rica	Ministerio de Salud de Costa Rica
MINSA Panamá	Ministerio de Salud de Panamá
MTSS	Ministerio de Trabajo y Seguridad Social de Costa Rica
OIM	Organización Internacional para las Migraciones
OMS	Organización Mundial de la Salud
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PANI	Patronato Nacional de la Infancia (Costa Rica)
SITLAM	Sistema de Trazabilidad de Migraciones Laborales
TIC	Tecnologías de la Información y Comunicación
UNFPA	Fondo de Población de Naciones Unidas
UNICEF	Fondo Internacional de Emergencia de las Naciones Unidas para la Infancia

Agradecimientos

Agradezco encarecidamente a todos mis interlocutores por su amabilidad, generosidad y voluntad de querer participar en esta investigación. En especial a la gente de Ratón, quienes no sólo accedieron a hablar conmigo y explicarme sus experiencias y conocimientos, sino que me acogieron en su comunidad como una más y me dieron una gran bienvenida cuando regresé con mi esposo e hijo al cabo de dos años. Gracias en particular a Chio Montezuma, quien me ayudó a instalarme y conocer la comunidad y sus habitantes, y cuyos contactos, experiencia como trabajador en movilidad y ganas y disponibilidad de colaborar, resultaron esenciales para entender las dinámicas de (in)movilidad. Igualmente, gracias a Titi Montezuma, quien siempre estuvo dispuesto a compartir sus experiencias en Costa Rica, así como su extenso conocimiento sobre el contexto sociocultural de la comunidad de Ratón; a Gerónimo Abrego, por sus estimulantes conversaciones, y a Bernabé Morales, por su amistad y por mantenerme al día a través de WhatsApp. Agradecer a Ramón Pineda y sus hijas Yaneth, Chely y Lisneth por acogerme tan gentilmente en su casa mientras realizaba el primer periodo de trabajo de campo, así como a Marín Montezuma y su familia, quienes lo hicieron a mi regreso al cabo de dos años. Gracias también a toda la familia de Valeriano Castillo y en particular sus hijos Ismael, Héctor y su hija Nori; a la de Lucinio Castillo, y en particular su hija Mercedes; así como a la de Mirna Aparicio y Edilsa Ábrego, y en especial la hija de la primera, Yulissa Morales, por las largas horas compartidas charlando y conviviendo juntos. Llegué a sentirme parte de todas ellas. Por último, no quiero dejar de reconocer a interlocutores clave como la enfermera Olga Ballesteros, los maestros Hilario Ábrego y Alfredo Carpintero y productores de café como Emilio Palacios o José Castillo. Son muchos y muchas, más de los que puedo mencionar en estas líneas.

En paralelo, quiero agradecer también a mis interlocutores ngäbe en Costa Rica, quienes estando fuera de sus casas me recibieron muy amablemente durante sus largas jornadas de trabajo, así como en sus horas de ocio y descanso. Sobre todo, gracias a todas las mujeres con quien compartí horas en los cafetales y en los albergues en ausencia de sus esposos, y quienes se abrieron a compartir sus experiencias y opiniones.

Esta tesis no hubiera sido posible sin la colaboración de otros investigadores, profesionales y amistades quienes aportaron su grano de arena. En primer lugar, agradecer a los miembros

del CIHAC, de Panamá, en especial a Marixa Lasso y Tomás Mendizábal, quienes facilitaron enormemente el proceso de obtención de permisos, así como el contacto con otros investigadores del ámbito. Gracias también a Jorge Sarsaneda, Blas Quintero y Eugenia Rodríguez, cuyos comentarios y sugerencias ayudaron a enmarcar y abordar la problemática de esta investigación. Además, agradezco a todas las personas que colaboraron en la entrada y desarrollo del trabajo de campo, particularmente a Ana de Obaldía, quien no solo me proporcionó los contactos clave, sino que estuvo pendiente de mi bienestar durante mi estancia, así como a la Fundación Nuestra Señora del Camino en general y a su directora Rosa Moreno e ingeniero José Ehram en especial, quienes me apoyaron logísticamente y me ayudaron con sus comentarios e información.

En Costa Rica tuve igualmente muchos aliados a quienes quiero expresar mi gratitud. En primer lugar, gracias al administrador de la Finca la China, Marco Cerda, los encargados, personal administrativo y otros trabajadores por haberme acogido y permitido realizar mi trabajo de campo dentro de sus instalaciones, y también por abrirse a mis preguntas y colaborar tan amablemente en mi investigación. Gracias a los trabajadores de los puestos fronterizos de Panamá y Costa Rica, en particular a Roberto Zelaya, quienes además de brindarme información respecto a mi investigación, siempre estuvieron dispuestos a ayudarme con mis propios trámites migratorios. Por supuesto, también agradecer al Doctor Pablo Ortiz y los miembros de la ONG Hands for Health, por su acogida, su disponibilidad incondicional a proporcionar información y colaborar con el desarrollo del trabajo de campo, así como a Emmanuel Gómez Rojas y a Eduardo Navarro Zonta, por compartir sus experiencias y conocimientos y por su amable interés en ayudarme en mi investigación. Por último, un reconocimiento especial también a Edgar Atencio, quien estuvo desde el principio asesorándome respecto a cuestiones del idioma ngäbere, tanto mediante clases online como a través de varias charlas y consultas sobre temas y vocabulario específicos. Gracias a todos ellos por inspirar la investigación que presento. Me siento en deuda con cada uno de ellos.

También quiero reconocer la importancia crucial del financiamiento recibido para realizar esta tesis a lo largo de los años, especialmente a la Ayuda para la contratación de Personal Investigador predoctoral en formación (FI), de la Generalitat de Catalunya, así como a la Ayuda para realizar estancias formativas al extranjero financiada por la Fundació Montcelimar, y a la Ayuda a la Investigación de la Fundación Banco Sabadell. Además, como

parte del grupo de investigación CINAF también recibí financiamiento en el marco del proyecto I+D *Creatividad indígena en las prácticas y conocimientos locales* (PID2021-127093NB-C21), para realizar mi segundo periodo de trabajo de campo. Por último, la concesión de la ayuda para facilitar la conciliación familiar en la realización de actividades de investigación fuera de la Universidad de Barcelona, contribuyó poder llevar a cabo el trabajo de campo acompañada de mi hijo y pareja.

Així mateix, vull agrair al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Barcelona, per la seva rebuda i tracte amable i per facilitar la meva investigació predoctoral. En aquest sentit, voldria destacar el Ferran Estrada, cap d'estudis durant la major part de la meva etapa com a doctoranda del departament, per guiar-me en les meves tasques com a docent, així com la Camila del Mármol, coordinadora del programa de doctorat durant els meus primers anys, per l'atenció i ajuda proporcionada. Gràcies també a la Diana Mata-Codesal, per animar-me i donar-me l'oportunitat de presentar una ponència al congrés de l'EASA, així com aconsellar-me en termes de futures publicacions.

Altrament vull donar les gràcies de tot cor als membres del meu grup de recerca, el CINAF, de la Universitat de Barcelona, i en especial a la seva investigadora principal, Gemma Orobitg, per les facilitats brindades i la seva proximitat, així com als investigadors d'altres universitats que també formen part dels projectes I+D en els quals he participat i participo: *Comunicación indígena y patrimonio cultural en América Latina: conservación, revitalización, creatividad* (PGC2018-095841-B-I00) i *Creatividad indígena en las prácticas y conocimientos locales* (PID2021-127093NB-C21). Formar part d'aquest grup d'investigadors i poder problematitzar i qüestionar aproximacions teòriques i intercanviar experiències etnogràfiques ha estat molt enriquidor per a aquesta tesis i per a la meva formació com antropòloga. Igualment important per a mi ha estat la seva amistat i familiaritat. En concret, agraeixo a la Marta Pons per compartir les seves experiències de maternitat durant el doctorat i animar-me a ser mare en aquesta etapa.

Però sobretot, sobretot, vull agrair a la Mònica Martínez Mauri, la meva directora, gràcies a qui he pogut realitzar la tesi i a més, gaudir-la. Ella ha estat la meva guia i exemple a seguir durant tota aquesta etapa, des d'un primer moment quan la tesi només era una idea i ja va mostrar-se totalment predisposada a ajudar-me a tirar-la endavant, fins al final amb les seves

múltiples lectures crítiques dels esborranys, plenes de suggeriments i aportacions. Sempre accessible i disposada a discutir, corregir i aconsellar-me, no només en aspectes de la investigació sinó també en la vida personal i acadèmica, ha estat un dels motors més importants per culminar el doctorat. Durant aquests quatre anys ha fet una feina increïble, molt més enllà de les seves tasques com a supervisora. Haver comptat amb la seva orientació, suport, caliu i empatia ha estat crucial.

Voldria acabar agraint també la meva família. Al meu pare, per apostar i confiar sempre en mi, animar-me a descobrir l'antropologia i l'estudi de pobles indígenes i fer-me costat en tot allò que em proposo. A la meva mare, la meva persona, per escoltar-me i estar sempre, sempre, al meu costat. La seva atenció, afecte i preocupació van ser essencials durant els períodes de treball de camp, així com les xerrades i companyia durant el període d'anàlisis de dades i escriptura. També vull agrair el seu esforç i generositat de llegir l'esborrany de la tesis, fer-ne una valoració externa i ajudar-me a fer-la més entenedora. A la meva germana i la seva parella, per acompanyar-me en aquesta etapa i compartir la seva experiència com a doctorands, però, sobretot, pels moments d'oci i esbarjo, necessaris per desconnectar i poder avançar.

Gràcies a la meva parella, l'Oriol, que ha viscut en primera persona els alts i baixos que comporta la realització d'una tesis i ha estat al meu costat recordant-me que era capaç d'aconseguir-ho. Des del principi ha entès lo important que era per mi aquest projecte, que entre altres coses passava per estar un període de temps llarg fora de casa i separats, i m'ha acompanyat i donat suport en tot moment. A més, la seva ajuda i predisposició a viatjar "al mig de la selva" van ser essencials per poder desenvolupar el segon període de treball de camp amb el nostre fill, ple de reptes i desafiaments com a antropòloga però també com a mare i parella. El seu optimisme, calma i paciència han estat vitals per realitzar i acabar aquest projecte.

Per últim, gràcies al Martí per haver-me acompanyat en aquest viatge des de tan petit, donant-me vida i motivació per seguir endavant.

RESUMEN

Esta tesis explora la movilidad de los ngäbe de Panamá entre sus comunidades de la Comarca Ngäbe-Buglé, un territorio indígena reconocido por la Ley 10, y las zonas cafetaleras de Costa Rica, donde se trasladan anualmente para trabajar en la cosecha del café. El objetivo general de esta investigación es analizar el papel y la importancia de estos desplazamientos en la vida de los ngäbe, considerando las causas y motivaciones, así como el impacto que tienen tanto de los que se mueven como de los que permanecen en la comunidad. Para ello, realicé un trabajo de campo etnográfico de 8 meses de duración, en Ratón, una comunidad de la Comarca donde gran parte de la población se desplaza al país vecino, así como en una finca cafetalera de Costa Rica. Esta etnografía multi-situada, basada en la observación participante, conversaciones informales y entrevistas en profundidad, fue apoyada por una etnografía virtual con el objetivo de observar los comportamientos y relaciones establecidos a través de las tecnologías de la comunicación, así como la influencia de ellas en su cotidianidad, relaciones y dinámicas de (in)movilidad.

Al analizar las diferentes articulaciones entre movilidad e inmovilidad que se dan dentro de las unidades domésticas de los ngäbe, esta tesis evidencia una forma de estar y relacionarse con el mundo en (in)movilidad que va más allá de la dicotomía stasis/kinesis y en la que tan importante es la movilidad de unos como la permanencia de otros. La investigación incorpora el análisis de género para entender cómo las relaciones entre hombres y mujeres influyen en la (in)movilidad y cómo a su vez la (in)movilidad influye en estas relaciones. También analiza cómo fenómenos globales, como la llegada de las nuevas tecnologías e Internet y la reciente pandemia de covid-19, han condicionado y cambiado las experiencias de (in)movilidad de los ngäbe. Por último, considera las motivaciones de las personas que permanecen de forma prolongada en la comunidad, poniendo de manifiesto su capacidad recursiva y evidenciando que la inmovilidad no es una situación predeterminada que ocurre por defecto, sino que puede ser preferible y hasta más valorada que la movilidad.

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

1.1. Por qué los ngäbe

Fue en los años 2017 y 2018, cuando vivía en el sur de Costa Rica tocando con la frontera panameña, que oí hablar por primera vez de los ngäbe. Aunque eran llamados de varias maneras —desde indios, hasta pueblos originarios, pasando por "ngobe-buglé"— los relatos sobre ellos eran siempre los mismos: se trataba de indígenas que trabajaban en la cosecha del café y de los que se destacaba, por un lado, el alcoholismo, machismo y peleas, y por el otro, el descuido y desatención de los menores en los cafetales. ¿Quiénes eran esos indígenas? ¿De dónde venían? ¿Por qué se hablaba así de ellos? Preguntando averigüé que se trataba de familias indígenas provenientes de Panamá que cada año llegaban durante el periodo de cosecha del café para trabajar en las fincas cafetaleras, y si bien algunos se habían quedado a vivir en el país, principalmente en localidades cercanas a los cafetales, la mayoría regresaba cada año a sus comunidades de origen, en la Comarca Ngäbe-Buglé de Panamá, una vez finalizado el trabajo.

En 2018, mi participación como voluntaria en el proyecto Casas de la Alegría, un programa destinado al cuidado de la población infantil ngäbe mientras sus familias trabajan en la cosecha del café, me permitió por un lado conocer más esta población y sus experiencias, y por el otro generó muchas más preguntas. ¿Qué razones les motivaban a desplazarse cada año? ¿Qué efectos tenía esta travesía anual en sus vidas y en las de sus familias? ¿Qué perspectivas de futuro tenían respecto a las nuevas generaciones?

Cuando regresé a Barcelona en 2019 y accedí a los estudios de doctorado de la Universidad de Barcelona, en el ámbito de Antropología Social del Programa de Sociedad y Cultura, me propuse documentar esta movilidad y estudiar sus causas y consecuencias, en ambas la sociedad de origen y de destino. Con esta ambición planeé realizar una investigación etnográfica multisituada, tanto en sus comunidades en la Comarca Ngäbe-Buglé de Panamá, como en los lugares donde se trasladan a trabajar en Costa Rica. Sin embargo, la llegada de la pandemia de covid-19 amenazó los planes iniciales, impidiendo el trabajo de campo presencial durante unos meses y creando a su vez nuevas preguntas: ¿Iba a ser posible la movilidad de estos grupos en pandemia? ¿Cómo cambiaría la crisis sanitaria los patrones de movilidad y la situación laboral y de vida de estas personas en Costa Rica?

Después de un primer año siguiendo la movilidad de forma virtual —a través de redes sociales, noticias de prensa, seminarios y conversatorios online, así como conversaciones informales y entrevistas con contactos establecidos previamente en Costa Rica—, finalmente pude realizar una estancia prolongada durante la cosecha de 2021-22, primero en Ratón, una comunidad de la Comarca Ngäbe-Buglé, y luego en Sabalito, un pueblo del sur de Costa Rica, durante los meses de cosecha. Durante mi investigación me di cuenta que, a pesar de que a menudo se hablaba de la migración de los ngäbe y de los buglé, eran principalmente los primeros los que se desplazaban a Costa Rica para trabajar en la cosecha del café, por lo que, si bien en un primer momento me había planteado estudiar la movilidad de ambos pueblos indígenas, decidí centrarme solamente en la de los ngäbe.

También advertí que para llegar a entender sus dinámicas de movilidad era necesario considerar también la no movilidad, ya que se desplazan un gran número de personas, pero también son muchas las que se quedan en el hogar posibilitando la movilidad de los primeros. Por esta razón, consideré necesario estar en la Comarca con los que permanecen en periodos de alta movilidad, de manera que después de mi estancia en la Comarca y en los cafetales costarricenses, regresé por un tiempo a Ratón cuando muchos ngäbe estaban trabajando en Costa Rica. Además, cuando dos años después pude volver a Ratón durante un mes, esta vez acompañada de mi pareja e hijo, también fui en el periodo de cosecha de café y por ende de alta movilidad.

En definitiva, después de convivir con los ngäbe en el marco del voluntariado durante un año en Costa Rica, seguir su movilidad el primer año de pandemia de forma virtual y vivir con ellos durante tres meses en la Comarca, tres meses en Costa Rica y un mes más en la Comarca, regresando a los dos años acompañada de mi familia, los objetivos iniciales de la investigación se han ido transformando y perfilando, pero documentar la movilidad de los ngäbe, considerando sus motivaciones y sus implicaciones, sigue siendo el trasfondo de este trabajo.

1.2. Preguntas de investigación

El objetivo principal de esta investigación es analizar la movilidad e inmovilidad del pueblo ngäbe en el contexto de sus desplazamientos temporales para trabajar en la cosecha del café en Costa Rica, con el fin de comprender cómo las distintas situaciones de movilidad e

inmovilidad —(in)movilidad— son entendidas y experimentadas por los propios ngäbe, así como los cambios y consecuencias que tienen en sus vidas.

La mayoría de los estudios relacionados con el pueblo ngäbe hace referencia al origen y familia de su lengua (Barrantes, 1993; Constenla, 1991; Murillo, 2008); a cuestiones históricas y socioculturales que refieren a las narrativas tradicionales, las costumbres, bailes, vestimenta y artesanía de este pueblo (Taber, 2006; Vargas, 2003; Young, 1970, 1971, 1993), así como a aspectos demográficos y geográficos, como el registro censal y la ocupación territorial de esta población (Herrera, 2012; Martínez Mauri, 2011) y la lucha por sus territorios y derechos (Sarsaneda, 2012; Zúñiga, 2014). Mientras que en los últimos años los desplazamientos temporales a Costa Rica de este pueblo han empezado a ganar interés y se han realizado algunos estudios considerando sus causas y caracterizando la vida y condiciones laborales en el país de acogida (Borge, 2021; Fernández Pacheco, 2012; Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014), siguen siendo un fenómeno poco estudiado que ha recibido escasa atención etnográfica. Más aún, en la literatura, los que no se desplazan y permanecen en las comunidades de origen han recibido mucha menos atención y no han sido considerados como objeto de estudio. La movilidad ha sido solamente analizada desde el punto de vista de los que se mueven. Esta investigación busca romper con este desequilibrio y analizar de manera holística tanto la movilidad como la inmovilidad de los ngäbe, así como la conexión y articulación entre ambas situaciones.

Mi propósito es estudiar el papel de la movilidad temporal a Costa Rica en la vida de los ngäbe, considerando el impacto que tiene en los que se mueven, pero también en los que se quedan en las comunidades de la Comarca y analizando las experiencias y narrativas de (in)movilidad desde ambos puntos de vista. ¿Cómo cambia la vida diaria de las personas que van a trabajar a Costa Rica? ¿Y la de las personas que quedan en la comunidad de origen? ¿Cuál es el papel de estos últimos en la movilidad de sus familiares? ¿Qué efectos tiene la movilidad y la inmovilidad de unos y otros en la economía, alimentación, responsabilidades familiares y del hogar, actividades de ocio, relaciones intrafamiliares y comunitarias? Estas preguntas constituyen la base para entender cómo situaciones de movilidad e inmovilidad se articulan dentro de las unidades domésticas ngäbe como parte de su forma de vida y de estar en el mundo.

Si bien esta movilidad temporal a Costa Rica no es reciente y a partir de la década de los 1990 se convirtió en algo habitual y común entre los ngäbe, en los últimos años, fenómenos globales como la llegada de las nuevas tecnologías e Internet y la reciente pandemia de covid-19, han condicionado y cambiado las experiencias de (in)movilidad. Por ello, mi propósito es investigar etnográficamente las maneras en que las tecnologías de la información y comunicación (TIC) están cambiando las subjetividades y prácticas de (in)movilidad de los ngäbe, así como el efecto de la pandemia en estos flujos de personas y todo el proceso de movilidad, con el objetivo de entender cómo la movilidad de los ngäbe se ve afectada por los cambios globales.

Por un lado, con la llegada y auge de las TIC existe cada vez más interacción virtual y es posible mantener o profundizar relaciones sociales entre personas y comunidades, así como desarrollar nuevas identidades en línea. Actualmente, para aproximarse a una realidad social es imperativo poner especial atención a las relaciones que se establecen a través de dispositivos digitales, es decir, a su comunicación tecnológicamente mediada. Por ello, y teniendo en cuenta el papel de las TIC en la movilidad humana y su influencia en el establecimiento de relaciones transnacionales (Codagnone y Kluzer 2011; Oroza y Puente, 2017; Ortiz-Cobo y Bianco, 2018; Peñaranda, 2010; Ros et al. 2007; Sandoval, 2011), mi propósito es analizar la comunicación de los ngäbe en (in)movilidad a través de estas tecnologías, particularmente el teléfono celular[1] e Internet. Me pregunto si, y en su caso, cómo, el acceso y uso del celular e Internet está condicionando la (in)movilidad transnacional de esta población indígena y reconfigurando sus experiencias. Concretamente mi objetivo es analizar cómo las comunicaciones mediadas por las TIC permiten desarrollar nuevas estrategias en términos laborales y organizativos y establecer nuevas relaciones en la sociedad de acogida al mismo tiempo que mantener contacto con los familiares que se quedan.

Por el otro lado, la irrupción del covid-19 a principios de 2020 impactó enormemente en la movilidad humana a todos los niveles y a nivel mundial. La crisis sanitaria, económica, social y política resultante condicionó todos los desplazamientos, y la travesía de los ngäbe no fue una excepción. A pesar de que la pandemia no frenó su circulación y los ngäbe siguieron

[1] Término utilizado en Latinoamérica para referirse al teléfono móvil.

desplazándose, su movilidad y estadía en Costa Rica se vio condicionada por los cambios en los requisitos y protocolos de entrada y las nuevas medidas sanitarias establecidas por el Estado costarricense. Por consiguiente, en esta tesis me propongo analizar qué efectos tuvo y puede tener a futuro la pandemia en estos desplazamientos, centrándome en los cambios de los patrones de movilidad e inmovilidad, en la travesía para cruzar la frontera y en las condiciones de vida y de trabajo en Costa Rica.

Por último, y teniendo en cuenta que el género moldea los significados socioculturales dados a la (in)movilidad a través de narrativas, discursos y representaciones, así como las formas y los tiempos en que la gente se mueve y permanece (Cresswell y Uteng, 2008) me propongo identificar cómo el género influye en la (in)movilidad y cómo la (in)movilidad influye en el género. Estudios previos ya reconocen esta relación de influencia mutua o recíproca entre el género y la movilidad (Jolly Reeves, 2005) y así lo constatan estudios etnográficos sobre la movilidad de mujeres indígenas en países de la región (Maier, 2006; Rodríguez, 2020, 2021, Sánchez y Barceló, 2007) y a nivel de Panamá (Rodríguez, 2020, 2021). Por consiguiente, mi objetivo es entender cómo el género influye en quien se mueve y quien se queda, a la vez que analizar el potencial de la (in)movilidad como factor de cambio en los roles y relaciones de género, es decir, si la movilidad de las mujeres ngäbe a Costa Rica a trabajar en las fincas cafetaleras, o su inmovilidad durante la movilidad de los hombres del hogar, tiene algún impacto en las situaciones y posiciones de género de las mujeres ngäbe, específicamente en la toma de decisiones y la autonomía de las mujeres y en sus roles productivos y reproductivos.

1.3. Enmarcando la (in)movilidad

A continuación, enmarco teórica y conceptualmente la (in)movilidad, así como definiendo y aclarando algunos conceptos que guiarán la investigación y servirán para comprender no solamente el problema de investigación sino también mi acercamiento al estudio de la (in)movilidad humana en general y ngäbe en particular.

1.3.1. Migración vs. movilidad

La movilidad es una característica intrínseca del ser humano y ha formado parte de las sociedades humanas desde sus orígenes hasta la actualidad. A pesar de que la revolución neolítica transformó radicalmente la forma de vida del ser humano, pasando de un estilo

nómada a uno sedentario, con la agricultura y ganadería como base de la economía productiva, el movimiento ha sido y sigue siendo una práctica fundamental para la humanidad. Sin embargo, como nos recuerdan Salazar y Smart (2011), no todos los movimientos son igualmente significativos ni tienen el mismo impacto en nuestras vidas. Es más, si nos fijamos en el interés académico prestado a los distintos tipos de movilidad humana a lo largo del tiempo —de migraciones internas en la primera mitad del siglo XX a migraciones internacionales a partir de la década de los 1970— y en la terminología utilizada en la producción académica para analizarlos, podemos observar que solo ciertos movimientos humanos y no otros se han considerado relevantes y han sido construidos como objeto de estudio.

En general, sobre todo se toman en consideración los movimientos que cruzan ciertos tipos de bordes, a los que Mata-Codesal (2016) llama "fronteras significativas". Estas fronteras adquieren significado en base a las lógicas de poder del Estado-nación, que bajo el ideal de sedentarismo y con la idea de "ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre" (Deleuze y Guattari, 2002, p.28), buscan acabar con el nomadismo y controlar la movilidad. En consecuencia, los límites político-administrativos que delimitan el territorio se erigen como fronteras significativas y solo los movimientos que las cruzan se hacen relevantes.

Esta identificación excluyente y naturalizada del papel del Estado en la creación de fronteras significativas deja entrever el nacionalismo metodológico presente en muchos de los estudios sobre migraciones en las ciencias sociales (Wimmer y Glick Schiller, 2003), que ha resultado, entre otras cosas, en considerar de forma implícita los Estados-nación como unidades de estudio, y el protagonismo de las migraciones internacionales. En efecto, este reduccionismo metodológico se ha traducido en el desinterés académico de un amplio rango de movilidades, centrándose especialmente en los movimientos que cruzan fronteras y considerando móviles solo los que se trasladan y asientan en otros Estados.

Pero la movilidad humana no acaba con las migraciones internas e internacionales, sino que además de los movimientos que implican un cruce de fronteras estatales y nacionales y que conllevan mudanzas y cambios de residencia, también existen otros tipos de movilidad que no supone un cambio de domicilio. En los últimos años se observa un replanteamiento que

aboga por eliminar los Estados-nación como unidades de análisis por defecto, dejando de considerar los límites político-administrativos como delimitadores primordiales o únicos para categorizar la movilidad humana (Wimmer y Glick Schiller, 2003). Este desmantelamiento progresivo del nacionalismo metodológico ha permitido incorporar un mayor número y tipo de fronteras significativas, y por ende más movimientos han pasado a ser socialmente significativos. En esta línea, actualmente se han expandido los tipos de movilidad humana susceptibles a ser analizados —sean estas migraciones o no, crucen o no fronteras administrativas, impliquen o no cambio de residencia— bajo la etiqueta más amplia de movilidades y en ciertos entornos se prefiere hablar de estudios de la movilidad humana en lugar de estudios sobre migraciones.

Esta aproximación, cuyos promotores denominan "nuevo paradigma de las movilidades" (Hannam, Sheller y Urry, 2006; Sheller y Urry, 2006) considera que el mundo actual es hipermóvil, con ideas, personas, objetos y culturas en constante movimiento e incorpora distintos tipos de movilidades, físicas e imaginativas, a ser analizadas, rompiendo con dicotomías ampliamente establecidas como migración/movilidad y turismo/migración. Para estos autores, la movilidad, incluida la que implica migración pero no exclusivamente, es un proceso social clave y el hecho central y característico del mundo actual.

Por todo esto, es muy importante tener en cuenta la terminología utilizada al hablar de movilidad humana, por cuanto los términos y conceptos tienen connotaciones asociadas y cargas ideológicas que, si bien pueden pasar desapercibidas, también han contribuido y contribuyen a la invisibilización de ciertos tipos de movilidades. Como advierte Salazar (2019), a pesar de que los conceptos de migración y movilidad se entrecruzan y muchas veces son usados de forma indistinta y equivalente, no son sinónimos. Mata-Codesal (2014, 2016) argumenta que un análisis terminológico de las palabras de las cuales derivan ambos conceptos, muestra cómo tienen connotaciones diferentes e importantes a ser consideradas. Mientras que la raíz de *migrare*, en latin, *mei-*, implica movimiento y también mutación (el verbo mutar también tiene esta raíz), la raíz de *mobilis*, *meure-*, carece de la de idea de cambio y se refiere solamente al movimiento. Por consiguiente, la migración aparece normalmente vinculada a procesos de migración internacional, ya que, siempre dentro de la lógica del Estado-nación y del nacionalismo metodológico presente en la producción académica se considera que el cruce de las fronteras nacionales tiene un mayor impacto en la vida de las

personas. En cambio, el concepto de movilidad tiene un sentido más amplio y más allá de las migraciones permite englobar toda la diversidad de movimientos poblacionales en el espacio y el tiempo, así como capturar la idea de que el mundo está en flujo, y no sólo las personas, sino también las culturas, objetos, capital, negocios, servicios, enfermedades, medios, imágenes, información e ideas circulando a través del planeta (Salazar, 2016; 2019).

En la misma línea, y para evitar las connotaciones politizadas y cargadas de juicios de los términos "migración" y "migrantes", Cohen y Sirkeci (Cohen y Sirkeci, 2011; Sirkeci y Cohen, 2016) abogan por reemplazarlos por los términos "movilidad" y "personas móviles" (*movers*), ya que por un lado permiten definir el movimiento enfatizando en su naturaleza cambiante y fluidez, y por el otro, permiten ir más allá de las definiciones limitadas de migración/migrante y considerar todos los movimientos, regulares e irregulares, independientemente del tiempo y del destino:

> Framing migration as mobility helps to define the process of movement and emphasizes its fluid progression even as it organizes a framework for understanding. Mobility breaks the conventional and static definition of migration offered by groups like the UN: "movement from point A to point B for at least 12 months" and more clearly defines it in relation to the experiences of movers and non-movers as well as our experiences as researchers. (Cohen y Sirkeci, 2011, pp. 32-33)

Para estos autores, los *movers*, personas móviles, son todas aquellas personas que se mueven entre espacios por periodos cortos o largos, por un sin fin de razones, a través de numerosos canales y mecanismos, y que pueden entrar en varias categorías administrativas en los diferentes registros (Sirkeci y Cohen, 2016).

Por otro lado, algunos autores que estudian movimientos de pueblos indígenas en particular, también rechazan el término de migración, proponiendo otros como el de "viaje" o "movilidad", que se adaptan mejor a las formas de movimiento de las sociedades en cuestión. Por ejemplo, Bello (2000) habla de la movilidad espacial del pueblo mapuche para referirse al "viaje" desde la Araucanía hacia las Pampas Argentinas o "puelmapu": "referimos hablar del concepto viaje porque se diferencia del uso sociológico y demográfico de migración y se aparta de la simple idea de tránsito o traslado, en tanto categoría de análisis histórico y antropológico de las relaciones sociales y culturales" (Bello, 2000, párr. 5). Por su parte Imilan (2007), en su estudio sobre la movilidad de los atacameños, propone pasar a una figura de

movilidad y abandonar la definición tradicional de migración unidireccional como se entiende en términos clásicos de la dinámica migratoria:

> En efecto, lo que observamos en este caso se ajusta más a ser denominada como una práctica de movilidad que de migración. Frente a este caso resulta inadecuado insistir en el carácter unidireccional de la migración en el orden campo-pueblo-ciudad, tal como se comprendieron en un primer momento los procesos de migración. (Imilan, 2007, p. 113)

En definitiva, teniendo en cuenta que el uso de diferentes términos puede sesgar la forma en que recopilamos información y analizamos los datos, moldeando fácilmente nuestras investigaciones sobre la movilidad humana, es necesario reflexionar sobre el significado de los términos que usamos, ya que estos tienen adscripciones que guían nuestras observaciones e interpretaciones. Por todo ello, y en vista al análisis anterior, considero que los términos "movilidad" y "en movilidad" son los más adecuados para capturar mejor y entender qué significan los movimientos poblacionales contemporáneos, entre ellos el de los indígenas ngäbe. En efecto, lo que observo en el caso de los ngäbe se ajusta más a ser denominado como una práctica de movilidad que de migración, por cuanto evita el carácter unidireccional y permanente asociado a migración y permite captar la circulación y movimiento pendular de "ir y venir" característico de esta población.

1.3.2. (In)movilidad como objeto de estudio

La incesante movilidad característica de estos tiempos es solo una cara de la moneda y en ocasiones no permite ver el escenario completo, por cuanto para entender la movilidad necesitamos entender también la inmovilidad (Cohen y Sirkeci, 2011; Salazar, 2019). Como nos recuerdan los mismos ideólogos del Nuevo Paradigma de la Movilidad, quienes presentan el mundo actual como fluido, hiper-móvil y con ideas, personas y objetos en constante movimiento, "There is no linear increase in fluidity without extensive systems of immobility" (Hannam, Sheller y Urry, 2006, p. 3). En efecto, en la llamada era de la migración, sólo un 3.6% de la población mundial vive en un lugar distinto del que nació[2]. Sin embargo, y mientras que en base al nuevo enfoque de la movilidad se ha empezado a incorporar la estasis y la

[2] Mientras que sí se observa un importante crecimiento de los migrantes internacionales en las últimas cinco décadas —las cifras en 2020 doblan las de 1990 y triplican las de 1970—, según las estimaciones de la OIM, en 2020 sólo un 3.6% de la población mundial vivía en un país distinto a su país de nacimiento. (https://www.iom.int/es/sobre-la-migracion. Última consulta 3/5/2024).

inmovilidad en los estudios sobre movilidades (Bissell y Fuller, 2011; Cresswell, 2012; Hannam, Sheller y Urry, 2006), sigue habiendo una tendencia a dejar fuera aspectos relacionados con la ausencia de movilidad y las experiencias de inmovilidad.

Bajo la lógica sedentaria del Estado-nación y del sesgo sedentario presente en nuestras construcciones históricas occidentales y subyacente a mucha de la producción académica sobre migraciones y movilidad humana (Malkki, 1992), se ha planteado la existencia humana en términos de fijeza (Rapport y Overing, 2000). La movilidad se construye como una amenaza para el orden y seguridad nacional, mientras que la inmovilidad se considera normal y necesaria para la seguridad política y personal (Glick Schiller y Salazar, 2013). En consecuencia, los que no se mueven no han sido tradicionalmente considerados como objetos de estudio ya que es la movilidad la que ha sido socialmente establecida como la excepción, la anomalía potencialmente desestabilizante de las sociedades y que por lo tanto necesita ser analizada y explicada (Mata-Codesal, 2016). Además, los estudios que sí analizan las personas que se quedan tienden a centrarse solamente en el impacto de la movilidad transnacional en las regiones de origen, sin considerar cómo las personas experimentan y dan sentido a su inmovilidad (Jónsson, 2011). Por ejemplo, son habituales las investigaciones acerca de las consecuencias económicas, los logros y continuidad educativa, los efectos psicológicos o el tema de los cuidados sobre todo en mujeres, personas ancianas, jóvenes y niños y niñas familiares de las personas en movilidad (ver por ejemplo Cortés, 2007; de la Garza, 2010, Rossi, 2009; King y Vullnerati, 2006). Sin embargo, las personas que permanecen aparecen en estos trabajos de forma secundaria, a través de los efectos que la movilidad de sus familias tiene en ellas, y raramente son considerados como actores clave en los proyectos migratorios de sus familiares, lo que les otorga las características de pasivos y de víctimas (Mata-Codesal, 2014). Así lo manifiestan Cohen y Sirkeci (2011):

> Oftentimes it is easy to ignore stay-at-homes and non-movers in the discussion of migration, and often even in discussions of the role household's play, non-movers are seen as fairly passive decision makers. The real decision makers, or at least those actively involved in decision making, are the migrants. (Cohen y Sirkeci, 2011, p. 47)

De hecho, la terminología empleada también deja entrever las ideas subyacentes asociadas a esta población. Generalmente se utiliza la expresión inglesa "left behind" (en español "los dejados atrás") para referirse a las personas relacionadas con los migrantes —ya sea por lazos

familiares, sociales o geográficos— pero que no migran, lo cual es ampliamente despectivo al proyectar una imagen de pasividad, subordinación, inhabilidad para moverse y con poca capacidad de influencia en las decisiones de sus parientes (Jónsson, 2011; Mata-Codesal, 2014). No obstante, los que permanecen son centrales en el proceso y resultado de la movilidad, a la vez que son directa e indirectamente afectados por esta. Como apuntan Cohen y Sirkeci (2011):

> Nonmigrants are critically important as foci for action and interest to migrants and to the states and nations migrants leave. Nonmigrants are anchors for migrants, they are a pool of potential movers for the future and they are the members of households who depend upon the remittances of their migrant members to survive. They are more as well, for while they may be nonmigrants and immobile, they are not free of the social burdens and cultural pressures that can be linked to migration. They are central in the discussions of identity and in debates concerning native, local, rural or indigenous society in the modern world. They are also a focus of the debates surrounding integration and citizenship and are often at the center of disputes between movers and their states. (pp. 87-88)

En definitiva, la movilidad queda descontextualizada si no se toman en cuenta los procesos de permanencia asociados. Por ello, para comprender la movilidad de forma holística, es fundamental estudiarla en paralelo a la inmovilidad, analizando el papel de la gente que permanece e incorporando marcos conceptuales que conciban ambos procesos como indisolublemente trabados y recíprocamente constituyentes, y no como categorías binarias opuestas (Glick-Schiller y Salazar, 2013; Mata-Codesal, 2016).

Disputar la naturalización de la permanencia y su contraposición a la movilidad, y reconocer la dinámica y relaciones entre situaciones de movilidad e inmovilidad y entre personas que se mueven y que permanecen (Glick Schiller y Salazar, 2013; Jónsson, 2011; Mata-Codesal, 2015, 2016; Sheller, 2018), abre la posibilidad de identificar y analizar formas de vida más móviles y dinámicas, así como formas de entender y percibir el espacio que van más allá del binarismo opuesto estasis/kinesis. Como sugiere Ingold (2011) el habitar no es estático y la existencia humana no está fundamentalmente "restringida" a un lugar (place-bound), sino que se desarrolla a lo largo del camino (2011, p.33). Subordinándolo al origen y/o al destino, el movimiento no tiene valor en sí mismo, constituyéndose como un simple paso entre dos puntos (Dumans, 2012). De este modo, lejos de considerar la movilidad solamente como un

trazo de recorrido puntual, se debería incorporar el estudio del movimiento continuo, las pausas, las transiciones, los periodos de inmovilidad y las estancias temporales entre diferentes lugares. Para los ngäbe, al igual que los dos puntos, lo que hay "entre" ellos (el camino, el moverse y el parar) también es "habitable". Por todo ello, considero necesario estudiar la movilidad junto a la inmovilidad como forma de "habitar" (*dwell*) (Ingold, 2000) y de relacionarse con el mundo, o en otras palabras, como forma de "hacer mundo" (*worlding*) (Descola, 2014).

Respecto a la terminología empleada y sus connotaciones asociadas, teniendo en cuenta que el concepto de movilidad es el que mejor captura el rango de movimientos poblacionales en el espacio y tiempo, considero el término de inmovilidad como el más operativo para denominar la ausencia de movimiento. De todos modos, con el fin de esquivar el trasfondo de pasividad asociado a priori a la inmovilidad y lo inmóvil (Franquesa, 2011), y siguiendo a Mata-Codesal (2014), en esta disertación se utiliza el término de inmovilidad asociado al de permanencia, con tal de que las connotaciones positivas del segundo neutralicen las posibles connotaciones negativas del primero, y son tratados como sinónimos. Ambas son consideradas etiquetas válidas que derivan de marcos diferentes, espacial y temporal respectivamente. La predilección por el término de inmovilidad responde a intereses más de estilo, pues permite el juego tipográfico y terminológico del concepto de (in)movilidad, con el uso de paréntesis, que permite pensar de manera conjunta y simultánea la movilidad e inmovilidad, superando concepciones dicotómicas entre ambas situaciones. En palabras de Sheller (2018):

> The use of (im)mobilities is meant to signal that mobility and immobility are always connected, relational, and co-dependent, such that we should always think of them together, not as binary opposites but as dynamic constellations of multiple scales, simultaneous practices, and relational meanings. (p. 1)

Por último, también por cuestiones de estilo y teniendo en cuenta la inmutabilidad vinculada a los adjetivos móvil e inmóvil, se utilizan las expresiones de "persona en movilidad" y "persona que permanece" o "persona que se queda" —en lugar de persona móvil o inmóvil—, con el objetivo de expresar la volatilidad de estas circunstancias, que pueden ir cambiando a lo largo del tiempo.

1.3.3. (In)movilidad y familia

La unidad doméstica y la familia son las unidades de estudio más adecuadas para analizar la articulación entre la movilidad y la inmovilidad de los ngäbe. En primer lugar, parto del hecho que la movilidad tiene un gran impacto en los miembros de la unidad doméstica y otros familiares que quedan en origen, quienes sin moverse de su espacio territorial experimentan cambios que trastocan su cotidianidad y sus posiciones dentro de la familia y de la comunidad (Cohen y Sirkeci, 2011; Klein y Vásquez Flores, 2013). En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, las personas en movilidad no actúan solas, sino que la decisión de moverse se toma en relación a las necesidades personales, pero también teniendo en cuenta los otros miembros de la unidad doméstica, parientes y vecinos de la comunidad de origen. En otras palabras, la movilidad está influenciada por las características (edad, estatus marital, género, educación, entre muchas otras), deseos y necesidades del individuo, pero también en referencia a las de los miembros de su unidad doméstica y familia cercana (Cohen y Sirkeci, 2011). Por último, es importante considerar la unidad doméstica y la familia porque, igual que otros autores han evidenciado en otros contextos (Ayala-Carrillo, 2014; Fauné, 1995; Mata-Codesal, 2016), la articulación entre situaciones de movilidad e inmovilidad entre los ngäbe forma parte de estrategias familiares en las que cada uno de los integrantes de la unidad doméstica tiene una participación diferente en las dinámicas de (in)movilidad. Además, en el caso concreto de los ngäbe no se trata de una movilidad individual, sino que es muy habitual que varios miembros de la unidad doméstica viajen juntos, al lado de otros familiares y vecinos de la comunidad de origen.

El enfoque basado en la unidad doméstica y la familia contrasta con el enfoque del individuo por un lado y el de los factores de nivel nacional por el otro, aproximaciones a nivel “micro” y “macro” respectivamente. El primero pone el énfasis en la decisión individual del sujeto migrante, así como en el peso de lo económico, mientras que el segundo da primacía a las relaciones entre países, explicando la migración como fruto de desigualdades socio-espaciales de corte colectivo e incluso global que se reproducen sistemáticamente (Martínez-Veiga, 2000). Evidentemente la decisión recae en manos del individuo y también influyen fuerzas externas como patrones y procesos económicos y sociales globales, pero al mismo tiempo la relación con otros actores tiene un papel importante. Aunque estas aproximaciones tienen fortalezas importantes, considero que para entender la (in)movilidad de los ngäbe es

fundamental pensar las unidades domésticas y las familias como el centro de la toma de decisiones y de la (in)movilidad. Ahora bien, es importante tomar una concepción de unidad doméstica y de familia que tenga en cuenta las relaciones de poder que permean las decisiones, intereses y estrategias familiares, es decir, analizar las acciones familiares o individuales tomadas en el seno de la unidad doméstica y de la familia como resultado de negociaciones conflictivas entre sus miembros, vinculados por relaciones asimétricas de poder relacionadas con el género, la edad y el lugar en la estructura de parentesco (Mata-Codesal, 2016; Oliveira y Ariza, 1999).

Por todo ello, es importante especificar qué se entiende por familia y por unidad doméstica, ya que si bien en muchos contextos se utilizan como términos equivalentes, tienen diferentes conjuntos de significados. A pesar de que no existe una definición universal de familia y unidad domésticas que sea aplicable a todas las culturas y por lo tanto a cualquier investigación, la distinción más ampliamente aceptada es la que asocia el parentesco a la familia y la proximidad a la unidad doméstica: “families, as kinship units, must be defined strictly in terms of kinship relationships and not in terms of co-residence" (Bender, 1967, p. 493). Sin embargo, al tomar la proximidad residencial como único referente para definir las unidades domésticas, surgen disyuntivas sobre si incorporar sirvientes, aprendices, huéspedes o inquilinos como miembros de la unidad doméstica; si definir como una sola unidad doméstica las chozas o casas que comparten un patio común; o bien, como es el caso que nos ocupa, sobre cómo tratar las agrupaciones residenciales que se mueven a través del ciclo estacional (Yanagisako, 1979). En consecuencia, normalmente el término de unidad doméstica no solo se refiere a un conjunto de individuos que comparte un espacio vital, sino que también comparten un conjunto de actividades relacionadas con la producción y el consumo de alimentos o con la reproducción sexual y crianza de los hijos. Torrado (1982) define la unidad doméstica como “grupo de personas que interactúan en forma cotidiana, regular y permanentemente, a fin de asegurar mancomunadamente el logro de los siguientes objetivos: su reproducción biológica, la preservación de su vida; el cumplimiento de todas aquellas prácticas económicas y no económicas, indispensables para la optimización de sus condiciones materiales y no materiales de existencia” (p. 8) y en la misma línea San Román et al. (2003) la describen como: “grupo de personas que conviven en una residencia común,

formando una unidad de cooperación económica y en cuyo seno se educa y cría a los hijos que nacen de sus miembros. Puede ser o no una asociación de parientes" (p. 62).

En definitiva, una familia y una unidad doméstica pueden ser la misma unidad, pero no tienen por qué serlo: una unidad doméstica puede incluir personas que no están relacionadas con vínculos de parentesco, al igual que una familia puede no estar restringida a una unidad doméstica ya que los lazos familiares extensos trascienden esta unidad. En este estudio, para delimitar qué personas forman parte de la unidad doméstica, considero si las personas duermen o comen juntas, o si aportan alguna contribución económica a la unidad, aunque no duerman ni coman en el mismo espacio. De esta manera, planteo que la unidad doméstica trasciende el espacio para incluir individuos que, como es el caso de los ngäbe en (in)movilidad, se encuentran en una variedad de lugares distintos. La familia puede constituir diferentes unidades domésticas y vivir en lugares separados, pero, como argumento más adelante, también la unidad doméstica existe a través del espacio e incluye miembros en diferentes marcos y circunstancias.

- **(In)movilidad y poliginia**

Un factor importante a tener en cuenta relacionado con la familia, las unidades domésticas y la movilidad es la existencia de relaciones polígamas[3]. En el caso de los ngäbe, sigue siendo común la práctica de la poliginia, concretamente relaciones múltiples persistentes entre un hombre y más de una mujer, que a pesar de que no siempre implican la unión o matrimonio formal, por lo general son del conocimiento de todas las mujeres emparejadas con el mismo hombre.

La poliginia, al contrario que la poliandria, es común entre algunos pueblos indígenas. Sus causas, razones y condiciones son variadas; no obstante, aparece con más frecuencia en contextos donde las restricciones matrimoniales son menores y sobre todo en sociedades

[3] La poligamia (o poliginia/poliandria cuando se especifica el género de los cónyuges, femenino y masculino respectivamente) estrictamente implica matrimonios concurrentes con más de un cónyuge. No obstante, varios autores también consideran las relaciones polígamas aquellas donde existan relaciones persistentes múltiples aun cuando no involucran matrimonios formales pero resultan en situaciones similares al matrimonio o hasta cuando no todos los implicados saben de la existencia de las otras parejas: "The key to identifying polygyny, then, is neither the legal status of multiple unions nor the acceptance of a second wife by the first, but only the persistence of multiple long-term unions" (Lang y Smart, 2002, pp. 559-560).

donde predomina la agricultura de subsistencia. En estas situaciones la poliginia tiene varias funciones. En primer lugar, la presencia de múltiples mujeres en la unidad doméstica amplía la capacidad de ésta para obtener recursos y expandir las actividades económicas. Además, teniendo en cuenta que los hijos e hijas se incorporan como fuerza laboral en las actividades domésticas y productivas, la poliginia permite ampliar la descendencia más allá de la capacidad reproductiva de una sola esposa, aumentando la posibilidad de mejorar las condiciones materiales y económicas de la unidad doméstica. En definitiva, las mujeres adicionales pueden aportar a la contribución neta de los recursos familiares, ya sea a través de la producción o reproducción (González-Ortega, 2015; San Román et al., 2003). Por otra parte, en contextos donde la base funcional del matrimonio es la alianza entre grupos, la poliginia se usa para crear alianzas adicionales. En estos casos, una unidad doméstica con mayor número de niños y niñas también se asocia a más recursos de apoyo recíproco social y familiar (González-Ortega, 2015; Lang y Smart, 2002). La poliginia también es común donde hay una gran desigualdad de recursos económicos entre hombres y donde las mujeres pueden tener más recursos como segundas esposas de un hombre rico que como primeras y únicas de uno pobre (Kanazawa y Still, 1999). Especialmente cuando pueden controlar su selección para asegurar la compatibilidad, las mujeres se benefician de este tipo de relaciones porque pueden compartir la crianza de los hijos y otras tareas domésticas del hogar (González-Ortega, 2015; Lang y Smart, 2002). Por ello, y aunque la mayoría de veces la explicación de la poliginia se da desde el punto de vista del hombre y es más probable que se dé cuando ellos se benefician y pueden permitírselo, es importante entender la poliginia también desde la perspectiva de las mujeres, ya que como argumentó Kandiyoti (1988), para comprender los patrones de relaciones de parejas y matrimonio es necesario considerar cómo las mujeres tratan de maximizar su seguridad y optimizar sus opciones de vida dentro de las limitaciones y oportunidades de un determinado medio social.

Otro factor decisivo asociado a la aparición y mantenimiento de la poliginia es el de los movimientos de la población. En primer lugar, la movilidad únicamente masculina a las zonas urbanas resulta en que las zonas rurales queden superpobladas de mujeres, facilitando las relaciones poligínicas entre los hombres que quedan en origen. Pero, además, la separación de los hombres de su unidad doméstica debido a la movilidad temporal o permanente crea la oportunidad y motivación para la poliginia. Son muchos los contextos en los que surgen este

tipo de relaciones múltiples en las que los hombres mantienen una unidad doméstica en destino y otra en origen. Este fenómeno ocurre por ejemplo con hombres casados de Hong Kong que trabajan en la provincia de Guangdong en China, donde mantienen relaciones con otras mujeres mientras siguen retornando regularmente con sus familias establecidas en el origen (Lang y Smart, 2002), en Senegal, donde migrantes rural-urbanos tienen una mujer en origen que maneja al espacio rural y a la que bromeando se refieren como "femme de cour" (mujer de granja), en paralelo a una "femme de coeur" (mujer de corazón) que tienen en la ciudad (Zeitzen, 2008, p. 153) y también es muy común entre los migrantes del mediterráneo europeo (San Román et al., 2003). Además, la movilidad puede crear incentivos adicionales para las relaciones múltiples, como la posibilidad de esquivar ciertas restricciones migratorias. En particular, Charsley y Liversage (2012) evidencian casos de turcos y pakistaníes que al migrar a Europa se casan con mujeres europeas —consiguiendo así establecerse legalmente en Europa— y después se divorcian para traer sus familias originarias desde el origen, en una forma de fraude migratorio. Los autores argumentan que en muchos casos se da una poliginia "técnica", es decir, que se trata de relaciones polígamas "de jure" pero monógamas "de facto", resultado de matrimonios transnacionales en sistemas legales de dos estados nacionales.

Todos estos ejemplos muestran como las lógicas de la movilidad y el transnacionalismo pueden crear tanto oportunidades como motivaciones para la poliginia, evidenciando que no es simplemente una forma de relación antigua y "pasada de moda", demonizada desde el etnocentrismo occidental, sino que abarca una gran variedad de prácticas diferentes que en algunos casos surgen por y debido al contexto de movilidad. Por todo ello, teniendo en cuenta que entre los ngäbe son habituales las relaciones poligínicas, considero necesario tener en cuenta el papel de la poliginia en el análisis de sus estrategias y formas de habitar en (in)movilidad.

1.3.4. (In)movilidad y género

(In)movilidad y género están estrechamente relacionados. Para empezar, las identidades y las relaciones de género influyen en toda la experiencia de movilidad: en la decisión del movimiento, en la elección del destino, en el tipo y condiciones de la movilidad, en las causas y propósitos, en las condiciones de vida y oportunidades de inserción laboral en el país de

acogida, en las dinámicas de uso y envío de remesas, en el impacto y consecuencias, en la adaptación en el país de destino, en el contacto con el país de origen, en la posibilidad de retorno exitoso y hasta en la experiencia personal y subjetiva de las personas involucradas (Jolly y Reeves, 2005; Paiewonsky, 2007; Pérez Orozco et al., 2008; Rodríguez, 2021). En definitiva: "desde la decisión migratoria hasta el retorno, desde el envío de remesas hasta las prácticas asociativas, no hay aspecto de la experiencia migratoria que no esté mediada por la condición de género" (Pérez Orozco et al., 2008, p.58). Así mismo, la inmovilidad o permanencia también está condicionada por el género (Freeman, 2001; Jónsson, 2011; Mata-Codesal, 2016; 2017). Algunas inmovilidades se construyen culturalmente asociadas a ciertas características grupales, entre ellas la edad, la etnicidad y la ruralidad[4], y también el género, por cuanto la inmovilidad de las mujeres es construida a menudo como más natural y menos problemática que la de los hombres, quienes a la vez se perciben como más móviles que sus compañeras.

Movilidad e inmovilidad se configuran de manera opuesta y además como prácticas masculinas y femeninas respectivamente. El ordenamiento dicotómico – global/local, modernidad/tradición, público/privado, producción/reproducción – que moldea en gran medida nuestra forma de pensar y representar el mundo (Deleuze y Guattari, 2002), entronca con una ideología de género que asocia lo masculino con la primera parte de la dicotomía y lo femenino con la segunda. Al mismo tiempo, la lógica sedentaria del Estado nación que normaliza la inmovilidad (Malkki, 1992), al unirse a una ideología del patriarcado dirigida a controlar y regular el comportamiento de las mujeres, arraiga más profundamente a las mujeres que a los hombres. La inmovilidad femenina en las sociedades patriarcales es, en general, promovida como una manera de control y disciplina sobre las mujeres, por lo que se fomenta la imagen de la mujer-madre que permanece (Mata-Codesal, 2016).

Por todo ello, las imágenes preponderantes en circulación asocian a las mujeres con el hogar y el espacio privado, encargadas de llevar a cabo los trabajos de reproducción y cuidado físico, y a los hombres con el espacio público y el trabajo productivo, como género más extrovertido y aventurero (Jónsson, 2011). Lo local se lee en clave de mujer mientras que lo global sigue

[4] Se considera como inmóviles a la población infantil y anciana en oposición a los jóvenes y adultos en edad de trabajar y se asocia a los indígenas y campesinos como anclados en el pasado sin salir de la tierra en oposición a las personas latinas y urbanas proyectados hacia el futuro en vidas modernas y móviles (Mata-Codesal, 2016).

lógicas masculinas: “this model has depicted women and femininity as rooted, traditional, and charged with maintaining domestic continuity in the face of flux and instability caused by global movements that, explicitly or not, embody a quality of masculinity” (Freeman, 2001, p. 2017). Esta lógica resulta en que en muchos contextos se considere la movilidad femenina inapropiada o problemática, sobre todo en el caso de las mujeres que están casadas o tienen hijos. En esta línea, varios estudios en el contexto latinoamericano señalan que la migración femenina se construye bajo discursos alarmistas sobre el abandono de los hijos y la destrucción de la familia, mientras que la masculina no se presenta como un problema social, pues su migración no cuestiona la ideología de género imperante que presenta al hombre como sostén del hogar (Lagomarsino, 2014; Pedone, 2008).

Asimismo, en los lugares donde hay una alta migración internacional y donde la migración forma parte del entramado socio-cultural y económico local, la creación de masculinidades y feminidades está influenciada por distintos grados de movilidad e inmovilidad. Mientras que los jóvenes varones deben pasar por el rito de paso de la migración y regresar con éxito antes de ser considerados adultos capaces y miembros de derecho de su grupo, no se espera lo mismo de las mujeres jóvenes, cuyo rito de paso a la edad adulta está más marcado por la espera del retorno de los familiares varones, y se basa en entendimientos del matrimonio y la maternidad que impliquen la prestación de cuidados físicos y por tanto la inmovilidad (Cohen, 2004; Mata-Codesal, 2015; 2016).

Paralelamente, de la misma manera que el género afecta a la (in)movilidad, la (in)movilidad afecta al género, por cuanto tiene el potencial de modificar y negociar roles y relaciones de género o hasta redefinir identidades de género. Estudios etnográficos sobre movilidad de mujeres indígenas en países de la región plantean el potencial de la movilidad para generar cambios en las identidades, roles y relaciones de género (Maier, 2006; Rodríguez, 2020, 2021, Sánchez y Barceló, 2007), al mismo tiempo que otros estudios señalan el cambio en los roles y relaciones de las mujeres dentro de la familia y de la sociedad como resultado de su permanencia durante la ausencia, temporal o definitiva, de sus cónyuges (Chant, 1997; De Jesús-Díaz Barriga et al., 2014; Deere, 1990; Jolly y Reeves, 2005; Mummert, 1988; Pribilsky, 2004).

En definitiva, teniendo en cuenta que el género y la (in)movilidad se influyen mutuamente, considero pertinente analizar las narrativas, experiencias y construcciones sociales de los ngäbe para saber cómo, hasta qué punto y en qué sentido el género se inserta en las lógicas y trayectorias de (in)movilidad de esta población.

1.3.5. (In)movilidad y comunicación

El desarrollo tecnológico ha transformado la naturaleza de la movilidad y las formas en las que nos comunicamos a distancia (Hannam, Sheller y Urry, 2006). Herramientas como la telefonía celular e Internet posibilitan mantener o profundizar vínculos con personas y comunidades físicamente alejadas, redimensionando las concepciones tradicionales de distancia física. Por ello, la llegada de las TIC ha resultado en cambios sociales que influyen enormemente en la movilidad humana. Por un lado, posibilitan y motivan nuevas prácticas y estrategias de movilidad, y por el otro permiten a los migrantes incorporarse en el país de acogida a la vez que mantener los vínculos con su comunidad de origen, dando continuidad a su vida social y familiar e influyendo en las relaciones intra y extrafamiliares.

Desde el inicio del movimiento las TIC juegan un papel clave como facilitadoras del proceso y sirven tanto para conseguir apoyo e información de otros familiares y amigos que ya viajaron anteriormente, como para acceder a fuentes de información formales como sitios web gubernamentales o fuentes informales como redes sociales (Collin, Karsenti y Calonne, 2015). Una vez en el lugar de destino, las TIC posibilitan la inclusión de las personas en movilidad, quienes las utilizan para interaccionar con la sociedad de acogida y buscar información para gestionar su vida diaria y dar sentido a su entorno, así como para resolver posibles problemas específicos como el idioma, empleo, finanzas y salud (Collin, Karseti y Calonne, 2015; Díaz Andrade y Doolin, 2019; Ortiz-Cobo y Bianco, 2018). Además, tanto durante la ruta como en la fase post-movilidad, las TIC son utilizadas para mantener vínculos con las comunidades de origen. Por un lado, posibilitan el consumo de medios producidos en origen, es decir, permiten seguir las noticias del lugar de origen y mantener el vínculo con el escenario social y cultural, y por el otro, permiten comunicarse con la familia y amigos (Castro, 2018; Collin, Karsenti y Calonne, 2015).

La “presencia conectada” (Licoppe, 2004), “presencia virtual” (Castro, 2018), “proximidad tecnologizada” (Peñaranda, 2020), o “vínculo virtual” (Diminescu, 2008) que se establece a

través de las TIC permite seguir estando presente en la familia y cerca de lo que está sucediendo en el origen a pesar de la distancia geográfica, generando la sensación de continuidad entre la vida propia y la del interlocutor. Estas nuevas modalidades de interacción permiten estar simultáneamente en ambos lugares, "in-between space" o "neither here nor there but here and there at the same time" (Diminescu, 2008, p. 569), contribuyendo a la construcción de nuevas formas de organización social, como familias o unidades domésticas transnacionales. En esta línea, múltiples estudios han evidenciado cómo las TIC posibilitan mantener los vínculos afectivos y solventar necesidades entre familias transnacionales (Oroza y Puente, 2017; Ortiz-Cobo y Bianco, 2018; Peñaranda, 2010), creándose lo que algunos llaman "familias migrantes virtuales" (Sandoval, 2011). En definitiva, los avances tecnológicos de los medios de comunicación no sólo multiplican los intercambios entre los migrantes, sino que modifican la naturaleza de las interacciones, desplazando la imagen del migrante como individuo desraizado que sufre una "doble ausencia" (Sayad, 1999) por la de una nueva generación de migrantes que continuamente actualiza sus vínculos con la sociedad de origen y de destino.

Por todo ello, el desarrollo de nuevas prácticas comunicativas ha supuesto un gran cambio en la vida de las personas en movilidad, revolucionando las dinámicas del movimiento, así como la manera en que esta se experimenta. En consecuencia, considero pertinente tener en cuenta el uso de estas nuevas tecnologías en el análisis de las trayectorias de (in)movilidad de los ngäbe.

1.4. Metodología

A continuación, presento la metodología utilizada en esta investigación y las razones de su formulación y pertinencia, el contexto en que se recogieron los datos e información y finalmente las posicionalidades y consideraciones éticas que surgieron a lo largo de toda la investigación.

1.4.1. Etnografía multisituada y virtual

Esta etnografía se fundamente en una investigación que ha combinado el trabajo de campo multisituado y virtual. El método etnográfico es la aproximación metodológica más conveniente para esta investigación, pues permite un acercamiento a la movilidad a través del cual los propios ngäbe en (in)movilidad pueden aportar sus puntos de vista, recogiendo el

significado y valoración que tiene o ha tenido para ellos. Los datos etnográficos permiten mostrar y dar a entender las distintas experiencias de movilidad e inmovilidad de la población ngäbe desde su propia perspectiva, y sobre todo, analizarlas contextualizadamente y proveerles de significado. Las técnicas de investigación han sido principalmente la revisión documental y bibliográfica, la observación participante y la realización de entrevistas a profundidad.

Además, teniendo en cuenta que el interés de esta investigación era realizar un análisis de los contextos y significados de la movilidad y permanencia tanto de los sujetos que se desplazan como de los que permanecen, se consideró imprescindible incluir el lugar de origen y de destino de la (in)movilidad, y por lo tanto, realizar un trabajo de campo etnográfico multisituado. En este sentido, considero que el estudio de la movilidad demanda una redefinición de la etnografía que trascienda los límites regionales para situarse dentro de un contexto global, pues los métodos tradicionales parecen insuficientes para dar cuenta de una realidad cambiante que oscila entre escenarios micro y macro.

La etnografía multisituada (Marcus, 2001) surge de esta creciente dificultad de entender los procesos locales sin atender a las relaciones que se dan a nivel transnacional y de forma global, así como de la dificultad de circunscribir a los sujetos de estudio o fenómenos de análisis dentro de los límites de un solo territorio. Se aleja de la investigación etnográfica basada en un único sitio y situaciones locales para analizar "la circulación de significados, objetos e identidades en un tiempo-espacio difuso" (Marcus, 2001, p. 111)[5]. De esta manera, la etnografía multisituada permite trascender los límites locales e investigar un objeto de estudio que, como en el caso que nos ocupa de la movilidad transnacional, no se puede estudiar etnográficamente desde una zona geográfica o contexto delimitados y necesita el análisis de distintos espacios interrelacionados. A diferencia del clásico modo de comparación antropológico, que precisamente asumía la inexistencia de vínculos existentes entre las unidades locales, la etnografía multisituada estudia las conexiones entre los diferentes

[5] Para materializar la etnografía multisituada, Marcus (2001) propone diferentes estrategias, como seguir a las personas o los movimientos de un grupo; a los objetos; a las metáforas, a la tramas, historias o alegorías; a la vida o biografía; y al conflicto, así como una etnografía estratégicamente situada, llamada unilocal, que busca la comprensión del sistema, al igual que de los sujetos locales. En esta línea, Falzon (2009) destaca que "the essence of multi-sited research is to follow people, connections, associations, and relationships across space (because they are substantially continuous but spatially non-contiguous)" (pp. 1-2).

lugares, considerando que las relaciones que existen entre ellos son igual de relevantes que las que existen dentro de ellos (Hannerz, 2003).

Uno de los ámbitos de mayor aplicación de esta metodología es precisamente el estudio de los flujos migratorios, en los que se utiliza con el objetivo de evidenciar las conexiones que se construyen o mantienen entre dos sociedades. Al analizar el contexto de ambos lugares, vinculados por la movilidad, podemos entender las causas e impactos en las personas que se van y en las que permanecen, así como dar a conocer las estructuras sociales, económicas, políticas e históricas que relacionan estos espacios y explican la movilidad. Por esta razón, considero que para investigar la movilidad de los ngäbe no es suficiente estar en un único espacio de estudio conforme la concepción etnográfica clásica, sino que es necesario "seguir a las personas" (Marcus, 2001) y en definitiva "being there… and there… and there" (Hannerz, 2003).

Por otro lado, teniendo en cuenta la importancia de incorporar los espacios online en la etnografía para comprender las comunidades físicas y sus interaccione sociales, y tal como han hecho otros investigadores (Celigueta y Martínez Mauri, 2020; Hallett y Barber, 2014), se han concebido los espacios virtuales de los interlocutores, concretamente la aplicación de WhatsApp, como un espacio adicional donde seguirlos —incluso cuando se está con ellos presencialmente—, crucial para entender las experiencias vividas y la creación y reproducción de relaciones, identidades y posiciones sociales. Por ello, se realizó una etnografía virtual, es decir, se observó su comportamiento y relaciones establecidas virtualmente (online), así como la influencia de las prácticas virtuales en su cotidianidad, sus relaciones fuera de la red y sus dinámicas de (in)movilidad (offline).

La etnografía como método para el estudio del mundo virtual se conoce con diferentes denominaciones, como antropología de la cibercultura (Escobar, 1994) o netnografía (Del Fresno, 2011), pero la mayoría de los autores se refieren a ella como etnografía virtual (Ardèvol et al., 2003; Domínguez, 2007; Hine, 2000; Mosquera, 2008; Restrepo, 2016; Sandoval, 2011). Esta modalidad de labor etnográfica, que surge con la aparición de las tecnologías digitales para registrar lo que ocurre en espacio online, estudia cómo se construyen las prácticas, subjetividades y relaciones en el mundo virtual (Restrepo, 2016) y, según Hine (2000), es una metodología ideal para los estudios sobre Internet ya que permite

explorar las interrelaciones entre las tecnologías y la vida cotidiana de las personas en cualquier lugar del mundo. De hecho, uno de los grandes potenciales de esta aproximación es poder seguir y observar a las personas sin la necesidad de estar presencialmente, es decir, continuar conectados con nuestros interlocutores desde la distancia y accediendo desde diversos ámbitos, incluyendo el hogar o el lugar de trabajo.

Además, no sólo nos permite observar cómo se comportan e interactúan las personas en el mundo digital y los significados que se transmiten a través de la comunicación mediada por tecnología, sino que también permite identificar la trascendencia de las prácticas virtuales en la realidad cotidiana de las personas y grupos (Sandoval, 2011), observando cómo se organiza la vida social a partir de la interacción y comunicación mediada por las tecnologías digitales (Ardèvol et al., 2003). Teniendo en cuenta que las personas se comunican, transmiten información y colaboran en línea con personas con quienes a su vez comparten alguna relación offline, considero necesario entender la experiencia digital en relación con el contexto offline. En palabras de Celigueta y Martínez Mauri (2020): "no debemos entender el acompañamiento de nuestros interlocutores locales en el mundo de las redes sociales en detrimento de las interacciones presenciales previas y a la inversa" (p. 245). Así pues, para realizar un estudio basado en la etnografía virtual, no solo se requiere observar el escenario virtual (online), sino también indagar sobre los aspectos sociales y culturales de fuera de la red (offline) (Ardèvol et al., 2003; Celigueta y Martínez Mauri, 2020; Hallet y Barber, 2014).

Por todo lo anterior, el presente estudio consistió en un trabajo etnográfico multisituado siguiendo la población ngäbe en su itinerario periódico, tanto en origen como en destino, así como en los espacios virtuales, observando las relaciones y vínculos establecidos entre algunos interlocutores a través del celular, concretamente mediante llamadas telefónicas y mensajes escritos y orales a través de la aplicación de WhatsApp.

El trabajo de campo se desarrolló entre los meses de julio de 2021 y enero de 2022, y en el mes de diciembre de 2023. No obstante, el vínculo con los ngäbe y su movilidad se remonta más allá de 2021, si consideramos las estadías y contactos previos, presenciales y online, con la población estudiada. Concretamente, mi contacto con los ngäbe empezó durante los años 2017-2018, cuando vivía en el sur de Costa Rica, junto a la frontera panameña. Durante ese tiempo identifiqué varios proyectos destinados a esta población y participé en uno de ellos,

dirigido a brindar apoyo a las familias recolectoras, cuidando a sus hijos mientras cosechan en el cafetal, las Casas de la Alegría (llamadas comúnmente como guarderías, también por los ngäbe). Al relacionarme con familias ngäbe en movilidad, con trabajadores ngäbe que participan en el proyecto y con otros miembros de la ONG que se encarga de este, pude conocer la situación de la población y el contexto de la movilidad, así como establecer conexiones y contactos que más adelante permitieron y facilitaron mi reincorporación como investigadora en la región. Además, muchos de los contactos establecidos en esta primera etapa, fueron de gran importancia para hacer el seguimiento online de la cosecha y movilidad de los ngäbe durante la pandemia de covid-19, periodo en el que no pude desplazarme físicamente a la región de estudio.

De hecho, justamente un mes después de que se me otorgara la beca predoctoral[6], el 14 de marzo de 2020 se decretó el estado de alarma en España para afrontar la situación de emergencia sanitaria provocada por el covid-19. Esta nueva e inesperada situación, no sólo impidió que pudiera realizar los trámites para acceder a la ayuda y no pudiera empezar a percibirla hasta cinco meses después de su concesión, sino que llegó a cuestionar la posibilidad real de llevar a cabo la investigación. En un momento en que toda la movilidad se vio condicionada —cuando no impedida—, mi investigación quedaba suspendida, por cuanto no solo necesitaba desplazarme a otros países para llevarla a cabo, sino también porque mi objetivo era justamente analizar un tipo de movilidad.

A pesar de estas dudas e incertidumbre generalizada, decidí seguir con el estudio, empezando por la revisión bibliográfica que podía realizar confinada desde mi domicilio en Barcelona. Como parte del diseño y planificación del trabajo de campo, mi intención era desplazarme un par de meses a Panamá para hacer un trabajo de campo exploratorio, pedir los permisos necesarios para realizar la investigación y establecer un primer contacto con la población de estudio, empezar a identificar posibles participantes y establecer *rapport*. Sin embargo, la pandemia y sus consecuencias impidieron este trabajo preliminar. Por ello, cuando empezó el periodo de movilidad de los ngäbe (finales de agosto-principios de septiembre) y desde unos meses antes, seguí su movilidad y todos los protocolos migratorios y sanitarios establecidos para su consecución mediante las redes sociales y noticias de Internet, así como

[6] Ayuda para la contratación de personal investigador predoctoral (FI-2020) de la Generalitat de Catalunya.

a través de la comunicación continuada con los contactos establecidos anteriormente en la región.

En todo caso, el trabajo de campo en Panamá y Costa Rica empezó cuando, en julio de 2021, una vez vacunada y siguiendo todos los protocolos necesarios para viajar (entre ellos realizar pruebas de diagnóstico para determinar si estaba infectada y rellenar varios formularios), pude realizar una estadía de 7 meses en estos países.

- **Ratón, Comarca Ngäbe-Buglé, Panamá**

Cuando a mediados de julio de 2021 volé a la Ciudad de Panamá, aún no tenía establecido el lugar concreto dentro de la Comarca Ngäbe-Buglé para llevar a cabo el estudio de campo. Buscaba una comunidad y región con altas tasas de movilidad, información que no se encuentra en datos oficiales y que en ese momento desconocía. No obstante, gracias a contactos previos por correo electrónico y videollamadas con investigadores y trabajadores de entidades gubernamentales y no gubernamentales que trabajan con el pueblo ngäbe tenía una idea de por cual zona empezar. Concretamente, fue de gran ayuda la videollamada con Ana de Obaldía, consultora del Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA) en la Comarca Ngäbe-Buglé y que trabaja en temas de Salud Sexual y Reproductiva, a quien contacté gracias a una larga cadena de contactos con otros investigadores y trabajadores de entidades gubernamentales. Ella me actualizó sobre la situación de la pandemia entre los ngäbe y en la región, y me compartió las principales rutas de movilidad de los ngäbe. Me sugirió algunos lugares donde creía que podría realizar mi etnografía, explicando el acceso y condiciones de vida, de los cuales destacó la comunidad de Ratón, donde tenía el contacto de Chio, uno de los locales que se desplaza cada año a la cosecha de Costa Rica, y quien posteriormente fue mi principal interlocutor.

Una vez en Panamá, pude reunirme presencialmente con algunos de los académicos y personas que han trabajado con los ngäbe, entre los cuales destaco a Jorge Sarsaneda[7], Ignacio Rodríguez[8] y Blas Quintero[9], quienes, al comentarles mi intención de hacer el trabajo

[7] Ex padre católico, sociólogo, ha trabajado desde los años 1970 con los ngäbe, habla su idioma y vivió en la Comarca Ngäbe-Buglé durante más de 15 años.

[8] Originario del pueblo ngäbe, doctor en Ciencias Sociales con Especialización en Ambiente y Ordenamiento Territorial, investigador y docente de la Universidad de Panamá y actual Director Nacional de Planificación del Ministerio de Educación de Panamá.

[9] Antropólogo y actual Director Ejecutivo de la organización Acción Cultural Ngäbe (ACUN).

de campo en la comunidad de Ratón, me pusieron en contacto con Ramon Pineda, el representante del corregimiento Jädeberi, al que pertenece la comunidad. El apoyo y colaboración recibidos tanto por él como por Chio —ambos me ofrecieron sus casas para vivir en la comunidad—, terminaron de decidirme para escoger Ratón como centro de mi etnografía y establecer San Félix, el pueblo fuera de la Comarca más cercano de la comunidad, como base y punto de entrada de la Comarca.

En paralelo, durante mis primeros días en la ciudad de Panamá también me reuní con los miembros del Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales (CIHAC), centro de investigación afiliado al Ministerio de Cultura, al que me vinculé como investigadora asociada durante mi estadía en el país, y quienes me ayudaron a obtener el permiso del Ministerio de Cultura que requiere toda investigación antropológica en el país. En la misma línea, una vez en San Félix y antes de ir por primera vez a Ratón, acompañé al representante Ramón Pineda a uno de los Consejos Municipales del distrito de Nole Duima, donde después de exponer mi proyecto obtuve la autorización de las autoridades nacionales (presidente del consejo de Nole Duima y alcalde de Nole Duima) y tradicionales (Cacique Local de Nole Duima) de la Comarca Ngäbe-Buglé. Todos estos documentos están adjuntos en los anexos.

Conseguir vivienda en Ratón resultó bastante fácil: al final decidí quedarme en casa de Ramón, más cercana a la escuela y el "centro" de la comunidad. Ahora bien, conseguir un lugar en San Félix donde poder dejar la mayor parte de mi equipaje y establecer como base de mis incursiones a campo fue un poco más complicado. En un primer momento consideré quedarme en la hospedería de la Fundación Nuestra Señora del Camino[10], por cuanto tendría la ventaja que podría ponerme en contacto con otras personas que trabajan con los ngäbe y conocer otros proyectos. Sin embargo, opté por alquilar una habitación en una casa de familia, al resultar más cómodo y económicamente más rentable.

Finalmente, después de una semana en Ciudad de Panamá y una en San Félix, el 4 de agosto viajé por primera vez a Ratón. Además del reconocimiento y aprobación oficial de las autoridades comarcales —nacionales y tradicionales—, busqué el apoyo de los líderes locales y me presenté ante el máximo número de personas de la comunidad, ya que, como

[10] Organización de carácter social que trabaja para el desarrollo socio-económico de la Comarca Ngäbe-Bugle; https://fundacaminopanama.org/.

extranjera, precisaba integrarme al tejido social local, crear un vínculo y establecer *rapport*. Conseguí este acceso no mediado a través de largas caminatas por la comunidad, que por un lado me ayudaron a definir geográficamente la región y por el otro, a contactar con un gran número de familias quienes, curiosas, me invitaban a pasar a sus casas.

Tener el apoyo y quedarme en casa del representante del distrito, uno de los líderes más importantes de la comunidad y muy apreciado por la mayoría, fue fundamental y me abrió muchas puertas. Asimismo, mencionar a Chio como el principal interlocutor de mi estudio sobre la movilidad, me situaba como conocedora de la comunidad y sus dinámicas. Además, su madre, Celia, una mujer ya anciana, me dio un nombre ngäbe, Bejikän[11], por lo que al presentarme como tal establecía mayor confianza y me hacía más cercana a los locales.

El idioma y la vestimenta también fueron cruciales para establecer un vínculo emocional positivo. Los meses antes de ir a campo estuve realizando un curso online de ngäbere impartido por Kukwe Ngäbe[12], y si bien no era para nada experta y solo conocía algunas palabras y expresiones, me ayudó mucho a empezar conversaciones y generar confianza. En la misma línea, una de las familias ngäbe con quien viví en San Félix me regaló una nagua, vestido tradicional de las mujeres ngäbe, y llevarla puesta me dio paso a muchas conversaciones de curiosos, ambos hombres y mujeres, además de recibir como regalo más prendas de otras mujeres de la comunidad.

Imagen 1. Vestida con nagua con Chio y su madre Celia (izquierda) y con Lisneth y Chely Pineda (derecha)



Autores: Ismael Castillo y Yaneth Pineda

[11] Bejikän era el nombre de la suegra de Celia, abuela de Chio por parte de padre.
[12] https://www.facebook.com/KukweNgabeOficial. Última consulta 3/5/2024.

La comida también fue una fuente de curiosidad y de establecimiento de relaciones. Mientras que dada mi condición de diabética, la mayoría de veces cocinaba mis propias comidas en casa de Ramón, donde tenía acceso a una cocina de gas en mi habitación, mis hábitos alimenticios y las diferencias entre mi dieta y la suya, eran fuente de curiosidad y de largas charlas. Además, dentro de mis limitaciones, cocinaba y comía los alimentos locales, lo cual les hacía sentir orgullosos y contentos. De hecho, muchos me ofrecían sus productos, explicando y compartiendo cómo prepararlos y sus propiedades. Siendo la comida central en nuestro sentido de identidad individual (Fischler, 1988), mis intentos de adoptar los hábitos alimentarios locales me retrataban como respetuosa y de confianza. Ahora bien, también es cierto que la diabetes resultó ser un limitante en algunas ocasiones, como cuando era imperativo que comiera en momentos inoportunos —durante una entrevista— o cuando los interlocutores me brindaban alimentos no adecuados para mi dieta.

Por último, otra forma de acceso fue ofrecer a las familias mi ayuda con los deberes de los niños y adolescentes. Mi intención era hacer de voluntaria en la escuela, dando clases de inglés o de cualquier materia que consideraran necesaria los maestros. Sin embargo, debido a la situación creada por la pandemia de covid-19, se suspendió la presencialidad en las escuelas, de manera que no pude ayudar en ese aspecto. A cambio, cuando iba por las casas me ofrecía para ayudar con las tareas que tenían que realizar los niños para seguir con el curso, y al cabo de un tiempo, las mismas familias me llamaban cuando me veían para que ayudara a sus pequeños. De esta manera, accedía a sus hogares y a largas tardes de conversaciones.

En definitiva, permanecer en el pueblo y no solo vivir con los locales sino vivir como ellos, fue fundamental para establecer *rapport* con los interlocutores. Además, no solo asistía a todas las reuniones de las distintas comisiones de la comunidad, actos y servicios religiosos, matanza de ganado y venta de carne, eventos deportivos, etc. sino que también participaba en la cosecha, lavaba la ropa a mano y comía como los lugareños.

Con todo, mientras que el contacto social en Ratón fue bastante fácil, el acceso físico fue mucho más complicado. Para empezar, Ratón es una comunidad relativamente aislada, por cuanto, aunque llega un camino por el que pueden pasar vehículos de motor 4x4, muchas veces este es intransitable por derrumbes o deslizamientos. En todo caso, únicamente hay un

servicio de transporte diario entre Ratón y San Félix, que además, no siempre es funcional debido a los impedimentos del camino o del mismo vehículo cuando este se avería, pero también por la aleatoriedad de los horarios o porqué el chófer decide no realizar la ruta ese día[13]. A veces, vehículos privados —de vendedores, organizaciones comunales, etc.— que transitan por el camino aceptan llevar algún pasajero, aunque tampoco son fiables porque no tienen horario ni constancia. Todo esto resultaba en no poder llegar o salir siempre que uno quería de la comunidad y a veces tener que esperar algunos días para viajar. Pero, además, una vez en Ratón, el pueblo está compuesto por muchas secciones diferentes y las casas están muy dispersas y mal comunicadas, conectadas por caminos empinados y fangosos difíciles de ubicar y de transitar hasta a pie. Esto significaba largas horas de caminata o grandes esfuerzos para llegar a los sectores más aislados de la comunidad. Por añadidura, la comunidad también está aislada respecto a la comunicación, pues no hay cobertura telefónica y solamente la escuela dispone de señal de wifi débil, por lo que contactar desde y con el exterior resultaba azaroso.

En total estuve casi tres meses, hasta finales de octubre de 2021, entre Ratón y San Félix. La dinámica consistió en pasar una o dos semanas en Ratón y bajar unos días a San Félix para conseguir alimentos y otros productos que no conseguía en Ratón, realizar entrevistas a trabajadores y funcionarios, y en dos ocasiones viajar con Chio hasta la frontera de Costa Rica para contactar y visitar a cafetaleros que le ofrecían ir a trabajar a sus fincas.

Pero el trabajo de campo aún no había finalizado, sino que faltaba la segunda parte. Mi intención era seguir el grupo de trabajadores de Chio en su travesía hacia Costa Rica y pasar los siguientes 2-3 meses con ellos en la finca cafetalera donde finalmente decidieron ir a trabajar, la Finca La China en Sabalito de Coto Brus. Sin embargo, esto no fue posible, ya que, por cuestiones organizativas, el administrador de la finca —con quien Chio había contactado, visitado y acordado la incorporación de su grupo como recolectores— dos días antes de la fecha establecida para el desplazamiento se desdijo y le comunicó que al no necesitar tantos trabajadores, no requería de la mano de obra del grupo de Ratón. A pesar de que esto suponía un gran obstáculo para la realización de mi trabajo de campo, gracias al contacto ya

[13] Hay días que sale antes de tiempo porque el carro ya está lleno y otros que tarda mucho en salir hasta que no consigue llenarse. A veces directamente decide no realizar la ruta, por falta de gente, o porque tiene que asistir a otro evento.

establecido con el administrador de dicha finca, decidí trasladarme de todas formas a Costa Rica con la intención de entrar en contacto con otras familias ngäbe que llegaran a trabajar ahí desde otras regiones de la Comarca.

- **Finca La China, Sabalito, Costa Rica**

La entrada a campo en Costa Rica fue facilitada por el contacto previo con Marcos Cerdas, administrador de la Finca La China, a quien conocí durante la reunión que tuvieron él y Chio un mes antes para concretar la oferta de trabajo. Ya entonces, después de exponerle mi proyecto y explicarle mi plan de trabajo, él aceptó mi presencia e investigación en la finca con los trabajadores ngäbe. Al plantearle si, aunque no fuera el grupo de Ratón podía ir yo de todos modos, no puso ningún problema y su apoyo continuó. Además, me ofreció la posibilidad de quedarme en los predios de la finca, en uno de los cuartos de los albergues donde viven los mismos trabajadores ngäbe. No obstante, al tratarse de cuartos vacíos, sin muebles ni acceso a cocina de gas opté por alquilar un pequeño cuarto junto a la finca.

Cada día me desplazaba fácilmente y caminando a la finca, donde pasaba la mayor parte de la jornada, pudiendo regresar a mi cuarto a comer y a dormir, pero también a escribir el diario de campo y ordenar la información. En este sentido, el acceso físico fue mucho más fácil que en Ratón, ya que no solo podía acudir a la finca a pie, sino que al encontrarse está al lado del pueblo, tenía comunicación por bus y taxi con otras localidades y fincas cafetaleras, así como accesibilidad a muchos supermercados y tiendas donde poder abastecerme regularmente. Pero, además, dentro de la finca, también fue mucho más fácil tener acceso a mis interlocutores, por cuanto como describo más adelante, a diferencia del aislamiento y dispersión de las casas en la Comarca, en la finca viven todos juntos en diferentes albergues cercanos entre ellos.

Para entrar en contacto con las familias de trabajadores me propuse principalmente dos estrategias. La primera y la más importante, fue ofrecerme para participar como en la Casa de la Alegría de la finca. Desde el primer día que abrió la guardería yo estuve presente y pude conocer a los niños y a las madres y padres que iban a dejarlos y recogerlos. Por las tardes, después de la cosecha, cuando los trabajadores regresaban a sus albergues, saludaba a los niños y muchos me invitaban a pasar a sus cuartos, donde conocía al resto de la familia y grupo de trabajo.

La segunda estrategia fue, una vez ya conocía bien a los niños y a algunas de las familias, dedicar el día a pasear por el cafetal y unirme a los grupos de trabajadores que encontraba por el camino. La mayoría ya sabían de mí por haberme visto en la guardería y por haber oído hablar de mí, de manera que era más fácil que me aceptaran y en muchos casos me invitaran a recolectar con ellos. De esta manera, acabé pasando parte del día en el cafetal conversando y cosechando con alguno de los grupos, sin dejar de asistir regularmente aunque menos tiempo a la guardería.

Adicionalmente, insertarme en la vida social de los trabajadores ngäbe de la Finca la China fue facilitado por mi experiencia anterior con los ngäbe de Ratón, pues si bien eran de regiones diferentes, compartían idioma, vestimenta y tradiciones. Explicarles que había vivido en la Comarca —pudiendo además mostrarles fotos como evidencia visual de mi estadía—, que sabía qué comían y cómo vestían, que tenía un nombre en ngäbere y que podía decir ciertas palabras, les sorprendía, interesaba y admiraba por partes iguales. Esto, sumado a mi apoyo en la guardería con los más pequeños, me convirtió en una persona cercana y confiable y me permitió establecer *rapport* con muchas de las familias y trabajadores de la finca. Además, la mayoría de las familias no era la primera vez que salían de la Comarca para trabajar a Costa Rica, por lo que estaban mucho más acostumbrados a los blancos y a investigadores y estudiantes de la universidad como yo que habían trabajado con ellos en otras ocasiones.

Después de dos meses de estar en la finca de Sabalito, a finales de diciembre una serie de circunstancias y casualidades me llevaron a volver a Ratón y observar las situaciones y experiencias de las personas que permanecen en el hogar en ausencia de algunos de sus familiares. Para empezar, la cosecha en la región de Coto Brus estaba llegando a su fin, por lo que muchos de los grupos de trabajadores empezaban a irse, algunos de regreso a sus comunidades de origen, otros siguiendo la ruta de maduración del café, hacia regiones más al norte de Costa Rica, donde empezaba entonces el periodo de cosecha. A mí me quedaba casi un mes antes de tener que volver a la Ciudad de Panamá para coger el avión de regreso, por lo que me plantee acompañar al grupo de Chio a otra finca, ya que aunque había permanecido en Ratón, en enero se iba a desplazar a Los Santos, una de las regiones costarricenses donde empezaba la cosecha en ese momento. Esta opción representaba una muy buena oportunidad para poder finalmente seguir a los interlocutores desde origen hasta destino; sin embargo, no fue posible, ya que, a pesar de mis varios intentos de convencer a

los propietarios de la finca en cuestión, con múltiples mensajes y llamadas telefónicas explicando mis intenciones y pidiendo su colaboración, no quisieron aceptar mi presencia en su finca junto al grupo de Chio. En primer lugar, decían que no podían darme hospedaje en los albergues de la finca porque no habían avisado a las autoridades y por el covid-19 podía suponer un problema. Al proponerles que podía vivir fuera de la finca y visitarlos durante el día me comunicaron que solo podría ir un día, y no regularmente, ya que según ellos así era su forma de trabajar y que, a diferencia de otras fincas, no aceptaban a estudiantes. Consideré acompañar alguna de las familias de la Finca la China que se desplazaban al norte, pero como no disponían de un contacto telefónico del propietario o administrador de la finca a la que se dirigían o bien ni siquiera sabían aún donde conseguirían trabajo, no me atreví a ir con ellos y después no ser bienvenida por los cafetaleros.

Fue entonces cuando me planteé regresar a Ratón y profundizar el análisis de las experiencias de movilidad desde el punto de vista de los que permanecen. Podría haberme quedado en Costa Rica hasta el final de la cosecha, con los últimos grupos de trabajadores que aún quedaban en la finca, pero pensé que la opción de volver a Ratón me abriría a un nuevo campo de estudio, y así fue. Quiero destacar que esta elección fue basada en gran parte a la lectura del libro de Diana Mata-Codesal (2016) *Inmovilidades en un pueblo de México*, que había reseñado antes de ir a campo. Tras su lectura me surgieron muchos interrogantes respecto a las experiencias de los ngäbe, e hizo plantearme la inmovilidad como objeto de investigación y la importancia y pertinencia de incorporarla a mi estudio. Y qué mejor manera de hacerlo que volver a Ratón durante el periodo en que muchos habitantes se quedan en la comunidad en ausencia de sus familiares que viajan a Costa Rica. Además, durante un corto viaje a la Ciudad de Panamá para recibir a mi pareja que llegaba al país a pasar unas semanas conmigo, me reuní con la antropóloga Eugenia Rodríguez, cuyas sugerencias también fueron clave para incorporar las narrativas de los que permanecen e incorporarlos como sujetos de estudio, y en particular a considerar la experiencia y situación de las mujeres.

En definitiva, finalmente volví durante tres semanas a Ratón, donde encontré una comunidad con menos gente —principalmente menos varones— y con algunas dinámicas distintas a las de unos meses antes. No solo me centré en los familiares del grupo de trabajadores de Chio que habían quedado en el hogar, sino también en otras familias que permanecieron en la comunidad mientras algunos de sus miembros estaban en Costa Rica. Estar ahí durante el

periodo de baja movilidad y también durante el periodo de alta movilidad fue clave para entender procesos y circunstancias que de solo haber ido el primer periodo se me hubieran escapado. Por ello, considero que a pesar de la limitación metodológica y analítica que supuso no poder seguir a las personas desde origen a destino, pude aprovechar la situación para observar algo que antes había estado fuera de mi vista, constatando el poder de las casualidades en la práctica antropológica (Rivoal y Salazar, 2013).

- **Espacios online**

En paralelo al trabajo de campo presencial, tanto en Ratón como en Sabalito, hice un seguimiento de la vida social de los interlocutores en las redes. Como comenté, el registro de los espacios online comenzó mucho antes de ir a campo, a través de la observación de perfiles en las redes sociales que informaban sobre la pandemia, de noticias de periódicos y de seminarios, entrevistas y conversaciones de y con personas que se encontraban en la zona. No obstante, cuando llegué a Panamá la etnografía virtual tomó otra dimensión. Una vez en Ratón intercambié el número de WhatsApp con los interlocutores que disponían y utilizaban esta aplicación, pero sobre todo empecé a observar el acceso y uso que hacían de ella. En concreto, pude constatar cómo los grupos de trabajadores se organizaban entre sí para el desplazamiento y cómo se comunicaban con sus empleadores en Costa Rica, así como las dificultades de acceso a las TIC en la región.

Posteriormente, en Costa Rica, pude seguir conectada a las dinámicas y vidas de Ratón gracias al contacto relativamente continuado mantenido por WhatsApp con los interlocutores. De hecho, gracias a esto pude conocer los planes de los interlocutores y asegurar mi regreso a la comunidad. Pero, además, se observaron las estrategias y dinámicas comunicativas de los trabajadores ngäbe de la finca con los familiares en origen, así como los nuevos retos que supone el acceso y uso de las TIC en el país vecino. Finalmente, cuando volví a Ratón, pude fundamentar y completar las observaciones realizadas desde Costa Rica con las familias que se desplazan y se comunican con el origen, esta vez desde el punto de vista y experiencia de los que permanecen.

- **Volver al campo, acompañada**

Los dos años siguientes después de regresar a Barcelona los dediqué al análisis de los datos y a la sistematización de la información, y después de quedar embarazada y tener mi primer

hijo, escribí un borrador preliminar de la tesis. Tras reflexionar con mi directora en base a mis primeros análisis y reflexiones, me surgieron nuevas preguntas e inquietudes, por lo que me propuse volver a campo para corroborar y complementar el material recabado durante mi primera estancia. Teniendo en cuenta que los desplazamientos de los ngäbe no son eventos puntuales, como sería una migración permanente, sino una forma de vida que implica un ir y venir continuo, hacer un seguimiento de las experiencias y trayectorias de las diferentes familias de Ratón en un espacio de tiempo más amplio, me parecía oportuno para poder tener una imagen más global y capturar cómo fenómenos circunstanciales, como situaciones familiares cambiantes o conflictos socioambientales entre otros, repercuten e inciden en las dinámicas y experiencias de (in)movilidad de los ngäbe. Así, en diciembre de 2023 regresé a Ratón, donde estuve durante un mes, en esta ocasión acompañada de mi pareja, Oriol, y de mi hijo de un año, Martí.

Esta vez la entrada al campo por un lado fue mucho más fácil por cuanto ya conocía como llegar a la comunidad, donde podría quedarme y los mismos locales me esperaban. Sin embargo, por el otro, la logística de ir acompañada por mi familia, así como obstáculos adicionales causados por problemas con el transporte y el equipaje, sumados a las circunstancias del país, que justo salía de un paro nacional de 38 días en contra a la aprobación de la Ley 406 que comportaba la firma de un nuevo contrato de explotación minera, dificultaron y entorpecieron mi llegada a Ratón.

En cualquier caso, una vez en la comunidad pude reencontrarme con la mayoría de las familias con quien había tenido contacto previamente, así como conocer nuevas personas. A pesar de estar menos tiempo que la vez anterior, conocer la comunidad y sus habitantes y haber mantenido contacto virtual con muchos de ellos facilitó la observación participante y realización de entrevistas, obteniendo mucha información y datos en un periodo de tiempo más corto. En esta línea, ir acompañada de Oriol y Martí supuso una gran ventaja, por cuanto favoreció el establecimiento de *rapport* y la confianza con los interlocutores, por un lado, y por el otro me dio acceso a aspectos de la vida social que de otra forma no hubiera podido observar. En concreto, mi nuevo estatus de madre dio pie a charlas más íntimas con las mujeres, sobre todo respecto a temas como la maternidad, crianza, métodos anticonceptivos, división del trabajo reproductivo y relaciones intrafamiliares en general.

No obstante, la presencia de mi pareja también generó algunos conflictos como resultado de la ideología de género patriarcal de algunos de los interlocutores, quienes por ejemplo proponían a mi pareja "pelear por mí" físicamente. Por otro lado, a pesar de que él trataba de minimizar su presencia durante mi trabajo de campo y por ejemplo no hablaba mucho cuando me acompañaba o me asistía con la realización de vídeos y fotografías, su simple presencia condicionaba a los interlocutores, sobre todo cuando eran mujeres, quienes se retraían mucho más cuando estaba con él. A su vez, mi hijo también condicionó los tiempos y actividades concretas del trabajo de campo, por cuanto con él no podía acceder a lugares alejados o que requirieran de gran esfuerzo físico, y porque necesitaba adaptarme a sus horarios. Además, durante la estadía en la comunidad se enfermó y tuvimos que dejar Ratón antes de tiempo e ir a San Félix, donde fue hospitalizado.

Finalmente, regresar a campo también me posibilitó visitar y reunirme de nuevo con otros académicos y personas que han trabajado con los ngäbe, tanto en San Félix, con miembros de la Fundación Nuestra Señora del Camino, quienes me proporcionaron datos estadísticos y mapas, como en Panamá, con Jorge Sarsaneda e investigadores del CIHAC.

1.4.2. Fuentes de información y técnicas de investigación

Para empezar, realicé una búsqueda y revisión bibliográfica en torno a tres grandes temas: movilidad e inmovilidad, género, comunicación y TIC, y la relación entre ellos, con el objetivo de establecer una base teórica sólida acerca de la realidad específica del problema de estudio que permitiera enriquecer el discurso existente con nuevos planteamientos y avanzar en el debate teórico sobre la movilidad indígena. Además, con el fin de entender el contexto social, político, económico e histórico de los ngäbe, realicé una revisión bibliográfica sistemática del conocimiento científico generado previamente en relación a este pueblo indígena, en concreto respecto a su territorio y su movilidad, así como de los convenios, decretos, leyes, censos, mapas y políticas públicas, entre otros documentos legales de Panamá y Costa Rica que le incumben.

Para las fuentes de información primaria combiné diferentes técnicas de investigación que permitieron obtener una gran cantidad de información cualitativa, fundamental para dar respuesta a las principales preguntas de investigación. En primer lugar, la observación participante, es decir, la observación sistemática y controlada de lo que acontece en el campo

a la vez que la participación en las actividades de los locales (Guber, 2001), fue central en la investigación, pues teniendo en cuenta que lo que se pretendía investigar se trataba de la vivencia y experiencia misma de las personas, se requería una participación en la vida de la gente, en sus ritmos de vida y en su cotidianidad.

La observación menos intrusiva, como por ejemplo pasear por la comunidad y los cafetales observando los locales en su día a día realizar sus tareas cotidianas, la combiné con actividades más participativas como la recolección del café o el apoyo escolar de los niños en Ratón y el cuidado de los niños en la guardería de Costa Rica. Además, asistí a las reuniones del grupo de trabajadores de Chio, colaborando en la convocatoria de las mismas y en la organización del potencial desplazamiento a Costa Rica. Por otra parte, participé como huésped en una gran cantidad de eventos sociales como actos religiosos, eventos deportivos, reuniones de distintas comisiones y celebraciones como cumpleaños, el día de la madre, Navidad y fin de año. En todas estas situaciones observé y registré sistemáticamente lo acontecido mediante un diario de campo y material audiovisual que sirvió para recopilar e ilustrar el cotidiano vivido.

Durante esta convivencia y observación participante tuve innumerables conversaciones espontáneas e improvisadas de carácter informal que a pesar de que no grabé en audio, tomé notas y en momentos posteriores registré detalladamente. Además, la observación participante no se limitó a los lugares de origen y destino mencionados como Ratón y la Finca La China, sino que también incluyó otros lugares visitados o frecuentados por mis interlocutores, como los pueblos de San Félix (Panamá), Sabalito (Costa Rica) y Rio Sereno (frontera Panamá-Costa Rica), principalmente en sus centros comerciales y terminales de transporte, pero también canchas de fútbol, lugares de ocio nocturno y parques municipales. De todo ello pude recoger testimonios y situaciones relevantes para entender el contexto y las experiencias vividas por los ngäbe en (in)movilidad con quienes conviví.

Además de las charlas informales, para profundizar más en ciertos temas realicé entrevistas no estructuradas a 50 personas, muchas de las cuales fueron entrevistadas más de una y varias veces. Aunque las entrevistas no tenían un guion predeterminado, sino que más bien animaba a los interlocutores a que me hablaran de lo que era importante para ellos, al querer tratar cuestiones concretas, si no salían de forma natural las introducía yo. Estas entrevistas

se realizaron tanto a ngäbe en movilidad o que se desplazan habitualmente, como a sus familiares y otros locales que permanecen en la comunidad. Teniendo en cuenta que la edad y el género influyen en las experiencias y vida social de los interlocutores, realicé entrevistas a una amplia muestra de mujeres y hombres, jóvenes y adultos, sin un perfil concreto, es decir, tuve en cuenta diferentes voces y puntos de vista para considerar la heterogeneidad interna del colectivo.

En paralelo, realicé 30 entrevistas semiestructuradas a otros interlocutores clave, indígenas y no indígenas, implicados con los ngäbe en (in)movilidad, como maestros, personal sanitario, líderes sociales, políticos y religiosos, funcionarios de migraciones, trabajadores relacionados con la comunidad —como chóferes o vendedores—, miembros de ONG, administradores y encargados de las fincas cafetaleras, entre otros. La mayoría de estas entrevistas fueron grabadas en audio; sin embargo, no fue así con las entrevistas no estructuradas a los interlocutores ngäbe, pues por lo general se sentían más cómodos y abiertos sin un dispositivo que les fiscalizara. Este es el caso de muchas mujeres, que, además, aún y mostrarse muy contentas de hablar conmigo, manifestaban su preferencia y deseo de hacerlo solas, en ausencia de sus pares varones. Además, en muchos casos tenían lugar en espacios abiertos —como paseando o trabajando en los cafetales— o durante eventos sociales con multitud de personas donde el ruido de fondo desalentaba la grabación. Por ello, en las que no utilicé un registro auditivo tomé notas escritas que inmediatamente fueron transcritas.

1.4.3. Posicionalidades y cuestiones éticas

Teniendo en cuenta que el conocimiento es siempre situado (Rose, 1997) y se construye socialmente a través del diálogo entre los investigadores y los sujetos investigados (England, 1994), desde la década de los años 90, el feminismo y las corrientes postcoloniales y postmodernas reclaman la necesidad de incorporar el análisis del contexto de la producción del conocimiento, analizando el lugar desde el que se escucha en relación con quien nos habla y las relaciones de poder que enmarcan esta relación. A pesar de las representaciones tradicionales del trabajo de campo en las que el etnógrafo pone su vida en pausa y aparece como experto omnipotente que controla el sujeto investigado y el proceso de investigación, los antropólogos llevamos al campo nuestros sistemas de creencias y habilidades sociales, por lo que como sujetos posicionados, desde nuestras propias lentes de visión, captamos ciertos

fenómenos mejor que otros (England, 1994; Fontana, 1994; Rosaldo, 2000). Por ello, debemos reflexionar cómo nuestro sentido de pertenencia e identidad influencian en el proceso de investigación y sus resultados, es decir, cómo nuestras posicionalidades moldean el contexto en el que se produce el conocimiento.

Respecto al propio planteamiento y construcción de la investigación, es importante destacar que —siendo imposible captar la realidad que se pretende analizar en su totalidad— el investigador selecciona los elementos que más le interesan o le atraen según su bagaje epistemológico, es decir, si bien algunas elecciones se hacen de manera consciente, muchas están condicionadas por nuestra trayectoria y experiencia personal, profesional y académica (Agar, 1980). Al mismo tiempo, la posición del etnógrafo en el campo siempre se sitúa en relaciones de poder que van más allá del propio campo pero que lo interpelan. En mi caso, no podía evitar que ser mujer, blanca, joven y catalana moldeara el contexto en el que se producía la relación dialógica con mis interlocutores, quienes interpretaban y leían mi trabajo y mis preguntas en base a estos aspectos. Además, estas identidades interaccionaban entre sí, creando más posicionalidades. Por ejemplo, mi edad interaccionó con mi género y educación, creando una persona que para las lógicas locales era demasiado vieja para no estar casada, no tener hijos y ser estudiante.

En lugar de presentarme como investigadora, tanto en Ratón como en Sabalito me presentaba como estudiante de la universidad, considerando que sería menos intimidante, me costaría menos dinero y no se interpretaría como que realizaba un “proyecto”, asociado a las intervenciones institucionales y de ONG, de las que se esperan recursos materiales o económicos o cualquier otro beneficio. No obstante, también llevaba a confusión que una mujer de 30 años estuviera aun estudiando. Por ello, les intentaba proporcionar la máxima información sobre mí misma y sobre mi “estudio”, y aunque no les explicaba detalladamente mi investigación y objetivos —por cuanto eran recibidos con poca atención y comprensión— les especificaba que estaba interesada en la vida de los locales, la migración de la Comarca a Costa Rica y la producción y recolección del café.

Además, tener una beca para la realización del estudio también me posicionaba de forma positiva frente a los locales, por cuanto explicaba mi situación económica y me acercaba a las familias que valoraban la educación y recurrían también a estipendios para poder llevarla a

cabo. En la misma línea, estar lejos de mi familia y no poder comunicarme a menudo con ellos, me ponía a la par de muchos de ellos, quienes tanto en Costa Rica como en la Comarca estaban lejos de sus familiares.

Finalmente, mi estatus de mujer joven soltera cambió cuando Oriol y Martí vinieron a campo conmigo. Su llegada me atribuyó un rol distinto en el campo, de más madurez y veracidad. Ser madre hizo encajar las expectativas culturales de los ngäbe respecto a lo que le corresponde a una mujer de mi edad. De todos modos, mientras que el hecho de que llevara a Martí conmigo a todos los lados era aprobado y se veía como algo esperado de una mujer que va a trabajar, generaba sorpresa cuando lo dejaba con su padre. En esta línea, nuestros roles familiares causaron cierta perplejidad y no solo les desconcertaba que fuera él quien viniera conmigo, a acompañarme a la realización de mi investigación, sino también que fuera él quien a menudo se encargara de las tareas del hogar como cocinar o lavar la ropa, así como del cuidado de Martí, mientras yo salía a recorrer la comunidad, a hablar con la gente y visitar las fincas y cultivos.

Imagen 2: Visitando una de las fincas de café de Emilio



Autor: Oriol Rabell

Más allá de las implicaciones emocionales y éticas que supone llevar a tu pareja e hijo a realizar una etnografía en contextos indígenas, el trabajo de campo acompañada tuvo implicaciones en la investigación importantes a tener en cuenta. En primer lugar, al

direccionar mis acciones en el campo, metodológicamente influyó en la recogida de datos, por cuanto ciertas informaciones se volvían más accesibles y otras menos. Teniendo en cuenta que el trabajo de campo requiere de mucha improvisación, la forma en que mis acompañantes reaccionaron al contexto sociocultural del campo aportó nuevas perspectivas a la investigación, evidenciando que el campo etnográfico no existe a priori, sino que se construye a través de las decisiones que el investigador toma en el curso de su etnografía (Amit, 2000; Hirvi, 2012).

Por último, es importante recalcar la dimensión ética de todo el proceso de investigación, desde el diseño de la investigación y el trabajo de campo, hasta el análisis y la presentación de los resultados. Respecto al trabajo de campo, como toda investigación etnográfica en Panamá, tuve que sacar el permiso del Ministerio de Cultura para llevarlo a cabo. En la misma línea, obtuve el consentimiento y aprobación de los líderes y autoridades locales, tanto nacionales como tradicionales, quienes firmaron un papel que lo corroboraba una vez les presenté y expliqué mi investigación. No obstante, una vez en el campo me di cuenta que estas cuestiones éticas más formales que se piden desde la academia y desde el Estado, poco o nada tenían que ver con la realidad de las comunidades de la Comarca Ngäbe-Buglé. A pesar de que en otras partes del país piden y exigen continuamente los documentos de los permisos y existen protocolos bioculturales muy específicos (cf. Martínez Mauri, 2009), en el contexto en el que trabajé nunca nadie me pidió ninguna justificación y menos escrita. En la misma línea, si bien mi idea inicial era cargar con un papel para que se firmara antes de hablar con cada uno de los interlocutores para poder tener una prueba de su consentimiento informado, me di cuenta que no tenía sentido ya que por un lado la mayoría de ellos no sabían ni leer ni escribir, y por el otro solo crearía una desconfianza innecesaria. En cambio, lo que hice fue transmitir de la forma más clara, sincera y transparente posible el objetivo de mi presencia: realizar un estudio para escribir el trabajo final de la universidad y que la información y datos recogidos serían solamente usados para el uso de mi tesis y potenciales artículos académicos. Por ello, en la mayoría de casos utilizo los nombres reales de los interlocutores —y en el caso de ser figuras públicas también sus apellidos—. Sin embargo, cuando las explicaciones o comentarios pueden ser comprometidas, he optado por anonimizar sus testimonios y utilizar pseudónimos —indicándolo a pie de página—, protegiendo así su privacidad.

Finalmente, la intención es presentar los resultados de la investigación a los interlocutores locales una vez se haya concluido el trabajo, —como he ido haciendo con los artículos, notas y posts que he escrito y publicado a lo largo de este tiempo—, con el fin de compartir la información obtenida durante el proceso de la investigación. Escribir esta disertación en español muestra también mi voluntad de que las personas con quien trabajé y que nutren los análisis realizados, puedan leer y entender lo que se ha escrito sobre ellas. En la misma línea, pretendo seguir exponiendo los resultados en charlas a nivel local, pero también dentro de la estructura científica nacional de ambos países, ya sea en seminarios o charlas en la universidad o en intervenciones en jornadas o congresos nacionales relacionados con la antropología y los pueblos indígenas.

1.5. Estructura de la tesis

Esta tesis está estructurada en ocho capítulos. En este primero se han expuesto las preguntas de investigación y las bases teóricas y metodológicas de la investigación. El segundo capítulo presenta el entorno en el que se inscribe el estudio. A partir de una variedad de fuentes, como investigaciones anteriores, censos y datos etnográficos propios, se caracteriza el contexto histórico, social, cultural, geográfico, político y económico en el que se inscriben los sujetos de esta investigación, los ngäbe de Panamá. Los siguientes cinco capítulos recogen los principales hallazgos de la etnografía. En ellos aparecen las voces de los ngäbe en (in)movilidad, junto a las de otros interlocutores clave especializados en la temática, e intercaladas con mis análisis y referencias bibliográficas. Las citas utilizadas aparecen de forma textual, sin editar, con la manera de hablar y expresarse de cada persona, y fueron seleccionadas en base a su representatividad y capacidad de expresión, como ejemplos paradigmáticos.

En primer lugar, el capítulo tres documenta etnográficamente la movilidad de los ngäbe a Costa Rica. Después de situar histórica y conceptualmente la movilidad de los ngäbe, se centra en su movilidad temporal para trabajar en los cafetales costarricenses, presentando sus características principales y cómo el marco legal migratorio y laboral, así como sus condiciones de vida y trabajo en los cafetales han ido cambiando a lo largo del tiempo y más concretamente durante y después de la pandemia de covid-19. Paralelamente, el capítulo cuatro reflexiona sobre la importancia de analizar las personas que permanecen en el origen

mientras otros miembros de la unidad doméstica se mueven. Por ello, se analizan las articulaciones entre situaciones de movilidad e inmovilidad que se dan dentro de las unidades domésticas de Ratón y el impacto que tiene el vivir en (in)movilidad tanto en los que se mueven como en los que permanecen.

El quinto capítulo incorpora el género en el análisis de la (in)movilidad. Se aborda la (in)movilidad, pero esta vez centrándose en la experiencia de las mujeres, reflexionando sobre los cambios en sus roles y relaciones de género que resultan de su movilidad a Costa Rica, así como de su permanencia en la comunidad en ausencia de sus pares varones. A su vez, el capítulo seis aborda el papel de la comunicación mediada por la tecnología en todo el proceso de (in)movilidad. Para ello, se considera el acceso y uso de los teléfonos celulares e Internet por parte de los ngäbe en general, y en el contexto de su (in)movilidad en particular, procurando entender cómo las comunicaciones mediadas condicionan sus experiencias de (in)movilidad. Por último, el capítulo siete expone cómo en un contexto de alta movilidad hay familias que buscan permanecer prolongadamente en la comunidad, reduciendo o eliminando los desplazamientos a Costa Rica, y el papel de factores como la educación y la producción agropecuaria en esta decisión.

En definitiva, estos cinco capítulos centrales recogen el análisis de la (in)movilidad desde diferentes niveles. El capítulo 3 analiza la movilidad a Costa Rica desde el punto de vista de los que se desplazan, mientras que el capítulo 4 tiene en cuenta las dinámicas entre los que se mueven y los que permanecen en la comunidad. A su vez, el capítulo 5 y 6 analizan los proyectos y experiencias de (in)movilidad en base al género y a la comunicación respectivamente, y, finalmente, el capítulo 7 considera las motivaciones y recursividad de los que permanecen de forma prolongada en la comunidad.

Para acabar, el último capítulo resume e integra los resultados de todo el trabajo y aporta unas conclusiones finales que procuran regresar a las preguntas formuladas al inicio de esta investigación y planteadas en este capítulo introductorio. Este último capítulo también destaca los principales hallazgos de la tesis, así como sus limitaciones y posibles caminos a seguir.

CAPÍTULO 2. UN ACERCAMIENTO A LOS NGÄBE

2.1. Introducción

Los ngäbe[14] son el pueblo indígena más numeroso en población de Panamá, y según los datos del último censo de 2023, los 444 878 personas que se autoidentifican con el pueblo ngäbe representan casi un 64% de la población indígena del país, y casi un 11% de la población total. Actualmente, la mayor parte de los ngäbe residen en territorio panameño, particularmente en la Comarca Ngäbe-Buglé, donde viven casi la mitad de ellos (43%), así como en otras provincias del país, principalmente en Bocas del Toro (24%), seguida de Chiriquí (15%) y Panamá (7.7%) (INEC Panamá, 2023). Por otro lado, existe una parte de la población que se asentó permanentemente en Costa Rica, principalmente en cinco territorios indígenas en el sur de la provincia de Puntarenas: Abrojo de Montezuma; Coto Brus, Conte Burica, Osa y Altos de San Antonio.

Este pueblo ha coexistido estrechamente desde tiempos inmemoriales con los buglé, otro pueblo indígena con el que actualmente comparten el territorio de la Comarca Ngäbe-Buglé, en Panamá. A pesar de que durante mucho tiempo estos dos pueblos fueron agrupados bajo el etnónimo de "guaymí", muchos autores han mostrado la heterogeneidad existente en el interior de este grupo (Cooke, 1982; Torres de Araúz, 1980; Wassen 1963; Young, 1971), y los estudios en lingüística (Constenla, 1991), arqueología (Cooke, 1982), genética (Barrantes et al., 1982) y etnología (Gordon, 1982) evidencian las diferencias entre ellos, indicando la existencia de dos grupos distintos: los "ngawbe", que hablan el idioma "ngawbere", y los "bugle" que hablan "buglere" (Barrantes, 1993)[15].

[14] Etimológicamente *ngäbe* significa persona del propio grupo. Para referirse a las personas externas al grupo se utilizan otros vocablos, como *sulia* para los blancos/latinos.

[15] Dentro de los indígenas que hablan el buglere, también se encuentran los bokota, quienes a pesar de que no hay suficiente evidencia antropológica que permita identificarlos como un grupo a parte de los buglé, no se autoidentifican bajo esta categoría y piden que se les mantenga la categoría de bokota en los censos nacionales (Velásquez et al., 2011).

Debido a estas diferencias y a los procesos de autoidentificación de finales del siglo XX, actualmente se considera a los ngäbe y los buglé dos grupos étnicos diferentes[16,17], con lenguas diferentes (el ngäbere y el buglere), profundamente interrelacionados, que viven en un mismo territorio, la Comarca Ngäbe-Buglé, y que se casan entre sí (Barrantes, 1993; Constenla, 1991; Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014). Según el lingüista Juan Diego Quesada[18] existe una relación cultural asimétrica entre ambos grupos, caracterizada por una especie de dominación cultural por parte de los ngäbe hacia los buglé que se observa en la adopción de la lengua ngäbere en los matrimonios cruzados, sea mujer o hombre el de la etnia ngäbe. De todos modos, tal y como se evidencia en los estudios mencionados, se necesitan más datos para conocer la relación histórica y actual entre los ngäbe y los buglé, ya que no hay suficiente evidencia etnografía que determine las fronteras étnicas entre estos dos pueblos (Velásquez et al, 2011).

Aunque en un primer momento de mi investigación me planteé analizar la movilidad de ambos pueblos, teniendo en cuenta la insuficiencia de datos etnográficos que definen sus fronteras étnicas y la falta de evidencia respecto a la especificidad de su movilidad, uno de los objetivos de mi trabajo de campo fue indagar más sobre la adscripción étnica de los indígenas en movilidad a Costa Rica.

Para empezar, durante mi estancia en la Comarca Ngäbe-Buglé averigüé que a pesar de que los buglé comparten la Comarca con los ngäbe, viven separados, en zonas muy concretas de la región Kädriri, en el este de la Comarca, tocando con la provincia de Veraguas. Los mismos locales me indicaron que la región donde realicé la etnografía es habitada solamente por ngäbe, y además pude comprobar que todos los preguntados se identificaban bajo esta categoría. Los pocos buglé que conocí eran funcionarios públicos como maestros y enfermeras que estaban en la zona trabajando pero que venían de otras comunidades. Todos

[16] A principios de los años 90, los Congresos Generales de los pueblos indígenas de Panamá tomaron la decisión de autodenominarse en sus propios lenguajes, negando los calificativos que les habían sido asignados anteriormente. En esta línea, en el censo del año 2000, la categoría de "guaymí" fue sustituida por las de "ngóbe" y "buglé" (Velásquez et al., 2011).

[17] Esta disertación denomina a este pueblo indígena como "ngäbe", tal y como se refiere en la Ley núm. 88 de 22 de noviembre de 2010 y en el censo del mismo año. No obstante, cuando se haga referencia a estudios de otros autores que han utilizado otros nombres u otras formas ortográficas, se seguirá el criterio de nomenclatura usado por cada autor.

[18] Documental Colypro: Buglere-Guaymí, *Youtube*, 10/09/2019.

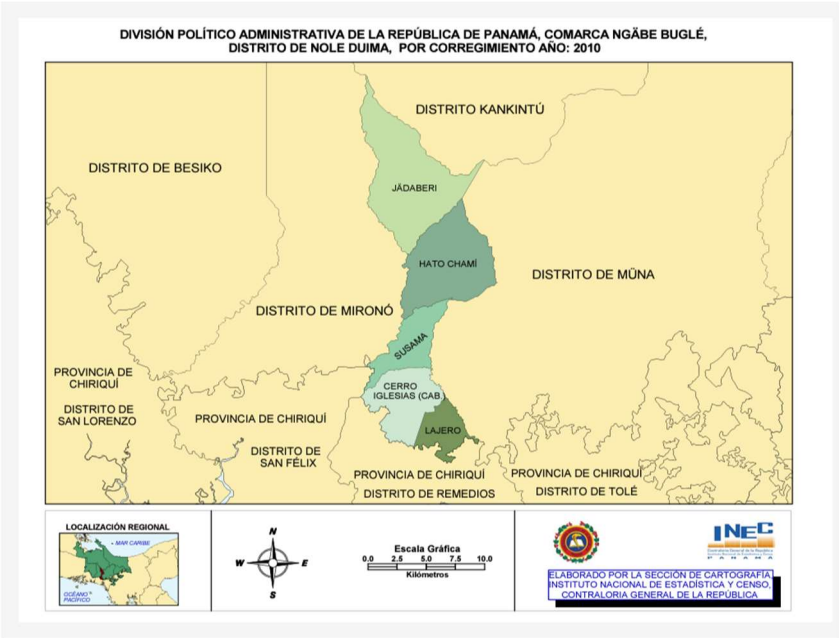
ellos, ngäbe y buglé, afirmaban que la movilidad a Costa Rica se da principalmente por parte de los ngäbe, y no por parte de los buglé, que mientras que también salen de sus comunidades a trabajar, sus destinos principales son la provincia de Veraguas y la ciudad de Panamá. En la misma línea, una vez en Costa Rica, constaté que no había personas que se identificaban bajo la categoría de buglé en los cafetales. Solamente conocí a dos que se autoidentificaron como buglé, pero que no eran trabajadores temporales, sino que llevaban años establecidos en el país. Por esta razón, decidí centrarme solamente en la (in)movilidad de las personas que se consideran a sí mismas y son identificadas por terceros como ngäbe.

A continuación, una vez presentadas las características principales del contexto etnográfico donde se realizó la investigación y en el que se sitúa esta tesis, se abordan los aspectos históricos, sociales, culturales y geográficos, así como económicos y políticos concernientes al pueblo ngäbe, con el fin de brindar una mayor ubicación y comprensión de la situación histórica y actual de este pueblo.

2.2. Contexto etnográfico: la comunidad de Ratón

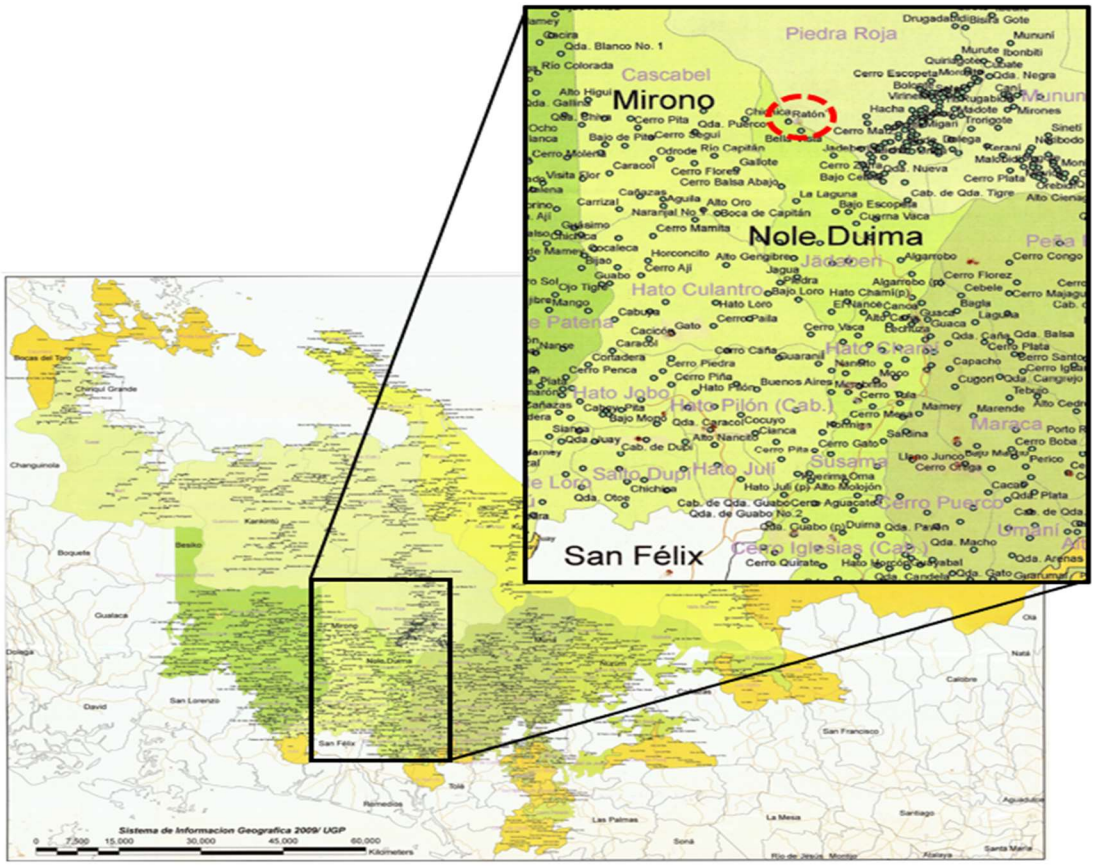
Ratón es una comunidad del corregimiento de Jädeberi, del distrito de Nole Duima, de la región Nedrini de la Comarca Ngäbe-Buglé. Se encuentra a unos 50km al norte de San Félix, en la vertiente pacífica de la Cordillera Central, aunque muy cerca del filo que divide las dos laderas y por lo tanto de comunidades de la región Ño Kribo de la vertiente del caribe, como Suiche, Tolote y Piedra Roja, del corregimiento de Piedra Roja (Jätainde), del distrito de Kankintú. Se caracteriza por una topografía muy irregular y los asentamientos, caracterizados por su dispersión, se encuentran entre los 1200 y 18 000 msnm (Michon, 2012), algunos en la cima de las montañas, otros en las carenas, en terrenos muy empinados. El clima es frío, ventoso y lluvioso, se caracteriza por una alta pluviosidad todo el año, incluso durante la estación más seca, de diciembre a abril, y en los meses más frescos pueden darse temperaturas de hasta de 12ºC.

Mapa 1. División política del distrito de Nole Duima, de la Comarca Ngäbe-Buglé



Fuente: https://www.inec.gob.pa/archivos/0.6548276NoleDuima.pdf. Última consulta 3/5/2024

Mapa 2. Localización de Ratón en la Comarca Ngäbe-Buglé



Fuente: Elaboración propia a partir del mapa de la división política de la Comarca Ngäbe-Buglé del Proyecto Ngäbe-Buglé FIS-FIDA, proporcionado por la Fundación Nuestra Señora del Camino

Actualmente es difícil decir cuántas personas habitan en la comunidad, por un lado por la gran dispersión de los asentamientos y la alta movilidad de sus habitantes, y por el otro, por la inexactitud de los datos censales. Según el Censo de 2000, había 222 personas en Ratón, número que incrementó a 335 de acuerdo con el censo de 2010. Actualmente, en base a los últimos datos del censo de 2023, habría 466 personas, aunque, según los mismos locales y mi propia observación, la comunidad alberga una población mucho más grande, por lo que es probable que los datos censales no sean suficientemente precisos, y que en su momento no se registrara toda la población. Al respecto, en referencia al censo de 2010, Chio explica que "yo era empadronador en ese momento. Mucha gente no le censaron la casa. A ellos les daba pereza de visitar en casa. Hicieron un, dos y se va" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 3/8/21); y respecto al de 2023, añade que: "Imagino que este año fueron más desorden. Porque el año 2010 mucha gente estaba empadronando cada casa, pero este año 2023 apenas uno o dos que trabajaron a nivel de corregimiento y yo pienso que no visitaron en cada casa" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 18/3/23). Además, como corrobora Chely, que en el censo de 2023 participó como censadora, solamente se censan las personas que en ese momento están en la comunidad, por lo que teniendo en cuenta que el censo se realizó en febrero, dejó fuera los que aún no habían regresado de trabajar de Costa Rica:

> Trabajé recogiendo nombres, de cuantos habitamos en Ratón y a qué se dedican, cuál eran sus características económicas, y así. Se contaron personas que tenían documento completo, pero los que no estaban no se contó. Pero la vivienda vacía sí se contó. (...) Lo que pasa es que mucho estaban en Costa Rica. (Chely, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía WhatsApp, 20/3/2023)

De todos modos, y en consonancia con los datos del censo, el gran crecimiento demográfico en las últimas décadas es palpable: "Sí, hemos crecido. Porque aquí en Ratón población no era como así. Poquitillo acá. Por acá no había casas mucho. Mucha gente acá ahorita mismo. Antes no había escuela, ni centro de salud, ni carretera" (Chío, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/2021). De hecho, actualmente en la escuela de la comunidad hay más de 500 alumnos matriculados, que, si bien también llegan de otras comunidades aledañas a Ratón, indica la magnitud de la población, teniendo en cuenta además que aún hay varios niños y niñas no matriculados que se quedan en casa y no van a la escuela.

La mayor parte de los habitantes de la comunidad se identifica como ngäbe y hablan ngäbere. La mayoría son bilingües y hablan también español, aunque mientras que buena parte de la población más adulta, y sobre todo las mujeres, pueden entenderlo, no lo hablan. También residen algunos buglé —según el censo solamente dos habitantes de Ratón se identifican como tal—. La única mujer buglé que conocí es la enfermera de la comunidad, que no vive en la comunidad de forma permanente. En su caso, además del buglé y del español, entiende el ngäbere, pero le cuesta hablarlo con fluidez.

Muchas casas siguen siendo viviendas tradicionales ngäbe, circulares y con techo de paja cónico, pero cada vez hay más casas rectangulares hechas con tablas de madera o de zinc. Por lo general, en ellas viven unas 4-6 personas y en pocos casos se trata de viviendas unipersonales. La mayoría de las viviendas tienen acceso a un sistema de agua potable comunitaria (a través de tuberías de un pequeño embalse alimentado por un manantial) aunque algunas solo tienen acceso a través de pozos menos confiables o arroyos cercanos. La electricidad no llega a la comunidad, por lo tanto, las viviendas no tienen luz eléctrica. Sin embargo, cada vez más hogares tienen instalados paneles solares, a partir de los cuales consiguen iluminación en las viviendas y carga de dispositivos electrónicos como celulares o tabletas, aunque no proporcionan suficiente energía como para abastecer electrodomésticos o televisores, inexistentes en la comunidad. En todas las casas se sigue cocinando con leña, aunque en muchas de ellas también se complementan con gas. La mayoría de la basura se quema, y los no inflamables se entierran.

Imagen 3. Casas de zinc con paneles solares en la comunidad de Ratón



Autor: Oriol Rabell

Imagen 4. Basura quemada en el patio de una casa de Ratón



Autor: Oriol Rabell

Prácticamente todas las unidades domésticas practican la agricultura de subsistencia[19], por lo que alrededor de las casas casi siempre hay árboles y/o pequeños huertos. Además, es habitual que las familias tengan tierras más alejadas del hogar, donde cultivan principalmente maíz, frijoles, guineo, naranjas, café y chayote, entre otros productos. También consiguen plantas medicinales, leña y madera de estos bosques. Sin embargo, debido al clima frío de las tierras altas no se producen cultivos como arroz, caña de azúcar, piña y otras variedades de plátanos que sí crecen en otras partes de la Comarca. También es habitual la cría de animales domésticos para el consumo y la venta, principalmente pollos, pero también patos, cerdos y vacas[20]. Aun así, el consumo de lácteos, huevos y carne es muy reducido. A pesar de que muchas familias tienen pollos en sus casas, su producción de huevos varía según la disponibilidad de comida para alimentarlos, como maíz o semillas salvajes, que varía durante el año. Además, las familias que tienen vacas sólo muy ocasionalmente las matan para el consumo familiar y local de su carne.

[19] Según los datos del censo de 2023, 78 de 88 hogares contabilizados realizaron cultivo de granos básicos, hortalizas, frutas o tubérculos.

[20] Según los datos del censo de 2023, 74 de 88 hogares contabilizados realizaron cría de ganado vacuno, porcino, aves de corral o especies acuícolas.

Imagen 5. Corral de los cerdos de una de las casas de Ratón



Autora: Anna Peñuelas

La comida conseguida de sus cultivos se complementa con la recolección de plantas salvajes y la caza de animales como aves, roedores y mamíferos pequeños —aunque esta práctica cada vez es menos común—, y se completa con la compra de productos con el dinero de las ventas de otros cultivos o de los subsidios del gobierno. Los principales productos adquiridos en las pequeñas tiendas de la comunidad, o cuando salen a San Félix y/o David son arroz y condimentos como el azúcar, la sal y el aceite. También se compran los excedentes agrícolas y huevos entre los vecinos de la comunidad. En las cada vez más numerosas tiendas de la comunidad se encuentran otros alimentos no perecederos como enlatados y jugos, así como pan, huevos y en algunas hasta pollo, producto que se distribuye semanalmente con vehículos 4x4 que llegan a la comunidad y traen consigo hielo para que los establecimientos puedan mantener el producto refrigerado en la comunidad. Además, también se consiguen pilas, material escolar, calzado como botas o chancletas y algunas herramientas.

La economía local se basa en pequeños ingresos de efectivo y actividades de subsistencia. Además, sigue presente una economía de intercambio (trueque), y muchas familias intercambian el excedente de su producción con otros productos cosechados por sus vecinos, o con animales domésticos, incluidos perros. Por ejemplo, una mujer que quería un perro para su casa lo cambió por una de sus gallinas con una familia cuya perra acababa de tener seis cachorros. La principal fuente de ingreso de dinero de las familias son las ayudas

condicionadas del gobierno, pero también hay familias que consiguen vender los productos cosechados, principalmente café, frijoles y cebollas y otras que se dedican a la cría de ganado. En una encuesta sobre las fuentes de ingreso de los habitantes de Ratón realizada en la comunidad en 2010 por Adela Michón en el marco de su tesis de maestría (Michón, 2012), la venta de café aparece como la actividad económica principal, seguida de la venta de ganado, de artesanías (por parte de las mujeres) y de maíz y pollos.

Solo un pequeño porcentaje de la comunidad tiene un ingreso formal o salario, resultado de trabajar en las tiendas de la comunidad, o como empleados del gobierno (enfermeras y maestros), aunque la mayoría de estos son ngäbe de otras comunidades o son no indígenas. Por otro lado, algunos adultos, sobre todo hombres, han conseguido trabajo asalariado formal fuera de la comunidad, y van y vienen cada fin de semana o mes. Si bien no hay datos exactos, también un gran porcentaje de la población de Ratón, hombres, mujeres y niños, cada año se traslada a plantaciones cafetaleras de Panamá y sobre todo de Costa Rica para trabajar temporalmente en la cosecha del café.

En la comunidad hay un Puesto de Salud, pero no dispone de personal permanente. Aunque tiene una enfermera destinada a la comunidad, muchas veces no está presente porque es destinada a otras comunidades a realizar campañas de salud. Por ejemplo, durante la pandemia, estuvo largos periodos ausente realizando campañas de vacunación contra el covid-19 alrededor de la Comarca. El puesto tiene una escasa —casi nula— infraestructura para atender cuestiones de salud básica. Como explica la misma enfermera, su labor es de prevención y promoción de la salud, pues ella no puede curar a nadie, no puede diagnosticar ni prescribir medicación; se encarga de poner vacunas y de controlar la desnutrición en los niños (pesándolos y midiéndolos) y lo único que puede hacer es mandar una circular para que vayan a Chamí, donde está el Centro de Salud más cercano, y donde sí ofrecen servicio y atención de salud básica basada en la atención primaria y urgente. En caso de necesitar atención hospitalaria, el centro más cercano es el hospital regional de San Félix.

Imagen 6. Puesto de salud de Ratón



Autor: Oriol Rabell

Teniendo en cuenta la cantidad de población de la comunidad, y que el puesto de salud recibe población de muchas comunidades más alejadas e inaccesibles tanto del distrito de Nole Duima, como también del distrito vecino Kankintú, la misma enfermera, y otros habitantes de Ratón, reclaman la necesidad de un Centro de Salud, con personal permanente y doctores que atiendan a la población. De todos modos, gran parte de los habitantes de Ratón son reticentes a usar los servicios de salud y generalmente cuando alguien se enferma, prefieren tratarlo primero en casa o bien con ayudas de médicos tradicionales de la comunidad.

Imagen 7. Parte de las instalaciones del centro educativo de Ratón



Autor: Oriol Rabell

Ratón también cuenta con un centro educativo donde se imparten estudios de preescolar, primaria y pre-media y donde asisten estudiantes de la misma comunidad, así como de las aledañas donde no hay acceso a la educación. No obstante, presenta deterioros en sus infraestructuras físicas (techo, piso, iluminación), y no cuenta con cocina, comedor, biblioteca o laboratorios. Por lo demás, la comunidad cuenta con varias iglesias o casas de culto (pequeñas casas o chozas) evangélicas, adventistas, católicas, de testigos de Jehová y también de Mama Tata.

También hay con un teléfono público que tuvo una gran importancia a principios de siglo, antes de la llegada de los celulares e Internet, cuando se utilizaba asiduamente, causando largas colas para llamar y recibir llamadas. Actualmente, si bien sigue funcionando, prácticamente nadie lo utiliza.

Imagen 8. Teléfono público de la comunidad de Ratón



Autor: Oriol Rabell

Además, también hay un lote que sirve como cancha para jugar al fútbol y béisbol, donde muchos fines de semana se celebran partidos amistosos entre los vecinos de la comunidad y también del equipo de la comunidad dentro de competiciones organizadas con otras comunidades de la región.

Imagen 9. Cancha donde los ngäbe de Ratón juegan fútbol y beisbol



Autora: Anna Peñuelas

Por otro lado, en la comunidad hay varios comités, con sus respectivos presidentes y vicepresidentes, formados por unas 5 personas, que se encargan del funcionamiento y organización de distintos aspectos de la comunidad. Los grupos de trabajo se organizan según necesidades mutuas de los residentes como la limpieza y reparación de senderos, la reparación de las instalaciones del centro de salud o del sistema de acueductos de la comunidad. Por ejemplo, el comité del cementerio se dedica entre otras cosas a trasladar los muertos al cementerio, construir el ataúd, cavar el hoyo y realizar el sepelio.

2.3. Origen e historia del pueblo ngäbe

Los ngäbe forman parte del complejo cultural istmo-colombiano[21] (Halbmayer, 2020), pertenecen a la familia lingüística chibcha[22] (Constenla, 1991) y están lingüística y genéticamente emparentados con otros pueblos indígenas de la estirpe chibsense, como los guna, buglé, bribris, cabécares, teribes y borucas (Borge, 2006; Constenla, 1991; Murillo, 2008). Estudios arqueológicos, lingüísticos, etnohistóricos y etnográficos apuntan que los "guaymí" se extendían geográficamente desde la llanura sudeste de Costa Rica hasta las actuales provincias centrales de Panamá, a lo largo de la cordillera de Talamanca. Estos estudios indican que son descendientes de la población precolombina, mostrando la continuidad sociocultural de los pueblos que vivieron en la región central y occidental de Panamá antes y después de la conquista con los ngäbe actuales (Barrantes, 1993; Young, 1970, 1971).

La primera vez que se menciona a los "guaymí" es en un relato de Ferdinand Columbus sobre el cuarto viaje de su padre al Nuevo Mundo en 1502, durante el cual hizo varias paradas en la Costa del Caribe del Istmo (Young, 1970). La facilidad para atracar embarcaciones y desarrollar comercio internacional, las aparentes riquezas mineras y los abundantes alimentos fueron factores atractivos de la zona del Istmo para los colonizadores (Marín, 2004). No obstante, la colonización en el oeste de Panamá fue menor y se dio principalmente en las llanuras y la costa, donde las condiciones naturales eran mejores que los sectores de la montaña para el

[21] El conjunto regional al que pertenecen estas poblaciones ha cambiado de nombre y tamaño muchas veces según el punto de vista desde que se consideró. Hasta la década de 1940 formaron parte de la llamada "Centro América", considerado el tramo de continente que va desde el norte de México hasta Colombia. En los 60s este término pasó a referirse tan sólo a México central y meridional y a Guatemala y finalmente derivó a Mesoamérica, desvinculándose de la investigación del resto de América Central. Así, las sociedades relacionadas a la familia chibcha se agruparon en la que nombraron Área Intermedia (Haberland, 1957). Sin embargo, esta etiqueta situaba a esta región entre dos culturas prestigiosas, Mesoamérica y los Andes, y no en el centro; de manera que, después de varias modificaciones actualmente se llama Área Istmo-colombiana a esta porción del territorio centroamericano en referencia a la autonomía de los pueblos indígenas establecidos desde hace milenios, a la unidad lingüística, genética y cultural de esta zona chibchense (Halbmayer, 2020; Hoopes y Fonseca, 2003; Le Carrer, 2010).

[22] La estirpe chibchense es la que abarca el mayor número de lenguas y presenta una distribución más amplia en el Área Istmo-colombiana. Se trata de las siguientes: paya, rama, guatuso, bribri, cabécar, boruca, tiribí (térraba-teribe), bocotá, movere, cuna, chimila, cágaba (cogui), guamaca, bíntucua, barí, tunebo, dorasque, chánguena, atanques, muisca y duit (las cinco últimas están extintas) (Constenla, 1991).

cultivo y la ganadería. Los intentos de penetrar las tierras más altas fueron esporádicos y poco exitosos, por lo que mientras que la cultura de los pueblos autóctonos de la costa se fusionó con la de los recién llegados, esta integración no se dio con los grupos que quedaron apartados en las montañas (Young, 1970). En efecto, los relatos de los primeros conquistadores hablan de las "tribus feroces" que habitaban en los llamados entonces Valles del Guaymí y del Duy, en la zona colindante con el Caribe (Cooke, 1982) y de las dificultades de un poblamiento permanente (Velásquez et al., 2011).

Los primeros intentos de colonización demostraron que los habitantes nativos del istmo estaban dispersos y eran reacios a someterse, de manera que para explotar y controlar más eficazmente la región los conquistadores decidieron trasladarlos y asentarlos en un mismo sitio para concentrarlos en un pueblo e instruirlos en la doctrina cristiana (Marín, 2004). A pesar de que esto afectó al desarrollo de la población "guaymí" y algunos fueron cristianizados, muchos lograron enfrentar tanto a religiosos como a colonizadores[23], y en varios casos después de periodos en las ciudades misioneras, regresaban a las montañas y volvían a sus formas de vida nativas (Subinas, 2019; Young, 1970). Las constantes guerras entre los mismos "guaymi", los enfrentamientos armados contra los colonizadores y los ataques de los miskitos (impulsados por los ingleses), así como las enfermedades que estos grupos transmitían, provocaron la disminución de la población autóctona (Marín, 2004).

Cuando Panamá se independizó de España y unió a Colombia, en 1821, empezaron a agruparse en las tierras altas, quedando incomunicados con el resto de la república. Además, a mediados del siglo XX, la presión ejercida por la agricultura y la ganadería extensiva desplazó a muchos ngäbe que aún vivían en las partes bajas de la cordillera central hacia tierras altas, menos fértiles y por lo tanto con capacidad de sostener menos densidad de población (Borge, 2006; Herrera, 2015). Muchos de ellos tuvieron que complementar la agricultura de subsistencia, la cría de animales y la producción de artesanía con el trabajo en grandes fincas bananeras, cafetaleras, ganaderas, y diversas empresas agroindustriales con demandas en el mercado nacional e internacional que se instalaron en la región (Idiáquez, 2013). Al principio, la mano de obra ngäbe fue reclutada en las fincas bananeras que la transnacional

[23] Uno de los principales líderes del pueblo "guaymí" fue Urracá, quien derrotó seguidamente a los españoles, quienes llegaron a temerle tanto que evitaban combatir contra él (Subinas, 2018).

norteamericana United Fruit Company[24] tenía en Puerto Armuelles, Chiriquí, y en Changuinola, Bocas del Toro[25], y posteriormente también se incorporó en fincas cafetaleras y de hortalizas de las tierras altas de Chiriquí (Herrera, 2015; Rodríguez, 2021). Sin embargo, el bajo salario que recibían, sumado a la fragilidad en la producción del bajo consumo, no mejoraron la situación de las familias ngäbe, sino más bien potenciaron la doble actividad, generando flujos de migrantes temporales que dependían del trabajo asalariado fuera de sus comunidades. Mientras que las ganancias de los empresarios aumentaban, asegurando una gran disponibilidad de mano de obra barata, la economía y sociedad ngäbe sufrieron cambios significativos, iniciando un proceso circular de desajustes en la estructura socioeconómica que pondría las bases de la movilidad laboral de las siguientes generaciones (Idiáquez, 2013; Rodríguez, 2021).

2.3.1. Opresión conjugada en las bananeras

En las empresas bananeras de ambas áreas del Pacífico y del Caribe, Puerto Armuelles y Changuinola respectivamente, los ngäbe realizaban los trabajos menos calificados y de salarios más bajos. Al principio, los administradores de las bananeras no querían contratarlos ya que, al ser analfabetos, monolingües y no tener experiencia fueron considerados como ineficientes, y además no estaban integrados en la economía monetaria y muchos no entendían completamente el uso del dinero (Bourgois, 1988, Idiáquez, 2013; Young 1978). Sin embargo, la inesperada demanda de trabajadores para tareas pesadas durante la Segunda Guerra Mundial, hizo que la empresa empezara a interesarse en la población indígena, que reemplazó a los trabajadores centroamericanos reclutados en la guerra y a los descendientes afroantillanos, que posteriormente se trasladaron a ciudades como Panamá y Colón o migraron a Estados Unidos (Bourgois, 1994; Rodríguez, 2021).

De todos los trabajadores de la plantación, los ngäbe sufrían la mayor explotación económica, unida a una profunda discriminación étnica, lo que Bourgois (1994) llamó “opresión conjugada”. Por un lado, se les podía explotar económicamente con facilidad debido a su

[24] La United Fruit Company (sustituida posteriormente por United Brands y por Chiquita Brands International), empresa bananera transnacional estadounidense, llegó a Panamá en 1899 en la provincia de Bocas del Toro y posteriormente, en el año 1926 se instaló también en Puerto Armuelles, Chiriquí, bajo el nombre de Chiriquí Land Company.

[25] La sede se encontraba en Changuinola, Bocas del Toro, pero la plantación se extendía más allá de la frontera Panamá/Costa Rica.

trayectoria como empobrecidos agricultores de subsistencia, a su poca experiencia con el capitalismo[26], a la falta de interacción previa con otras etnias, así como por carecer de instituciones políticas o corporativas que mediaran su introducción dentro de la economía monetaria[27]. Además, la falta de capital cultural resultaba en el no reconocimiento de sus derechos legales. Su analfabetismo, monolingüismo e inexperiencia del trabajo asalariado los convertía en la mano de obra más barata y fácil de engañar y manipular: "No solamente hacían los 'trabajos sucios' de la plantación, sino que los hacían mejor, más barato, y sin quejarse" (Bourgois, 1994, p. 178). Por ello, a menudo se les engañaba con sus salarios, se invertía muy poco en las infraestructuras para alojarlos —con peores condiciones que las proporcionadas para las otras etnias—, no se les proporcionaban beneficios de la seguridad social y eran despedidos por enfermedad o incapacidad sin consideración, pues disponían de mucha mano de obra dispuesta a reemplazarlos (Bourgois, 1994; Idiáquez, 2013).

Al mismo tiempo existía una segregación étnica o "apartheid" (Bourgois, 1994) en la división del trabajo y los ngäbe ocupaban el nivel más bajo de la jerarquía étnico-ocupacional, desempeñando las tareas más difíciles y pesadas, lo que a menudo implicaba trabajar bajo la exposición prolongada al sol y la lluvia o estar en contacto con pesticidas peligrosos sin medidas de protección[28],[29]. Más aún, la escala salarial se distorsionaba, pues mientras que en otras plantaciones de Latinoamérica, los trabajadores que se encargaban de la cosecha

[26] En general, la integración de los "guaymí" al trabajo asalariado y la economía monetaria fue problemática ya que la mayoría eran agricultores que provenían de comunidades aisladas y tradicionales y tuvieron una gran dificultad para hacer la transición de una economía agrícola de subsistencia a una basada en el trabajo asalariado a tiempo completo (Bourgois, 1994).

[27] A diferencia de otros grupos indígenas, como los guna, las estructuras políticas de la sociedad guaymí no se encargaron de crear instituciones para mediar en el proceso profundamente dislocador de la migración laboral a las plantaciones y ayudar a la adaptación e integración de los guaymí, resultando en experiencias profundamente diferentes de explotación económica y dominación ideológica (Bourgois, 1988).

[28] La presencia de "guaymí" en los trabajos cualificados o semicualificados era muy escasa y no había ninguna en posiciones más altas que la de capataz (Bourgois, 1994).

[29] Esta segregación étnica se observaba también dentro de los mismos guaymí, privilegiando a los de la costa frente a los de las montañas. El contacto previo con el mundo no indígena capitalista facilitó que los guaymí de la costa se sobrepusieran más rápidamente a la intimidación inicial del contacto con trabajadores de otras etnias (latinos, negros y estadounidenses), y contribuyó a que aprendieran a leer, escribir y regatear precios. Esta posición aventajada se vio reflejada en la jerarquía ocupacional de la plantación, con la ocupación de posiciones superiores por parte de los guaymí de la costa, quienes pasaron a considerarse a sí mismos racialmente superiores, y la realización de los trabajos más duros por parte de los jóvenes que llegaban por primera vez a la plantación desde las montañas y se iban traspasando cada año a los recién llegados de las zonas más aisladas (Bourgois, 1994).

ganaban más que los de las plantas empacadoras (por tratarse de trabajos más duros aunque de jornada más corta), en las filiales de Panamá, con preponderancia de trabajadores ngäbe[30] en los trabajos de cosecha, ocurría lo contrario (Bourgois, 1994).

Pero su discriminación y opresión étnica no acababa aquí, ya que los ngäbe también sufrían el racismo de parte de todos los otros grupos étnicos, incluidos otros indígenas. La jerarquía étnica estaba rígidamente definida y se aceptaba públicamente la inferioridad de los "guaymí", de tal manera que hasta se les aplicaban sanciones especiales, castigos físicos y humillantes, cuando violaban la ley. Bourgois (1994) apunta que el antagonismo étnico era tan profundo en la plantación que hasta en los prostíbulos había segregación de las prostitutas, forzadas a especializarse en clientela de una única etnia ya que los hombres rehusaban tener relaciones sexuales con mujeres que servían a otros grupos. La respuesta de los ngäbe al profundo racismo fue encerrarse y relacionarse exclusivamente entre ellos, resultando en una gran desconfianza y odio a los no ngäbe.

Las precarias condiciones laborales y la opresión conjugada que sufrían los ngäbe desencadenó finalmente en una huelga general de tres semanas en el año 1960, cuando por primera vez confluyeron los intereses de la organización sindical de los trabajadores latinos y los del movimiento de derechos indígenas. Esta huelga representó el primer enfrentamiento de los grupos centrales de la transnacional y los ngäbe, cuya participación activa fue clave ya que actuaron con mayor militancia y unidad de acción que los otros grupos. A pesar de que la United Fruit Company respondió con despidos masivos (principalmente de indígenas) y con la introducción de innovaciones tecnológicas para reducir la dependencia a la mano de obra indígena, el desenlace de la huelga conllevó a la aceptación por parte de la compañía de acatar algunas de las ordenanzas de instituciones estatales[31] y supuso un pequeño comienzo del final de los enclaves bananeros en la región, así como un primer éxito de los grupos periféricos en la participación del poder (Bourgois, 1994; Roquebert, 2018). Al respecto, Bourgois (1994) observa que la huelga dio a los ngäbe "un sentido de autoestima y confianza, hasta el punto de alzarse y afirmar su dignidad y su poder sobre sus antiguos jefes" (p. 211) y de hecho, se considera una de las causales del surgimiento del movimiento Mama Tata o Mama Chi entre

[30] Cosechar, una de las tareas más extenuantes de la producción bananera, era destinada casi exclusivamente a los ngäbe (Bourgois, 1994).

[31] Por ejemplo, se acordó que en la planificación de las viviendas de los trabajadores intervendría el Instituto de Vivienda y Urbanismo (IVU) (Roquebert, 2018).

los ngäbe (Young, 1978). Al respecto, los ngäbe de Ratón aluden a esas épocas y, como se aprecia en el relato de Lucinio, recuerdan las huelgas y la discriminación que sufrían los indígenas:

> Antes solo había bananeras. No había café. Bananera en Changuinola y Puerto Armuelles, eso es lo que había. (...) Eso fue mi padre, nosotros no fuimos a eso. (...) En huelga que existía en el momento había un señor que se llamaba Basilio Montezuma, era un indio que hacía esa huelga. Porque el sindicalistas no nos quería pagar más. Se hicieron huelgas. Entonces todo los peones que estaba ahí tenía que hacer sus necesidades en la casa. No puede ir a fuera, estaban cerrados todos adentro. El reglamento antes era muy riguroso. Ahora no, ahora uno mismo uno quiere ser igual que otro. (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 12/12/23)

Después de la primera gran huelga, la población ngäbe empezó a asentarse en las zonas cercanas, como las islas y los ríos cercanos a las bananeras, y de manera más definitiva en las barriadas que la empresa bananera fue cediendo hasta convertirlas en áreas civiles, facilitando el incremento de la población indígena en la zona bananera (Herrera, 2015). Es en este momento cuando las mujeres y las familias de los trabajadores empezaron a acompañarlos y asentarse con ellos en estos enclaves, por lo que la zona bananera empezó a convertirse en una estación de trabajo permanente, donde el Estado puso en marcha diferentes servicios públicos, como sanidad y educación, reemplazando los antes ofrecidos por la empresa (Rodríguez, 2021).

2.3.2. El movimiento Mama Chi

En 1961, nace el movimiento religioso, social y político llamado Mama Chi (mamá pequeña), también conocido como Mama Tata (madre, padre), cuyas causas inmediatas y determinantes, según Young (1971), responden a la situación social, política, económica y demográfica del momento.

A partir de los años 1930, a raíz del contacto proporcionado por la construcción de la carretera Interamericana[32] y el trabajo asalariado en las plantaciones bananeras, se produjo una mayor apertura de la sociedad ngäbe con el mundo exterior y elementos de la cultura occidental se

[32] La carretera Interamericana es la sección mexicana y centroamericana de la Carretera Panamericana.

fueron introduciendo entre los ngäbe, reemplazando costumbres tradicionales y modificando su forma de vida. Por ejemplo, las actividades de compra-venda fueron limitando el trueque y la reciprocidad, y el trabajo asalariado sustituyó en parte el colectivo (Young, 1978).

Por otra parte, los terrenos para la agricultura y la ganadería empezaron a escasear debido al rápido crecimiento demográfico y la administración del propio territorio se vio amenazada por la llegada de campesinos latinos. Además, a principios de la década de los 1960, el conflicto entre los "guaymí" y la empresa bananera de Chiriquí hizo perder el trabajo a muchos jornaleros indígenas, quienes tuvieron que regresar a la agricultura de subsistencia en una zona con escasez de tierras (Young, 1971). Aún más, la entrada del Estado en la administración político administrativa en la década de los 1940, frustró las aspiraciones de un gobierno propio, añadiendo un nuevo conflicto a un marco de crisis social, política, económica y demográfica que propiciaba la aparición de un gran movimiento social.

Fue en septiembre de 1962, en la comunidad de Krünbitdi (Cerro Balsa), en el distrito actual de Besiko, cuando a la mujer ngäbe de 20 años Delia Bejerano de Atencio (Besiko, en ngäbere), posteriormente llamada Mama Chi (mama pequeña, a diferencia de Mama Kri, mamá grande, la virgen), se le aparecieron la Virgen (Mama Kri) y Jesucristo. Estas deidades le anunciaron una tragedia inminente para los "guaymí" si, al final de un periodo de 5 años no habían cumplido los principios del mensaje transmitido por Dios (Changmarín, 2018; Young, 1971).

En su análisis sobre el movimiento Mama Chi, Young (1971) considera que se trata de una doctrina restauradora y revitalística, a la vez que innovadora y transformadora, ya que rechazó el contacto y participación con la sociedad y cultura latina, considerados la fuente de todos sus problemas, y simultáneamente prohibió la práctica de ciertas costumbres y rituales propios de la cultura ngäbe.

Por un lado, Mama Chi, personalmente y a través de otros seguidores, instruyó a los "guaymí" a que se deshicieran de todo lo vinculado con los latinos, considerados los responsables de todos los males y desgracias de la sociedad "guaymí", y regresar así a una supuesta edad de oro antes del contacto con el mundo exterior (Bourgois, 1994; Young, 1971, 1978). Rechazaban todo lo que venía de fuera, como la escuela occidental, los centros de salud y los productos y tecnologías del exterior (como la radio o el transistor); planteaban la

autosuficiencia, no comprar o vender nada a los latinos y abandonar el sistema capitalista y la definición occidental de la propiedad privada[33]; y no someterse a las leyes de las autoridades locales, los corregidores, deshaciéndose de su cédula y no registrando los nacimientos y muertes (Bourgois, 1994; Idiáquez, 2013; Solano, 2019; Subinas, 2018; Torres de Araúz, 1999). Aunque esta desvinculación no se completó, el movimiento logró romper con algunas de las relaciones económicas y sociales entre los ngäbe y los latinos y órdenes como la de no asistir a las escuelas occidentales fueron cumplidas rigurosamente durante los primeros años (Young, 1971).

Por el otro lado, el rezo debía reemplazar las tradiciones más importantes de la cultura ngäbe, que fueron consideradas como negativas; así, se proponía eliminar los rituales como la balsería[34] y la chicherí[35], los ritos de iniciación y la poliginia, así como la división y discordia del pueblo ngäbe, el alcohol y las peleas presentes en los rituales (Young, 1978). También se ordenó la unión del pueblo ngäbe, que debía eliminar las fuentes de división y tratarse todos como hermanos, creando una sociedad fraternal, una hermandad "pan-guaymí" (Young, 1971).

Mama Chi realizó una gran campaña, viajando por todo el territorio, y consiguió unificar diferentes tendencias, ya que nunca hasta el momento había existido una unidad global del pueblo, ni instituciones políticas centralizadas debido a su dispersión geográfica (Vergés y Farinoni, 1998). Así, fue la primera vez que una gran parte de la población actuaba como colectividad más allá del parentesco, fortaleciendo los vínculos colectivos para demandar sus intereses políticos y territoriales en el espacio de exclusión social que la sociedad panameña los había situado (Bort y Young, 1985; Idiáquez, 2013).

Se establecieron como iglesias algunas casas alrededor del territorio, normalmente de seguidores muy devotos que actuaban como líderes menores, aunque las reuniones, que

[33] Los más radicales promovían la destrucción del ganado y de los cerdos, por ser imposiciones españolas que conllevaban aceptar la definición de la propiedad privada occidental (Bourgois, 1994; Torres de Araúz, 1999).

[34] Acto ceremonial que combina las características de deporte tradicional, ritual mágico y fenómeno social y que consiste en que los participantes, hombres, se golpeen los tobillos y pantorrillas lanzando palos redondos de entre 1 y 2 metros de largo hechos de madera de balsa, hasta que uno de ellos caiga al suelo resultando como perdedor (Idiáquez, 2013; Torres de Araúz, 1999).

[35] Encuentro social en el cual se intercambian opiniones y se transmiten conocimientos tradicionales mientras se consumen grandes cantidades de chicha (Torres de Araúz, 1999).

duraban cuatro días y noches, solían celebrarse en llanos abiertos sobre todo durante la estación seca. En un primer momento, los *sukias* (chamanes) se convirtieron en los principales predicadores en virtud de su posición como intermediarios entre lo humano y lo no humano. En cambio, los corregidores eran mal vistos. Debido a su posición como intermediarios entre los indígenas y los latinos, con quien debía evitarse el contacto, representaban el sistema que debía ser derrocado y sustituido por un nuevo orden moral, social y político (Young, 1971).

Posteriormente, fuerzas modernizantes representadas por jóvenes que habían recibido una educación formal, sabían leer y escribir y tenían experiencias en el mundo exterior se sumaron posteriormente a la organización. Estos jóvenes, llamados "lo tudiante" (los estudiantes), abogaban por la autonomía política y la mejora de las condiciones socioeconómicas de los "guaymí" y, a pesar de que no existía una buena coordinación entre los grupos y el conflicto entre ellos era frecuente, al pertenecer a la modernidad y representar el nuevo orden, poco a poco fueron imponiéndose dentro del movimiento Mama Chi, planteando otras formas de lucha y desplazando la gerontocracia (Verges y Farinoni, 1998; Young, 1971).

Actualmente la religión Mama Chi ha perdido influencia no sólo por la división interna del movimiento sino también por el mayor contacto con una gran diversidad de ofertas religiosas que vienen del exterior, por lo que convive con otras religiones cristianas y el Bahá'i, una religión reciente nacida a mediados del siglo XIX en la antigua Persia, que se introdujo en el distrito de San Félix, fronterizo con la Comarca, en la misma época que el Mama Chi (Idiáquez, 2013; Le Carrer, 2010). En Ratón, cada vez más personas que afirman haber cambiado de religión, y algunos hasta rechazan y son críticos con Mama Tata hablando de ella con cierto desprecio y hasta cualificándola de "falsa religión":

> Antes yo era Mama Tata. No me gustaba. Yo la cambié porqué yo tenía mi familia. Pero 4 familias [hijos/as] mías no está en este lado [fallecieron]. La quinta, yo creo, ese se enfermó y yo llevó donde Mama Tata y no. Yo lleve en la iglesia bíblica, y ahí se mejoró. Y todo gracias a Dios ahora vivo con mi familia tranquilo, sanito. Si quieres hacer un trabajo, yo le digo a Dios, tú me ayudas, acompáñame, todo. Y mira. (Emilio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23)

> Casi por aquí [Ratón] no hay Mama Tata. Y ya hay varios Mama Tata que han cambiado a la iglesia. (...) Esa creencia es pura ignorancia de la gente. Porque yo entiendo que ustedes… o sea, sí hay un grupo que quiere matar, pero hay otro grupo que son buenos. Por ustedes es

que nosotros estamos. Porque trae tela… todo cosa traemos de allá fuera. Pero aún algunos gente ngäbe no cree eso. (Amado, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/12/23)

Imagen 10. Templo Mama Tata en la entrada de la comunidad de Hacha



Autor: Oriol Rabell

En cualquier caso, sigue presente en algunas comunidades de la Comarca, sobre todo en las más aisladas del interior. Sus seguidores continúan reuniéndose los fines de semana y para las "vigilias", cultos en los que se baila, canta y reza durante cuatro días, y aunque el rechazo al mundo latino no es absoluto ni siquiera riguroso, muchos de ellos siguen siendo reticentes al contacto con la cultura occidental, y por ejemplo no llevan a los niños a la escuela, o no acuden a los centros de salud para ser tratados con medicina occidental: "¡Porque yo estoy Mama Tata! Y Mama Tata dijo que no puede estudiar chiquillos. Por eso. Yo no puedo mandar chiquillos en la escuela" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21). Consideran que con que los niños sepan entender y hablar bien el español ya es suficiente, y que solo necesitan aprender a escribir el nombre: "Estos están en la casa nada más. Estos no mando a estudios. Pero ellos saben hablar. Eso papa los enseña, y ellos chiquitos ya saben. ¿Para qué va a mandar? Nada más firmar. Falta eso nomás. Firmar nombre de ellos" (Cecilia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21). En cambio, creen que al llevarlos a la escuela "se hacen maleantes" y prefieren que estén controlados junto a ellos, aprendiendo a trabajar para poder sobrevivir en el futuro.

Por otro lado, el rechazo de la medicina occidental provoca ciertos conflictos con el gobierno nacional y sus instituciones. Un enfermero ngäbe me contó que muchas veces han llegado a comunidades para realizar las campañas de vacunación y les han impedido la entrada y dar tratamiento a los pacientes, aún y ser ngäbe los que lo administran. En la misma línea, durante la pandemia de covid-19, la mayoría de los Mama Tata no quisieron ser vacunados —ni seguir otras indicaciones como el uso de la mascarilla— con las consecuencias que eso tenía en su movilidad y acceso a ciertos espacios de fuera de la Comarca: "Muchos Mama Tata no quiere poner vacuna. Yo digo que esa vacuna veneno. Está matando mucha gente" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21). Ahora bien, muchos de ellos reconocen que acabaron vacunándose como requisito para moverse y por ejemplo poder desplazarse a Costa Rica para trabajar, de la misma manera que muchos se acaban vacunando de otras enfermedades para cobrar las ayudas del gobierno, condicionadas a la vacunación y controles sanitarios: "Por eso ponemos vacuna. Tiene que poner vacuna y va a cobrar. Si no pone vacuna no va a cobrar. Por eso tenemos que vacunar" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21).

Por lo demás, aunque la hermandad que promovía y buscaba la conciencia "pan-guaymí" se ha disuelto en gran medida, en algunos casos se puede observar aún ese vínculo, por cuanto algunos ngäbe que aseguran pertenecer a otras religiones, también respaldan el movimiento Mama Tata. Como explica Chio, quien es adventista y no se considera seguidor de la religión Mama Chi, él apoya el movimiento porque Mama Chi es como una "reina" para los ngäbe. Por ello, cuando en febrero de 2023 falleció Emilsa Bejerano, hija de la primera Mama Chi[36], quiso ir al sepelio para mostrar sus respetos. Así lo explicaba:

> La señora murió y cualquier cantidad que están viajando. De las tres regiones [de la Comarca] y la gente que está afuera por la ciudad. Todos están viajando por buses. Igual como murió Benedicto XVI allá en Roma, no sé dónde, y la gente fue al sepelio, a despedir. Así mismo para

[36] La noticia de la muerte de Emilsa Bejerano fue compartida ampliamente a través de las distintas redes sociales, como por ejemplo en Facebook a través del perfil de Telecomarcas: https://www.facebook.com/photo/?fbid=569178278563592&set=a.445122980969123; en Instagram a través del perfil de Prensa Ngäbe: https://www.instagram.com/p/CozHhhsOnvW/?igsh=MTh6b2xzemN1dmw0cw%3D%3D; y en Tik Tok a través del perfil de conajunparadioint: https://www.tiktok.com/@conajunparadioint/video/7201469633604439301. Última consulta 3/5/2024.

> la Comarca. Duelo. Y cualquier cantidad de gente de la Comarca está viajando. Los que están por acá por Costa Rica se están viajando. Yo voy a viajar mañana para San Félix para una capacitación, si me anima a ver, a despedir, entonces yo participo también (...). Nosotros somos los ngäbe. De diferentes concilios. Pero ella es como un líder grande de la iglesia Mama Tata. Representa al mismo tiempo líderes de la Comarca. Porque apoyó en la ley 10 y apoyó en la Comarca. Por eso mucha gente de diferentes concilios... cualquier cantidad, o cualquiera clase de persona, hasta los panameños blancos se están coordinando a viajar [al entierro]. Porque ella representa como una reina también. Entonces duelo y luto para toda la Comarca. (...) Entonces yo me animo a ir, estoy saliendo mañana. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía WhatsApp, 20/2/23)

Con la muerte de Emilsa es nuevamente su hija quien tomó el liderazgo del movimiento, perpetuando el legado entre madres e hijas. Al preguntar a Chio porque es siempre una mujer quien toma las riendas, opina que al ser una mujer la primera que recibió el mensaje, debe continuar así consecutivamente, valorando a las mujeres como buenas líderes:

> Si esa oportunidad le dieron a Delia, entonces nosotros los varones tenemos que respetar la decisión, respetar la oportunidad de una dama. Una dama tiene que reinarse después de ella ahora. Tercera reina tiene que reinarse después de Mama Chi. Ya segunda reina, desocupó, ahora tiene que reinarse tercera reina. Pero una mujer es muy valiente, tiene que reinarse. Nosotros los varones apoyamos nomás. Damos la oportunidad a una dama. Ellas lucharon mucho en la Comarca, tienen mucha trayectoria. Por eso es que hay de luto, hay tristeza en la Comarca. Por eso mucha gente, congresistas, dirigentes de la comarca están viajando y están apoyando. Y miembros eclesiásticos de Mama Tata y de otros concilios están apoyando. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio WhatsApp, 20/2/23)

En definitiva, aunque en la actualidad ha perdido cierta fuerza y vitalidad, el movimiento Mama Chi representó un profundo cambio en el orden moral, social y político de los ngäbe, que no solo desarrolló un fuerte sentimiento de orgullo hacia lo indígena e influenció la cultura tradicional ngäbe, sino que también marcó un cambio en su orientación política con especial trascendencia en la lucha política por su autonomía (Young, 1971, 1978). De hecho, el movimiento posibilitó la unión de las diferentes demandas del pueblo ngäbe y facilitó la acción política conjunta en la delimitación y la definición de su territorio, la Comarca Ngäbe-Buglé, en 1997.

Además, logró una reorientación de actitudes y prácticas que cambiaron significativamente la vida de las mujeres y posibilitó un replanteamiento del rol y valor de la mujer ngäbe. Así, tuvo especial relevancia en la participación y valoración de las mujeres como líderes y dirigentes, ya que investir una mujer joven como líder y que esta consiguiera por primera vez la unidad del pueblo, sentó precedente en una sociedad en la que tradicionalmente el hombre tiene una posición dominante (Vergés y Farinoni, 1998; Young, 2014). En 2011, Silvia Carrera fue elegida como la primera mujer Cacica General de la Comarca Ngäbe-Buglé, convirtiéndose en un referente no solo para los ngäbe y buglé sino por toda Latino América, donde la mayoría de las posiciones de liderazgo están sustentadas por hombres. Además, fue la figura principal de los conflictos de principios de 2012 contra los cambios legislativos promovidos por el Gobierno panameño, emergiendo como un símbolo de determinación y despertando el interés y admiración de observadores nacionales e internacionales, que la retrataron como una heroína y líder excepcional (Hazbun y Sorensen, 2012). Una década después, en 2022 fue reemplazada por otra mujer, la actual Cacica Elena Cruz Guerra.

2.3.3. La lucha del pueblo ngäbe en defensa de su territorio y recursos naturales

Las ramificaciones políticas del movimiento Mama Chi fueron disipándose a partir de los años 1971 (Young, 1971); no obstante, años más tarde empezó un nuevo ciclo de movilizaciones, esta vez enmarcado en términos de defensa de los recursos naturales y de su territorio, en miras al riesgo socioambiental que suponían los proyectos mineros e hidroeléctricos que desde hace más de medio siglo amenazan el territorio de los ngäbe.

El yacimiento del Cerro Colorado, una de las mayores reservas mundiales de mineral de cobre y la más grande de Latinoamérica, se encuentra en territorio ngäbe. En sintonía con el pensamiento corporativo de los 60s y 70s, el proyecto de explotación de la mina del Cerro Colorado se concibió como una empresa estatal que transformaría Panamá de una plataforma de comercio y transporte a un exportador mayor de materias primas[37] (Gjording, 1991; Jordan-Ramos, 2010). Los Dirigentes de la Asociación Nacional para la Conservación de la Naturaleza sostuvieron que los grandes ingresos no compensarían el daño a las áreas de gran biodiversidad y la contaminación de los ríos por el derrame de químicos, y diversos estudios

[37] Según la Cámara Minera de Panamá la inversión reportaría al Estado unos 2 mil millones de dólares anuales durante 30 años (Idiáquez, 2013).

sobre el impacto que tendría esta explotación minera señalaron que entre 10 mil y 15 mil indígenas serían desalojados o forzados a emigrar (Idiáquez, 2013). El presidente Torrijos (1968-1981) esperaba convencer a los indígenas para que aceptaran el desarrollo del proyecto a cambio de los servicios del gobierno y del reconocimiento de sus tierras. Pero los ngäbe y los buglé se negaron, ya que a pesar de los ingresos temporales que les proporcionaría la explotación, eran conscientes de los múltiples efectos adversos que tendría para su territorio (Jordan-Ramos, 2010; Subinas, 2018).

Las intenciones del gobierno resultaron así en una gran lucha de los ngäbe y buglé, apoyados por los movimientos ambientalistas, la iglesia católica y otros sectores de la sociedad civil (Idiáquez, 2013). En 1983, a raíz de las presiones del nuevo gobierno para la construcción de las minas del Cerro Colorado en base al desarrollo nacional, se organizó la primera marcha de los ngäbe, que junto a los buglé se dirigieron a la ciudad de Panamá para llevar las demandas indígenas de la creación de la Comarca al gobierno nacional. Sin embargo, las negociaciones fracasaron debido al desacuerdo sobre la continuación de las minas del Cerro Colorado y los límites de la comarca en la región de Veraguas (Herrera, 1989; Jordan-Ramos, 2010).

En 1996, a raíz del asesinato de un estudiante ngäbe bajo extrañas circunstancias donde una nueva compañía intentaba relanzar el proyecto de la mina Cerro Colorado, se realizó una segunda marcha indígena a la ciudad de Panamá, mucho más grande que la de 1983. La unidad y capacidad de movilización de los ngäbe quedó demostrada y su determinación para la creación de un territorio autónomo, sumada a los vínculos de importantes líderes ngäbe con el gobierno, resultaron el 1997 en la firma de la Ley 10 por la cual se creó la Comarca Ngäbe-Buglé. Algunos líderes estaban disconformes con el proyecto de ley que fue aprobado, ya que excluía tierras buglé del norte de Veraguas y muchas tierras ngäbe del oeste de Bocas del Toro; sin embargo, otros consideraban que rechazar otra propuesta del gobierno no era factible porque al final nunca conseguirían una comarca (Jordan-Ramos, 2010).

A pesar del gran logro que supuso la creación de la Comarca en 1997, la Ley 10 limitaba la autonomía de los ngäbe y los buglé al negar su derecho a decidir sobre el uso de sus recursos naturales. Si bien el artículo 48 señala la necesidad de divulgar e informar a las autoridades y comunidades indígenas para que “puedan plantear voluntariamente sus puntos de vista” y “presentar sus observaciones”, privilegia el beneficio del país por encima del consentimiento

de las autoridades indígenas, ya que establece la exploración y explotación de los recursos naturales, salinas, minas, aguas, canteras y yacimientos de minerales de toda clase que se encuentran en la Comarca en el marco de planes y proyectos de desarrollo que "beneficien al país de acuerdo con lo dispuesto en la legislación nacional" (Ley 10, 1997). Tal y como observa Martínez Mauri (2011), el Estado no está obligado a obtener el consentimiento libre, previo e informado de las autoridades locales para llevar a cabo proyectos de gran envergadura, y solo debe informar a las autoridades locales e indemnizar a la población en caso de desplazamientos forzosos.

Esto significó la entrada de la industria extractivista de origen foráneo sin consultar a la población indígena y la consiguiente emergencia de nuevos conflictos a principios del siglo XXI. El primer enfrentamiento del pueblo ngäbe contra el gobierno de Martinelli (2009-2014) fue en 2010, en protesta por la Ley 30 llamada también "Ley Chorizo" o "Ley 9 en 1", que, entre otras cosas, modificaba la legislación ambiental para facilitar proyectos sin estudio de impacto ambiental. La movilización fue brutalmente reprimida, con al menos 4 muertos documentados y centenares de heridos[38], y finalmente desembocó en una huelga general nacional que consiguió que la ley fuera parcialmente derogada.

La lucha del pueblo ngäbe continuó a inicios de 2011, cuando el gobierno de Ricardo Martinelli intentó imponer un nuevo Código Minero (Ley N.º 8 de 2011) que facilitaba la exploración y explotación minera en todo el país, e inclusive la participación en el negocio minero de empresas estatales (coreanas y canadienses), algo que prohíbe la Constitución Política (Beluche, 2012). A pesar de que la ley modificaba los beneficios otorgados a los municipios y Comarcas subiéndolos de un 15 a un 20%, esta situación llevó a serias protestas de la población ngäbe y buglé, por sentirse en riesgo de perder los logros obtenidos. Decenas de miles de indígenas ngäbe y buglé convocados por la Coordinadora por la defensa de los Recursos de la Comarca Ngäbe-Buglé cortaron la carretera Interamericana por varios días, manifestando su rechazo a la nueva ley. Después de tres días de protestas, la policía enfrentó a los manifestantes resultando con un saldo de al menos doce indígenas heridos y quince policías golpeados (Roquebert, 2016). Por su parte, la ONG Human Rights Everywhere señaló que durante estas protestas de enero y febrero de 2011, 21 personas resultaron heridas o

[38] Ver el Informe sobre violación de derechos humanos en Changuinola del 7 al 11 de julio de 2010 de Human Rights Everywhere. Última consulta 05/03/2024.

lesionadas y advirtió de la existencia de un patrón de uso excesivo de la fuerza para controlar las manifestaciones indígenas públicas[39].

Esta fuerte represión provocó la condena del gobierno por parte de la mayoría de la población panameña, obligando a ceder al presidente Martinelli, quien derogó la Ley 8 de 2011 del Código Minero por medio de la Ley 12 de 18 de marzo de 2011. El gobierno tuvo que negociar y pactar con el movimiento indígena y el 27 de febrero ambas partes firmaron el Acuerdo de San Félix, en el cual el gobierno se comprometía a suspender toda explotación minera e hidroeléctrica en la Comarca. En particular se suspendería el proyecto de explotación de cobre "Cerro Colorado", lo cual se incluiría como Art. 5 en la reformulación del Proyecto de Código de Recursos Minerales (Beluche, 2012; Roquebert, 2016).

Mientras que el gobierno cumplió con la derogación el Código Minero, a inicios del año siguiente lo reactivó presentando el Proyecto de Ley 415 (Régimen Especial para la Protección de los recursos minerales, hídricos y ambientales en la Comarca Ngäbe-Buglé) en el cual se incluían los puntos del Acuerdo de San Félix a excepción del Artículo 5, que fue eliminado (Beluche, 2012). Nuevamente convocados por la Coordinadora, en febrero de 2012 miles de indígenas salieron de las comunidades para cortar la carretera Interamericana, en oposición a este proyecto de ley por considerar que incumplía con lo acordado e implicaba la violación de la Ley 10 de creación de la Comarca respecto a la gobernanza de los recursos naturales. Después de 5 días de cierre ininterrumpido de la carretera, los manifestantes fueron severamente reprimidos, resultando en un indígena asesinado, más de cuarenta civiles heridos, seis policías lesionados, violaciones y vejaciones a algunas mujeres indígenas de parte de los policías y 44 manifestantes detenidos (Idiáquez, 2013)[40]

Para facilitar el control y represión de estos grupos, se bloquearon las telecomunicaciones en la zona de conflicto durante dos días basándose en medidas de seguridad, se cercó el área y se prohibió llevar agua y alimentos a quienes protestaban, se rechazó el diálogo mediado por la Iglesia católica y se lanzó una campaña mediática para culpar al movimiento de las grandes pérdidas económicas. Sin embargo, a lo largo del país se desarrollaron marchas y protestas de solidaridad con los pueblos ngäbe y buglé, así como acciones de apoyo de otros pueblos

[39] Gobierno violó derechos humanos en protestas, *La Prensa*, 03/04/2011.
[40] Continúan las protestas indígenas contra un proyecto minero en Panamá, *EL PAÍS*, 06/02/12.

indígenas como los guna o los emberá, quienes cortaron la carretera Interamericana al oriente del país, en dirección al Darién (Beluche, 2012). Además, la suspensión de los servicios telefónicos que dejó incomunicada la población ngäbe y buglé del resto del país llevó a miembros de la sociedad civil panameña a acusar al gobierno de violar las garantías constitucionales de libertad de pensamiento y expresión[41] (Roquebert, 2016).

Presionado por organizaciones indígenas de todo el continente, el gobierno buscó un nuevo acuerdo con los ngäbe y los buglé, el Pacto de San Lorenzo, en el que se pactó que la Asamblea Nacional de Diputados volvería a debatir el Proyecto de Ley con la presencia de observadores externos. Así se promulgó la Ley 11 de 26 de marzo de 2012, que prohibió las concesiones mineras y canceló las ya otorgadas (Art. 3 y 4), aunque no los proyectos hidroeléctricos, respecto a los cuales, indicó que las solicitudes de futuros proyectos deberían contar con la aprobación del Congreso General, regional o local, según el espacio donde se planificara establecer la obra y ser sometidas a referéndum. Si bien esto suponía la cancelación de la concesión del yacimiento de cobre del Cerro Colorado, también significó que proyectos como el de la hidroeléctrica de Barro Blanco se mantuvieran. Indígenas y gobierno se han enfrentado por este proyecto durante los siguientes años y el conflicto se mantiene hasta la fecha (González, 2017), pues a pesar de que la represa está fuera de los límites del área comarcal, tiene incidencia y afecta a las comunidades ngäbe y buglé que viven a la orilla del río donde se construyó.

Después de todo, los pueblos ngäbe y buglé continúan en una lucha constante y sin tregua contra las incesantes amenazas extractivistas de los gobiernos de turno. Hoy en día, las marchas y resistencia de los años 2011-2012 continúan muy presentes en las narrativas de su historia y lucha como pueblo. Chio me mostró más de una vez vídeos de las marchas contra la minería, explicando cómo se desarrollaron y las personas de la comunidad que participaron. Otros, al hablar del tema hacen referencia a la "masacre" que hubo durante la represión de las protestas.

Además, insisten en su rechazo a estos proyectos de explotación minera, conscientes del daño que provocan a sus recursos naturales y de las implicaciones que conllevaría ceder sus

[41] Según el Ministro Mulino, la suspensión del servicio fue amparada en la ley, la constitución y por razones de seguridad; sin embargo, no se explicaron los fundamentos legales en los que se apoyó la decisión (Idiáquez, 2013).

territorios a empresas extranjeras. Consideran que la minería y las hidroeléctricas traerán mucho dinero pero que su vida en la Comarca no está en venta. Así lo muestran estos extractos del relato de Titi respecto la minería:

> Dice que la minería va a traer desarrollo, va a traer todo. Y también tenemos vídeo de otros, de explotación de recursos naturales en otros países, como Argentina, Ecuador, todo eso. Pero la gente está moviendo políticas negativas, dice que va a haber desarrollo... Sabemos que desalojo sí va a haber, pero desarrollo nunca va a haber. Entonces dice que aquí va a remover a nosotros y dentro de 150 años va a reubicarlos otra vez. ¿Quién va a durar 150 años más? Pero hay gente promoviendo esa política ahorita mismo acá. Entonces los que no saben, la gente que ansía tener recursos va a decir: "Bueno, sí, está bien. Va a haber beneficios, va a haber todo, va a haber educación, va a haber salud, va a haber todo…". Pero eso es mentira, eso es mentira, en palabras todo. Promesas nomás. (...)
>
> No van a dar trabajo. Quizá abriendo la senda ahorita mismo sí, pero al explotar la mina nadie va a participar. Todos los que vienen de afuera, los geólogos. Y aquí no tenemos ni un técnico especializado acá. Y si va a haber casa, pero para los funcionarios que van a trabajar en la mina. Pero los restos, nosotros que no sabemos nada, no vamos a trabajar en eso. (...)
>
> Y aquí va a utilizar lo que es dinamita, cianuro, todo… por eso decimos, el explotar la mina es la destrucción de la comarca. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Por ello, siguen reuniéndose y organizándose en contra de estos proyectos, que como denuncian, siguen promoviendo todos los gobiernos. Una de estas reuniones tuvo lugar durante mi estadía y fue anunciada por carteles informativos y convocatorios en la comunidad de Ratón:

> Ahorita mismo el 19 tenemos reunión en Chamí sobre la minería. Que ellos están promoviendo, reformando el código minero. Entonces tenemos que salir a la calle (...). El gobierno… siempre cada gobierno está interesado en la explotación de la mina. Cada gobierno, no importa qué partido. Entonces qué queda a nosotros. Nomás manifestarnos. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Imagen 11. Cartel informativo ubicado en una tienda de la comunidad de Ratón, convocando a una reunión en contra de la minería



Autora: Anna Peñuelas

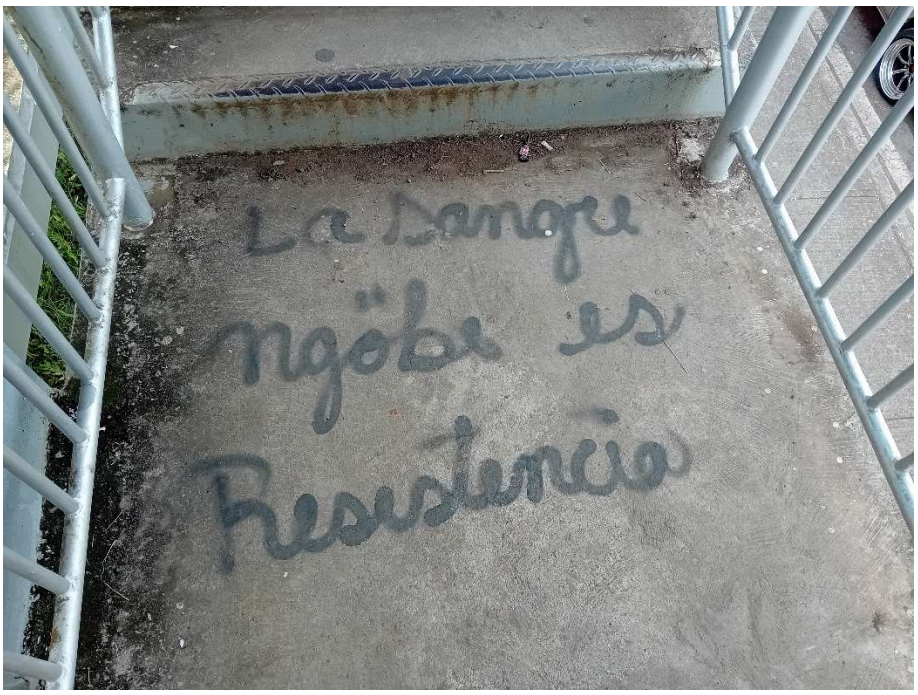
De hecho, el 20 de octubre de 2023 se aprobó en la Asamblea Nacional la Ley N.º 406, la cual regulaba un nuevo contrato minero que permitiría la concesión de numerosas explotaciones mineras a la empresa canadiense First Quantum, por un periodo de 20 años, con opción a prórroga, a cambio de un pago anual de 375 millones de dólares. Igual que diez años atrás, los ngäbe participaron muy activamente en las multitudinarias manifestaciones y cortes de carretera en rechazo de dicha ley que colapsaron el país durante más de un mes. En esta ocasión la mayoría de los ngäbe de Ratón no participaron en los cortes de carretera[42], pero por lo general apoyaron las protestas y señalan que mandaron fletes con alimentos para los que participaban activamente. En cualquier caso, y aunque gran parte de la sociedad civil panameña se sumó a las protestas, el papel de los ngäbe fue decisivo en la consecución del paro nacional y de hecho fueron los que aguantaron más tiempo y con mayor contundencia los cortes de carretera en las provincias de Chiriquí y Bocas del Toro[43]. En efecto, la vehemencia de las protestas de los ngäbe provocó editoriales como la del periódico La Estrella

[42] Su justificación es que no había transporte para ir y regresar; sin embargo, es muy probable que su baja participación en las protestas esté ligada a cuestiones políticas, como que el representante del corregimiento es del partido del gobierno.

[43] 'No vamos a abrir hasta que la mina cierre': Ricardo Miranda, *La Prensa*, 19/11/2023.

de Panamá[44], en la que además de tacharlos de improductivos y de dependientes de los subsidios, se les etiquetaba como los indígenas problemáticos del país y consideraba intolerable su forma de protestar contra la minería[45].

Imagen 12. Pintada en la vía pública durante las protestas de rechazo contra el contrato minero en octubre/noviembre del año 2023



Autora: Anna Peñuelas

Las masivas protestas en rechazo al contrato minero, que ocasionaron una crisis sin precedentes en el país, con pérdidas económicas de millones de dólares diarios, desabastecimiento de alimentos y suministros en gran parte del país, miles de heridos y hasta cuatro fallecidos, terminaron 38 días después, cuando el 28 de noviembre —el día en que Panamá celebraba 200 años de la independencia de España— la Corte Suprema declaró "inconstitucional" la polémica ley 406 por unanimidad.

2.4. La Comarca Ngäbe-Buglé

Las demandas y movilizaciones durante más de cuarenta años de los ngäbe en favor del reconocimiento de un territorio autónomo (ver Herrera, 2012; Jordan-Ramos, 2020),

[44] Política con los ngäbes, *La Estrella de Panamá,* 06/11/23.

[45] El artículo fue respondido inmediatamente por los ngäbe (Los Hijos de Urracá) con una carta al periódico y al autor del artículo: Réplica al Editorial de 'La Estrella de Panamá', *La Estrella de Panamá*, 06/11/23; y por Jorge Sarsaneda, quien calificó la editorial de racista: Racismo burdo, *La Estrella de Panamá*, 06/11/23.

culminaron en 1997 con la creación de la Comarca Ngäbe-Buglé, mediante la aprobación y promulgación de la ley 10 de 1997 y posteriormente la ley 28 y el decreto ejecutivo N.º 194 de 1999[46]. Según esta ley, la Comarca quedó definida como una división política especial en el territorio de la República de Panamá, dividida en tres regiones geopolíticas: Nedrini, Kädriri y Ño Kribo. Actualmente, y después de algunas modificaciones en el ordenamiento político administrativo, estas regiones se dividen en 9 distritos —Kankintú, Kusapín (o Saborikötde), Jirondai, Santa Catalina (o Bledeshia) de la región Ñö Kribo; Besiko, Mironó, Nole Duima de la región Nedrini; y Munä y Ñurum de la región Kädriri—, que a su vez se dividen en 71 corregimientos. Actualmente, según el último censo de 2023, en la Comarca Ngäbe-Buglé habitan 212 084 personas, de las cuales un 91.9% se identifican como ngäbe y un 4.9% como buglé (INEC Panamá, 2023).

Mapa 3. Regiones y distritos de la Comarca Ngäbe-Buglé



Fuente: Elaboración propia

[46] No obstante, la ley no acabó con los problemas del territorio y los derechos de los indígenas no quedaron resueltos. Por un lado, muchas de las tierras de los ngäbe y los buglé quedaron fuera de los límites de la Comarca y pasaron a ser consideradas como áreas anexas. Además, a pesar de que la ley enumeró áreas anexas en las provincias de Bocas del Toro, Chiriquí y Veraguas, muchas de ellas quedaron indefinidas, especialmente las de Ño Kribo, en la provincia de Bocas del Toro, que a diferencia de otras provincias no se explicita claramente dónde empiezan y dónde acaban (Jordan-Ramos, 2010; Martínez Mauri, 2011).

El territorio de la Comarca abarca un área de 6994 km^2 y limita al norte con el mar Caribe, al sur con las provincias de Chiriquí y Veraguas, al este con la de Veraguas y al oeste con las de Bocas del Toro y Chiriquí. El territorio comprende regiones geográfica y ecológicamente variadas desde las altas montañas de la Cordillera Central (llamada Cordillera Tabasará) hasta las pendientes secas del Pacífico y los bosques tropicales del Caribe. Las montañas constituyen la principal división entre la región caribeña Ñö Kribo y las regiones del Pacífico Nedrini, en el oeste y Kädrini, en el este (Jordan-Ramos, 2010). Estudios de siglos anteriores indican la existencia de selvas y bosques con múltiples especies de flora y fauna, sin embargo, debido al aumento poblacional, a los años de labor y a prácticas de cultivo no muy adecuadas, los bosques han ido disminuyendo (Sarsaneda, 2017).

El agua es abundante durante todo el año, excepto en algunos sectores. En la vertiente norte o del Caribe no hay una estación seca marcada y la cobertura vegetal es de bosque tropical, mientras que la sur o del Pacífico tiene una estación seca de aproximadamente cuatro meses (entre mediados de diciembre y medianos de abril) y tiene menos cobertura vegetal, con árboles tropicales intercalados con zonas de sabana. El suministro de agua en este caso es abundante gracias a las numerosas quebradas permanentes que se encuentran en toda la región. Los suelos de toda la Comarca son delgados y con alto contenido de rocas en la mayoría de los sitios, lo cual, sumado a las laderas inclinadas, hace que la tierra sea difícil de cultivar. Los suelos se cansan rápidamente y necesitan un largo tiempo de descanso para producir (Jordan-Ramos, 2010; Young, 1971).

La mayoría de los asentamientos en la vertiente caribeña se extienden hasta la costa y las islas cercanas, sin embargo, las planicies de la vertiente del Pacífico están ocupadas principalmente por campesinos no indígenas. En alguna de estas zonas, especialmente en Kädriri, las familias ngäbe han convivido con campesinos pobres y grandes terratenientes durante muchas décadas, estableciendo una red de relaciones interculturales con importantes implicaciones políticas[47] (Jordan-Ramos, 2010; Sarsaneda, 1978).

[47] De hecho, estas fueron las áreas que presentaron mayor dificultad en las negociaciones para el establecimiento de los límites de la Comarca (Herrera, 1989; Jordan-Ramos, 2010).

2.5. Sistema político-administrativo

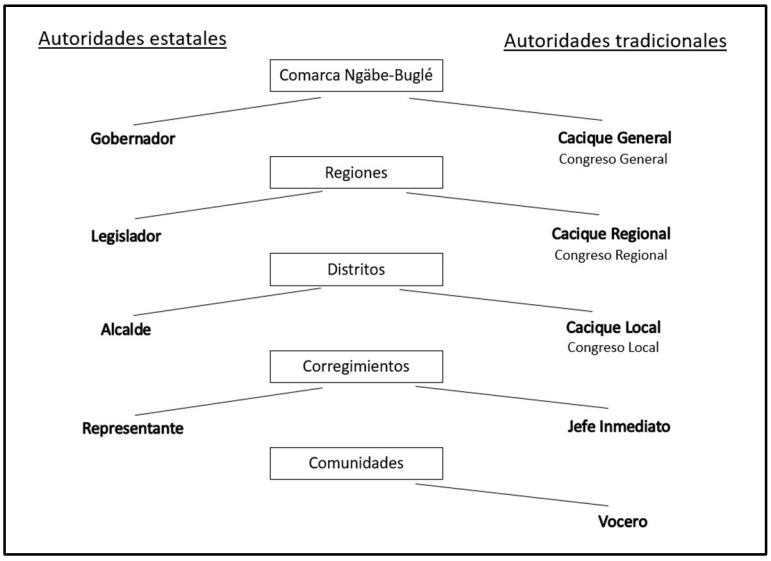
Los relatos históricos muestran que a principios del siglo XVII la organización social y política de los "guaymí" estaba constituida por un sistema de cacicazgos, en el que los caciques dirigían en tiempos de guerra y los ancianos en tiempos de paz. A raíz del dominio español, este régimen fue suplantado a la fuerza por un sistema de gobernadores indígenas, quienes fueron promovidos al rango de gobernadores, primero por el gobierno de Colombia, y luego por el de Panamá. Desde 1946, la constitución panameña introdujo cambios a la división político-administrativa, y los "guaymí" se incorporaron al nivel más bajo del sistema político nacional, con corregidores nombrados por alcaldes latinos de los distritos políticos. Esta nueva división política-administrativa impuesta provocó una confusión entre un supuesto poder concedido a los corregidores por las autoridades exteriores, y un poder real y reconocido por la sociedad local (Vergés y Farinoni, 1998; Young, 1971).

Actualmente, siguen los dos sistemas, el "tradicional" y el "estatal". Por un lado, la estructura político-administrativa tradicional tiene como principal figura el Congreso General Ngäbe-Buglé, reconocido en la Ley 10 como el "máximo organismo de expresión y decisión étnica y cultural del pueblo ngöbe-buglé". Este congreso se reúne cada tres años y está dirigido por el cacique general, la máxima autoridad tradicional de la Comarca y escogido mediante votación popular por un periodo de seis años. También hay tres Congresos Regionales correspondientes a cada región que se reúnen anualmente y son dirigidos por los caciques regionales, y nueve Congresos Locales, uno para cada distrito, reunidos regularmente y dirigidos por los caciques locales. A nivel de los corregimientos el cacique local nombra Jefes Inmediatos para la administración de la justicia local y las comunidades eligen voceros para cada una de las comunidades del corregimiento. Los caciques generales, regionales, locales, los jefes inmediatos y los voceros de la comunidad son reconocidos como autoridades tradicionales en la Ley 10 (Art. 24). De todos modos, a principios de la década de 2010 el Gobierno panameño — en miras a otorgar concesiones para proyectos mineros e hidroeléctricos en el territorio comarcal — modificó este marco legal, y sin un proceso previo de consulta con los pueblos ngäbe y buglé el 2 de junio de 2010 aprueba el Decreto Ejecutivo N.º 537 "por el cual se modifica el Decreto Ejecutivo 194 de 25 de agosto de 1999, que adoptó la Carta Orgánica Administrativa de la Comarca Ngäbe-Buglé", cambiando los mecanismos de

elección de los dirigentes de los organismos de gobierno tradicional, y otorgando poder al Gobierno Central para intervenir las mismas[48].

Por otro lado, hay las autoridades estatales que, tal y como especifica la ley 10, se componen de un gobernador comarcal que es designado directamente por el gobierno central (Art. 33), un Consejo de Coordinación Comarcal (Art. 20) y Consejos Regionales de Coordinación (Art. 23). Además, igual que el resto del país, cada región cuenta con su legislador, cada distrito con su alcalde y cada corregimiento con sus representantes, todos escogidos por voto directo en las elecciones populares.

Imagen 13. Esquema de las autoridades de la Comarca Ngäbe-Buglé



Fuente: Elaboración propia

La relación entre los dos tipos de autoridades, las tradicionales y las estatales, no es del todo armónica y no siempre tienen las mismas prioridades. Mientras que las autoridades estatales tienen una vocación más burocrática y administrativa y están encargadas de implementar la administración pública, las autoridades tradicionales tienen la función de órganos consultivos y garantes de que se cumplan los derechos de los ngäbe y los buglé. Además, estas últimas también pueden plantear iniciativas de proyectos económicos, culturales o políticos y convocar referéndums sobre ellos (Subinas, 2018).

[48] Los representantes del congreso ngäbe denunciaron ante los medios de comunicación la ilegalidad de estas modificaciones por no contar con su aprobación y por perseguir el desarrollo de la minería y la construcción de centrales hidroeléctricas en su territorio. Ver Comarca pierde autonomía, *La Prensa*, 14/6/10.

Si bien el gobierno de la comarca dispone de cierta autonomía, tiene un carácter restringido, ya que como se especifica en el Capítulo V de la Ley 10, el gobierno nacional controla los fondos públicos para las inversiones, canalizándolo a través de las instituciones del Estado. En este sentido, a pesar de que la Comarca Ngäbe-Buglé es autónoma, el gasto público y la recolección de ingresos se mantienen bajo el control del gobierno central, quien debe garantizar recursos para la administración, inversión y desarrollo integral de la comarca en el presupuesto general del país. No obstante, y en la teoría, estos recursos son canalizados por medio de instituciones del estado según los planes y programas elaborados por agencias de gobierno en coordinación con las autoridades indígenas.

2.6. Economía e inserción al mercado

Durante el siglo XX la hegemonía de la economía de subsistencia basada en el compartir, el trueque y la reciprocidad cedió protagonismo a una economía mixta de subsistencia y monetaria (Bort y Young, 1985). Desde poco después de la conquista española, la sociedad "guaymí" se involucró en una doble economía, destinando sus principales esfuerzos a sus necesidades de subsistencia, pero ampliando cada vez más la mercantilización de bienes y servicios con otros sectores. La necesidad de obtener dinero para comprar ciertos artículos del exterior que ellos mismos no podían producir como machetes, hachas, anzuelos y telas, forzaron la adopción de métodos monetarios en estas poblaciones (Johnson, 1948; Bort y Young, 1985).

La década de los 1930 supuso un punto de inflexión en el cambio de la estructura económica de los ngäbe, y la entrada a la economía monetaria se aceleró. Por un lado, se completó la carretera Interamericana y los pueblos de alrededor del territorio ngäbe se unieron a él mediante caminos de acceso, posibilitando la venta de sus productos al exterior. Por el otro, se expandieron las bananeras y las fincas cafetaleras del occidente de Panamá, proporcionando oportunidades de empleo adicionales. Como consecuencia de estos cambios, la base productiva de la economía ngäbe se amplió para dar cabida a la dependencia de dinero, principalmente a través de la venta de productos agrícolas, de animales domésticos y ganado, así como con la incorporación al trabajo asalariado. A medida que aumentaban los ingresos en efectivo también aumentaban sus necesidades de consumo y los bienes que en

un principio eran considerados de lujo pasaron a ser considerados como necesidad (Young, 1971).

Estas primeras formas de obtener ingresos económicos causaron una disrupción con sus patrones socioeconómicos tradicionales. Por un lado, mientras que la venta del ganado y de los cerdos les proporcionaba dinero para comprar bienes, supuso grandes cambios en su economía y actividades de subsistencia (Bort y Young, 1985; Johnson, 1948; Torres de Araúz, 1999; Young, 1968, 1970). Según Johnson (1948) la afluencia del ganado, particularmente después de la primera Guerra Mundial, potenció el éxodo de los hombres "guaymí" durante un periodo del año para trabajar en haciendas, dejando más trabajo para las mujeres y resultando en la reducción de la provisión de alimentos. Además, tener que cercar los terrenos para mantenerlos alejados de los cultivos no solo suponía un coste adicional muy elevado, sino que resultó en conflictos de limitación de tierras (Young, 1971). Si bien algunos tenían los recursos suficientes para vender sus productos, muchos tuvieron que incorporarse en el mercado laboral, lo cual afectó más aún sus patrones socioeconómicos. La mayoría de las oportunidades de trabajo estaban lejos, de manera que tenían que salir de la Comarca durante ciertos periodos de tiempo para obtener suficiente dinero para suplir sus necesidades inmediatas o a corto plazo[49] (Young y Bort, 1985).

Actualmente, a pesar de estar plenamente insertados en la economía monetaria, la economía de subsistencia sigue siendo su medio de vida fundamental. La agricultura es la actividad más importante, pero también realizan otras actividades de subsistencia como la caza y la pesca, la cría de algunos animales domésticos y en menor medida la recolección de frutos silvestres y hojas. Sus principales cultivos son el maíz, arroz, frijol, yuca, ñame, plátano, banano, pifa, otoe, café, cacao y la caña de azúcar. Aunque en menor medida también se cultivan tomates, pimientos y otros vegetales en jardines domésticos y frutas como naranjas, mangos y limones (Subinas, 2018; Torres de Araúz, 1999). El área de mayor uso agrícola es la vertiente pacífica de la Comarca, colindante con la provincia de Chiriquí, la más poblada y con menor cobertura boscosa (Saracho-Domínguez, 2013). La parte principal de la agricultura se hace sobre tierra

[49] Los patrones de adaptación económica fueron diferentes en el lado del Pacífico y del Caribe debido a las diferentes oportunidades de mercado y de trabajo; en el primer caso había una gran variedad de oportunidades, pero en el segundo eran más restringidas de manera que tenían que ir lejos a trabajar por largos periodos de tiempo y su ausencia comportaba ajustes sociales y agrícolas en su hogar (Young y Bort, 1985).

limpiada, con la técnica de “roza” o tala y quema. Actualmente, debido a la presión demográfica creciente no suele dejarse la tierra en barbecho el tiempo suficiente, de manera que el rendimiento cada vez es más bajo (Subinas, 2018).

La recolección de ciertos hongos y hojas silvestres y cultivadas denominadas “ka”, principalmente recolectadas por las mujeres (Young, 1968), y la cría de animales de patio como gallinas, patos, pavos y cerdos complementan la dieta familiar (Saracho-Domínguez, 2013; Subinas, 2018; Torres de Araúz, 1999). En particular, en la comunidad de Ratón, las gallinas son habituales en casi todas las casas, y también son frecuentes los cerdos y en menor medida los patos. Además, algunas unidades domésticas se dedican a la acuicultura, criando peces principalmente para el consumo propio.

La caza y pesca también constituyen relevantes actividades de subsistencia. Al respecto, Pinart (1882) observó que los “guaymí” se mantenían con la caza de varios cuadrúpedos y aves que “matan a flechazos en los árboles o al vuelo, con admirable acierto” (p. 9). Por su parte, Young (1968) reportó el uso de arcos y flechas en 1930 y cómo el cambio a armas de fuego provocó una reducción de las presas. Los principales animales que se cazaban eran ardillas, guatusos y otros tipos de roedores, así como ciervos, cerdos salvajes, iguanas y ciertos tipos de aves. Según Torres de Araúz (1999), a finales del siglo XX la cacería todavía se practicaba, con más o menos éxito dependiendo del hábitat y nicho ecológico. La pesca se realizaba principalmente en la estación seca cuando los ríos eran bajos usando el arponeo o redes y seguía siendo una fuente importante de comida durante esta estación para la población que habitaba cerca de los grandes ríos (Torres de Araúz, 1999; Young, 1968). La pesca marítima y en los ríos era una faena masculina, mientras que mujeres y niños participaban en los arroyos con la pesca de pequeños peces (Torres de Araúz, 1999). Aunque actualmente la introducción de animales de granja y la disminución de las presas ha hecho que se reduzca la importancia de la pesca y de la caza, en ciertas regiones siguen siendo actividades de subsistencia complementarias. Durante mi trabajo de campo en la Comarca pude observar niños y adolescentes tratando de alcanzar aves con hondas —llamadas biombos en Panamá— fabricadas por ellos mismos.

Imagen 14. Honda de fabricación manual con la que algunos ngäbe de Ratón cazan aves pequeñas



Autora: Anna Peñuelas

Más allá de esta economía de subsistencia, la participación de los ngäbe en la economía monetaria panameña es cada vez más importante. Actualmente, sigue existiendo la "economía dual" observada por Young (1971), con la coexistencia de actividades y transacciones internas, o intrasociales, entre los propios ngäbe de la Comarca, y externas o intersociales, entre los ngäbe y los latinos del exterior. Sin embargo, a diferencia de lo que observó el autor, la primera ha dejado de ser primordialmente de intercambio no monetario y mientras que el trueque continúa existiendo, a día de hoy es habitual que los ngäbe no solo venden y compren productos a los latinos sino también entre ellos mismos. En la comunidad de Ratón, por lo general las familias productoras venden sus excedentes principalmente desde su casa, aunque algunas también venden sus productos a la tienda de la comunidad, facilitando la distribución.

Ciertamente, la agricultura sigue siendo la base fundamental de la economía de la Comarca, y aunque está destinada principalmente a su subsistencia, también se ubican los excedentes y algunos productos al mercado. El aguacate, frijol, ají dulce o picante, cacao y café son los principales productos que destinan a la venta (CONAPI, 2004; Saracho-Domínguez, 2013). Las

familias que producen a pequeña escala y no obtienen gran cantidad de producto lo venden internamente en la misma comunidad o comunidades vecinas, pero cada vez hay más personas que ponen a la venta su producción al exterior, principalmente en los centros de intercambio de las pequeñas ciudades de la frontera. No obstante, como también observa Saracho-Domínguez (2013), por lo general los canales de comercialización al exterior siguen siendo escasos y los precios de compra abusivos.

Más allá de la venta de productos agrícolas, la cría y venta de ganado también constituye una de las principales fuentes de ingresos de los ngäbe. Los cerdos y las aves de corral se venden a veces, sobre todo dentro de la misma comunidad, pero la venta del ganado es la más importante económicamente. Además, la cría de ganado establece un estatus social alto, y tradicionalmente el número de cabezas de ganado que posee un hombre mide la riqueza en la sociedad ngäbe (Young, 1971), ya que su venta constituye una fuente de dinero efectivo segura. En este sentido, aunque sí se consume carne de res, el ganado se destina principalmente a la venta.

Otra forma de obtención de recursos monetarios entre los ngäbe es la venta de artesanías, elementos que elaboran para su vestimenta pero que también destinan a la venta. Las mujeres elaboran bolsas tejidas de fibra vegetal, llamadas chácaras o *kra*; vestidos coloridos decorados con motivos geométricos, las "naguas" que visten las mujeres; y pulseras y collares, llamadas "chaquiras". Por su parte, los hombres tejen sombreros de fibra vegetal para el uso cotidiano, así como para la venta (Subinas, 2018; Solano, 2019; Taber, 2006). Los productos que se venden con más frecuencia a los latinos son las chácaras y los sombreros de paja; sin embargo, a diferencia de artesanías de otros pueblos indígenas panameños como los guna, cuyas molas se han hecho populares entre los turistas (Martínez Mauri, 2012), la demanda de artesanías ngäbe es muy baja e irregular y la cantidad de dinero obtenido con su venta es marginal.

Por último, el trabajo asalariado ha pasado a ser una de las principales fuentes de ingreso en la actualidad. A medida que la necesidad de dinero fue aumentando, cada vez más ngäbe empezaron a incorporarse al trabajo asalariado y ya en la década de los 70 no era de extrañar que un hombre adulto hubiera trabajado en algún momento a cambio de un salario (Young, 1971). A día de hoy, un 40% de la población de 10 y más años de edad de la Comarca está

económicamente activa, con un 97.6% de ocupados, aunque los números difieren bastante entre hombres y mujeres, por cuanto casi la mitad (49.9%) de los primeros están económicamente activos, mientras que solamente lo están un 31% de las mujeres (INEC Panamá, 2023). Según la encuesta del mercado laboral de 2021, la principal fuente de trabajo sigue siendo la actividad agropecuaria, con más de un 77.1% de la población ocupada que se dedica a este sector, seguida de la industria manufacturera y el comercio al por menor (INEC Panamá, 2021). Si bien la mayoría de los que trabajan de forma remunerada son jornaleros no cualificados, algunos han llegado a ocupar puestos cualificados y semicualificados de forma permanente dentro de la misma Comarca, como maestros de escuela o enfermeros. Ahora bien, la mayor parte de oportunidades laborales siguen encontrándose fuera de la Comarca, resultando en una persistente movilidad laboral.

2.7. Patrón de asentamiento, composición de las unidades domésticas y patrones de residencia

El patrón de asentamiento entre los ngäbe es de pequeñas aldeas dispersas y aisladas organizadas sobre la base de relaciones de parentesco. Originalmente estas aldeas, llamadas "caseríos" por los latinos y referidas como tal por los ngäbe incluso cuando conversaban en ngäbere, estaban constituidos por un único grupo de parentesco, generalmente formado por un núcleo de varones relacionados por consanguinidad, más sus mujeres casadas y sus hijos no casados. A finales del siglo XX los caseríos fueron creciendo de tamaño, pues mientras que en el pasado cuando se llenaban de gente una o más familias se trasladaban a otra zona y formaban un nuevo caserío, la escasez de tierras aptas para la agricultura impidió estos procesos de fisión. Además, los caseríos empezaron a incluir dos o más grupos de parientes distintos, resultado de que un grupo permitiera que otro no emparentado viviera con ellos y utilizara parte de sus tierras en un momento en que sus recursos parecían abundantes (Young, 1971).

En la actualidad, continúan viviendo en poblados pequeños, a los que ellos mismos llaman ahora "comunidades", y siguen sin haber grandes pueblos o ciudades en el territorio ngäbe, ni siquiera para propósitos ceremoniales o económicos. Las pequeñas ciudades y pueblos situados en los límites de la Comarca sirven como centros de intercambio de los productos que producen y que necesitan. Este patrón de asentamiento disperso responde a una

eficiente adaptación a las condiciones del entorno, ya que debido a la falta de una buena red de transporte, el terreno montañoso accidentado y las prácticas de cultivo —agricultura de quema y tala—, la dispersión en pequeños pueblos en lugar de una nucleación en grandes centros urbanos permitía no tener que caminar grandes distancias para cultivar sus campos (Young, 1971). No obstante, esta dispersión complica la provisión de servicios básicos como la electricidad, agua potable, educación formal, vías de comunicación o atención sanitaria, así como la incorporación de sus miembros a la actividad económica nacional.

Por lo general, los ngäbe viven en estructuras relativamente pequeñas y físicamente separadas, por lo que es común que la unidad de residencia de la unidad doméstica conste de varias construcciones, es decir, que los miembros de una misma unidad doméstica ocupen diferentes inmuebles, unos para dormir, otros para comer, otros como almacén, todos ellos cercanos entre sí, a veces compartiendo un mismo patio, a veces separados por senderos de más o menos fácil acceso. Las casas tradicionales son de forma circular, construidas directamente sobre el suelo con postes delgados y con techo de paja cónico, que permite la salida del humo del fuego de la cocina y regula el clima del interior. Las paredes son bajas, con altura de metro a metro y medio, y la paja se superpone encima de ellas. Al mismo tiempo, y como ocurre en Ratón, cada vez es más común la construcción de casas rectangulares con tablones de madera, o hasta con láminas de zinc. Lo habitual es que en estas últimas duerman los más jóvenes, mientras que las personas mayores duermen en las mismas casas cónicas de estilo tradicional donde se ubica el fuego, y por lo tanto donde también se cocina y come[50].

[50] Para una descripción detallada de las casas y su interior, y un análisis exhaustivo de la ocupación de los espacios dentro y alrededor por cada uno de los miembros de la unidad doméstica consultar Young (1971) y Le Carrer (2010) respectivamente.

Imagen 15. Casa tradicional ngäbe en la comunidad de Ratón



Autor: Oriol Rabell

El patio y los alrededores de la casa se limpian de malas hierbas y excrementos de los animales domésticos y sirven como área de juego para los niños y área de secado de algunos de los productos que cosechan. Además, en torno a la unidad de residencia acostumbra a haber plantaciones de árboles y arbustos, en algunos casos de una gran variedad de especies, en otros de una sola con un gran número de ejemplares, como es el caso del café y el banano en Ratón. En algunos casos, las unidades domésticas también tienen pequeños huertos cerca de la casa y cada vez hay más que están construyéndose pequeñas balsas para la cría de peces. Las grandes plantaciones de árboles y cultivos, en caso de tenerlas, acostumbran a estar lejos de la unidad de residencia.

Imagen 16. Vista aérea de una unidad de residencia



Autor: Oriol Rabell

Imagen 17. Balsa de agua de una familia de Ratón para la cría de peces



Autora: Anna Peñuelas

El número de personas que conforman las unidades domésticas es bastante variable, aunque, al igual que la tendencia general mundial (Alburez-Gutiérrez, Williams y Caswell, 2023), cada vez son más pequeñas. Así lo corroboran los datos de los últimos censos, que indican que el

promedio de habitantes por vivienda en la comunidad de Ratón disminuyó de 6.3 en el 2000, a 5.6 en el 2010, y 5.3 en 2023, igual que ocurrió globalmente en la Comarca, bajando de un promedio de 6.7 en 2000, a uno de 6 en 2010 y uno de 5.5 en 2023 (INEC Panamá, 2000; 2010, 2023). La composición también es muy diversa. A día de hoy se siguen observando las diferentes configuraciones descritas por Young (1971) en la segunda década del siglo pasado. Una de ellas es la "unidad doméstica de familia nuclear monógama", formada por un hombre, su mujer y sus hijos solteros. Otra es la "unidad doméstica poligínica", compuesta por un hombre, dos o más esposas y los hijos solteros de estas. Un tercer tipo es el que Young (1971) llama "unidad doméstica fraternal", en la que dos hermanos viven con sus respectivas esposas e hijos solteros. El autor apunta que en estos hogares los hermanos suelen ser monógamos y si tienen más de una mujer, una de ellas vive en otro lugar; sin embargo, durante mi trabajo de campo pude observar al menos un caso de hogar fraternal en que los dos hermanos eran polígamos y que además uno de ellos vivía con sus dos esposas en el mismo espacio.

Asimismo, sigue siendo muy frecuente la "unidad doméstica de familia extensa", es decir, un hombre, su esposa, hijos solteros e hijos casados y sus esposas, y usualmente hasta los hijos de estos. No obstante, normalmente se da solamente de forma temporal, ya que los hijos casados intentan establecer su propia unidad doméstica, que, si bien suele ubicarse muy cerca del padre, les permite disfrutar de mayor independencia. También existe la "unidad doméstica maternal" (Young 1971) formada por una mujer, su hijo casado, su esposa e hijos. Este tipo se da sobre todo cuando se disuelve una unidad doméstica poligínica y mientras que el hombre permanece en su casa con la primera mujer, las segundas forman nuevas unidades domésticas. Durante mi investigación, observé que a veces los mismos esposos construyen una casa para cada mujer, aun cuando sus hijos no son adultos y no se han casado, formando unidades domésticas maternales en que la mujer reside con sus hijos. A pesar de que en algunos casos las esposas viven en comunidades diferentes, también es habitual que la casa se construya cerca o en el mismo patio que la casa principal donde reside el esposo[51].

En efecto, el patrón de residencia postmarital más común e ideal entre los ngäbe es la virilocalidad (Young, 1970, 1971), es decir, que la mujer se traslada a vivir a las tierras de los

[51] A pesar de que se ubican cerca o en el mismo patio, considero que se trata de unidades domésticas diferentes porque comen aparte.

parientes del esposo. Durante el trabajo de campo conocí muchos de estos casos. Jaime, un chico de 17 años, me contó que él y su madre fueron a pasar unos días en la comunidad de su pareja, para visitar y conocer a sus padres, antes de regresar junto con ella a Ratón. Sin embargo, las circunstancias demográficas y económicas a veces no permiten este sistema de residencia, por lo que también se dan, aunque en menor medida, casos de residencia uxorilocal, en tierras de la familia de la esposa, y de residencia neolocal, en tierras que no pertenecen a los parientes de ninguno de los dos cónyuges. Además, cada vez hay más mujeres que rechazan la residencia virilocal y reclaman a los hombres que vayan a vivir con ellas en las tierras de su familia. Una mujer me explicó que, aunque su futuro yerno tiene tierras, cuando se junte con su hija irá a vivir con ellos ya que también tienen tierras y su hija no quiere irse de la casa: "Si él tiene tierras, mucho. Pero mi hija no quiere ir donde él" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/21). De todos modos, cuando los hijos e hijas casados no residen con sus padres acostumbran a visitar a la familia a menudo. Sobre todo, en el caso de los hombres, es común que las visitas se realicen durante el periodo de siembra, aprovechando ayudar a su familia en las tareas del campo y permaneciendo más o menos tiempo según las actividades en que deban participar.

2.8. Relaciones de parentesco

Los ngäbe tejen toda su red de relaciones sociales dentro de un marco de lazos de parentesco que tiene implicaciones prácticas en el sistema de alianzas matrimoniales, en los derechos de uso de la tierra y en las actitudes, comportamientos, prácticas, sentimientos, derechos, deberes y expectativas recíprocas entre parientes. Por ello, es importante discutir brevemente los términos de parentesco y cómo se utilizan para entender la posición y rol de cada una de las personas en el espacio genealógico y social.

En sus análisis sobre el parentesco y los modelos de matrimonio ngäbe, Young (1970, 1971) apunta que los principios fundamentales sobre los que se basa la terminología descansan en la generación y el sexo, clasificando los parientes según el sistema de residencia virilocal ideal y las reglas de matrimonio tradicionales. Por un lado, todas las personas de la segunda generación ascendente y ascendentes superiores se distinguen en función del sexo, siendo *roa* para masculino (equivalente a abuelo) y *milie* para femenino (equivalente a abuela) los términos usados. Por el otro, la terminología de la primera generación ascendente es de tipo

bifurcación fundida. Mamá y papá son *meye* y *rün*, y mientras que los hermanos del padre son *rün* y *meye* —o *rüngrä* y *meyegrä*, como papá y como mamá respectivamente (Sarsaneda, 2012)—, los de la madre son *grü* y *milie* (Young, 1970).

En cambio, el sistema hawaiano caracteriza la generación del Ego. Los hermanos del mismo sexo son *edaba* y los de sexo opuesto *ngawe* y en teoría esta categoría puede extenderse infinitamente a todos los primos paralelos y cruzados. Sin embargo, en la práctica, la extensión varía según el conocimiento genealógico, que a su vez depende de factores como la residencia y las interacciones sociales. Así, *edaba* y *ngawe* también se utilizan siempre para nombrar a los primos hermanos, a menudo a los primos segundos paralelos, pero en cambio pocas veces se incluye a los primos segundos cruzados y todos los primos terceros son generalmente excluidos (Young, 1970).

Adicionalmente, el sistema de parentesco de los ngäbe consta también de las subcategorías *reda* o *reta* y *mendene* o *mendeni*[52]. Estos términos, añadidos a los términos de referencia, indican distancia genealógica y social. Por un lado, según Bletzer (1988) para diferenciar los parientes cercanos de los alejados se utiliza *reta* para los hombres y *nenta* para las mujeres parientes distantes. Por su parte, teniendo en cuenta que el núcleo formado por un hombre, una mujer, sus hijos y nietos son los únicos que no se llaman *reda*, Le Carrer (2010) propone hacer coincidir el término *reda* con la colateralidad, es decir, considera que *reda* se utiliza para distinguir a los parientes de línea directa de los colaterales.

Por el otro lado, Young (1971) indica que *mendene* significa "distante" cuando se usa junto a los términos de parentesco y su uso puede indicar una gran distancia genealógica o una baja frecuencia de interacción social. En efecto, Alphonse (1956, p. 97) tradujo el sustantivo *menténi* como "extranjero" y el adverbio *ménten* como "lejos". En esta línea, Le Carrer (2010) concluye que los *mendeni* son parientes conectados con el ego que viven alejados en otras comunidades, que no se ven habitualmente o que no comparten lazos genealógicos cercanos o conocidos: "Están 'fuera' del universo familiar como cuando 'vengo de cierta distancia, de fuera' *ti mendeni*" (Le Carrer, 2010, p. 118). Con todo, mientras que Le Carrer (2010) señala que para diferenciar los hermanos de los primos se utiliza *reda* (*edaba reda* son primos del

[52] A menudo, la misma categoría de parentesco es escrita de forma diferente según el autor que la presenta.

mismo sexo y *ngwaj*[53] *reda* primos de sexo opuesto), Young (1971) apunta que los primos, aunque considerados *edaba*, se llaman *edaba mendene*.

En cualquier caso, los parientes *henie* ("propios"), los *reda* y los *menden*i, forman lo que los ngäbe consideran familia y llaman *ni hawe* ("los míos") o "*ni ha mrogo*" ("gente de mi familia") (Le Carrer, 2010). Bletzer (1988, 1991) señala que *ha mroko* significa "aquellos con quién comemos", siendo *mro* uno de los términos usados para "comida", destacando así que los ngäbe consideran familia a las personas con quien se producen y comparten los alimentos:

> Ngawbere define one's family as "[the people] with whom one eats" [ha mroko]. They are alluding that the family are those relatives with whom one works in subsistence production and, regardless of who performs the work of the individual parcels from which the food has been secured, with whom one shares what is grown by means of circulating and giving away foodstuffs. (Bletzer, 1988, p.90)

Según Le Carrer (2010) la categoría de familia comprende tres generaciones en línea directa pero también puede incluir la cuarta generación y los colaterales de primer y segundo grado. En cambio, Bletzer (1988) apunta que incluye todos los parientes consanguíneos que ascienden dos generaciones de la madre y el padre y que descienden tres generaciones de uno mismo y de su cónyuge[54].

Teniendo en cuenta que la pertenencia a la familia está determinada por la consanguinidad, los "no familia" incluyen tanto los *kûbûna*, término general para los parientes afines (Bletzer, 1988), como los *henena*, "gente, personas diferentes" (Le Carrer, 2010, p. 118) o personas que "are in no way related to oneself, consanguineally or affinally" (Bletzer, 1988, p. 90).

Respecto a los parientes por afinidad, incluyen el cónyuge *nawmugo* o *muko*[55], la familia del cónyuge y los cónyuges de los parientes. Hay menos términos de parentesco para identificar a los parientes del cónyuge que a los cónyuges de los parientes, lo cual como apunta Bletzer (1988) indica que los ngäbe dan prioridad a las relaciones de consanguinidad por encima de las de afinidad. La lógica de expansión observada en la categorización de la generación del

[53] El término *ngawj* presentado por Le Carrer (2010) equivale al de *ngawe* de Young (1970, 1971).
[54] Adicionalmente, Bletzer (1991) señala que para los ngäbe la familia no es solo los *ha mroko*, con quien uno come y comparte la subsistencia, sino que también incluyen los que aparecen en los sueños que se relatan entre los miembros de la familia, especialmente en los sueños relacionados con la producción de subsistencia.
[55] *nawmugo* (Young, 1971); *muko* (Bletzer, 1988).

ego también aplica en este caso, y según Young (1971) todas las hermanas de la esposa de un hombre y también las de las esposas de sus hermanos son *yawraw*; y, paralelamente, todos los hermanos del marido de la mujer y los hermanos del marido de su hermana son su *yawraw*. Además, Le Carrer (2010) añade que la esposa (o esposo) de los hermanos (o hermanas) son también *yoro*[56]. De esta manera, con el matrimonio la mujer pasa a ser esposa del hombre y *yawraw* para los hermanos del hombre, a la vez que sus hermanas pasan a ser *yawraw* para su nuevo esposo y sus hermanos (Young, 1971).

Ambos autores coinciden en señalar que *yawraw*/*yoro* designa a los cónyuges potenciales, representando una afinidad virtual[57]. En otras palabras, mientras que las personas a las que se nombra como *ngwae* (hermanos y primos de diferente sexo al del ego) no son elegibles para el matrimonio, los *yawraw*/*yoro* son los únicos parientes afines con los que los ngäbe se pueden juntar (Le Carrer, 2010; Young, 1970). Estas categorías se ajustan pues a las prácticas de poliginia sororal, levirato y sororato. En la primera, las hermanas de la esposa de un hombre, sus *yoro*, son sus esposas potenciales y en las otras, los hermanos (o hermanas) de los cónyuges de un hombre (o mujer), es decir sus *yoro*, pueden llegar a ser sus esposas (o esposos) a la muerte del hermano.

Por último, destacar el uso del término *riba*, que introduce una relación de afinidad adicional, los afines de afines, y connota cierta rivalidad. Para un hombre, *riba* son los esposos de las hermanas de su esposa y para una mujer, son las esposas de los hermanos de su marido, pero también las otras esposas de su marido, cuando estas no son sus hermanas (poliginia no sororal) (Le Carrer, 2010; Young, 1971).[58] Young (1971) apunta que en teoría los *riba* son enemigos y nunca se hablan entre sí y traduce el término como "rival". Actualmente, como pude comprobar durante mi trabajo de campo, las mujeres ngäbe utilizan la expresión *riba* o "rival" para designar a las otras esposas de su marido, sean o no hermanas entre sí y haya o no una rivalidad o conflicto real entre ellas. En la misma línea, los descendientes utilizan el término de "tía" para referirse a la otra mujer de su padre, sea esta la hermana de su madre o no.

[56] Aquí, el término *yoro* (Le Carrer, 2010) equivale a *yawraw* (Young, 1970, 1971).
[57] Esta afinidad potencial o virtual del término *yoro* se distingue de la afinidad real de los términos *bosi/ngadan*, traducidos por Le Carrer (2010) como "cuñada" y "cuñado".
[58] Le Carrer (2010) añade que *riba* también son los hermanos de la esposa del hermano de la esposa (para hombre) y las hermanas del esposo de las hermanas del esposo (para mujer).

Tabla 1. Parientes y no parientes

Parientes		No parientes
Familia	**No familia**	*ni henena*: no parientes
ni ha mrogo / ni hawe: la familia *ti mrogo tigwe henie*: mi propia familia *ti mrogo reda*: mi familia distante (genealógicamente) *ni mendeni / ti mrogo mendeni*: familia de afuera, alejada social y físicamente	*kûbûna*: parientes afines	

Fuente: Elaboración propia en base a Bletzer (1988) y Le Carrer (2010)

2.9. Vida conyugal y reproductiva

Tradicionalmente, el matrimonio[59] entre los ngäbe no se concibe únicamente como la unión entre un hombre y una mujer sino como la base de una alianza entre grupos de parentesco. El enlace implica un cambio de residencia de individuos y en la composición de las unidades domésticas, así como variaciones en el acceso al uso de la tierra, en los compromisos laborales y en la red de relaciones sociales de un gran número de personas. Tradicionalmente se priorizaba el matrimonio de intercambio directo (simétrico), es decir, el intercambio de mujeres entre dos grupos de parentesco, el cual establece una relación llamada *koba* en la que dos padres de familia aceptan dar a las hijas en matrimonio respectivamente a hijos de edad casadera. Este tipo de matrimonio se utilizaba para afianzar la amistad entre los hombres, alcanzar ventajas para el grupo familiar (acceso a la tierra, curaciones, etc.) o bien para neutralizar las disputas con un tercer grupo (Young 1970, 1971). Actualmente, tanto hombres como mujeres rechazan el matrimonio arreglado; sin embargo, aún en algunas ocasiones se impone a las mujeres con quien juntarse sin estar preparadas para asumir responsabilidades matrimoniales y maternas.

Josefa, de unos 35 años, explica que cuando tenía 14 su madre la "entregó" a un hombre mayor de 25 años, quien después de tener dos hijos con ella la dejó abandonada: "Cuando yo

[59] A pesar de que normalmente los ngäbe no se casan, es decir, no contraen matrimonio formalmente por la iglesia o registro civil —por ejemplo, en Ratón, 162 personas constan como unidas, mientras que solamente 4 como casadas (INEC Panamá, 2023)—, utilizaré el término "matrimonio" para indicar la unión de hombre y mujer que mantienen una relación de carácter conyugal.

tengo 14 años, mi mamá entregó a otro hombre. Cuando yo tenía 14 y hombre tenía 25 años. Ese me dejó. Tenía tres mujeres. Me entregó dos hijos y después me dejó" (Josefa, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 15/11/21). Por su parte, Verónica explica que su hija Fermina tuvo los hijos muy temprano, a los 11, con un hombre de 35 años a quien ella "entregó" a cambio de dinero. No obstante, explica que como él no la cuidaba bien quiso que regresara a su casa:

> Ella no quiere quedar con él. Pero él está pidiendo, pidiendo. Ofreció plata a mi, por eso yo entregué a la niña. Después quedó con él, y ya está maltratando, por eso yo quitó (...). Se la llevaba a San Marcos, se cosechaba, se agarraba 400 dólares plata y se gastaba en otra mujer. Ni un cinco entregaba a Fermina. Y mi chiquilla decía que ella cocinaba en la mañana, en la tarde… y la cuñada tiene en la casa y no quiere cocinar. Yo le dije a mi niña usted no va a regresar ahí (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/21)

De todos modos, cada vez más son los mismos chicos y chicas quienes se escogen entre sí, aunque se espera que sean los chicos y hombres quienes empiecen la relación.

Mientras que anteriormente el flirteo y noviazgo se desarrollaba en sitios públicos como en caminos, ríos y encuentros comunitarios, y era conocimiento de toda la gente de la comunidad quien tenía una relación y con quien, actualmente sigue dándose en espacios públicos, pero también en semipúblicos como el camino a la escuela, o privados, como los espacios virtuales (Gabster et al., 2019). Como pude observar también durante mi trabajo de campo en la Comarca, con el aumento del acceso a los teléfonos móviles y a Internet, el espacio virtual se ha convertido en un importante lugar privado e invisible para entablar relaciones de pareja o sexoafectivas, con algunas de ellas mantenidas exclusivamente por Internet. Eso sí, en todos los casos observados, el primer contacto es en persona —no a través de aplicaciones de Internet—, momento en el que se intercambian el número de teléfono para posteriormente mantener relaciones a través de llamadas, pero principalmente de mensajes —de audio y escritos— de WhatsApp. Este es el caso de Estefanía[60], quien conoció a un muchacho ngäbe de Panamá que fue a Ratón a realizar los pagos de las ayudas económicas del Estado. Al cabo de un tiempo de conversar virtualmente, él la invitó a su casa en la ciudad para que conociera a su familia. De igual manera, Patricia me explica que chatea

[60] El nombre ha sido modificado para preservar su anonimato.

por WhatsApp con un chico que conoció en San Félix cuando fue a inscribirse a un curso virtual que ofrecía el colegio del pueblo.

La edad en que empiezan los noviazgos también está influida por las normas de género y por lo general, las mujeres empiezan antes que los hombres, poco después de la pubertad. Según los datos de la Encuesta Nacional de Salud Sexual y Reproductiva de 2014-2015 (ENASSER, 2018), un 42.4% de las mujeres de la Comarca Ngäbe-Buglé de entre 15 y 19 años ya son madres o están embarazadas, porcentaje que casi duplica el promedio de las áreas urbanas (25%) y que está muy por encima de la media nacional (27.2) (ENASSER, 2018). Por eso no es de extrañar que muchas chicas jóvenes abandonen los estudios antes de tiempo, siendo la maternidad temprana una de las causas principales de la deserción escolar femenina (PNUD, 2016). De todas maneras, aunque conocí varios casos en que muchachas que quedaron embarazadas a los 16-17 años tuvieron que dejar los estudios para cuidar de sus hijos, muchas de ellas expresaron su deseo de seguir estudiando después, y algunas de ellas lo hicieron. Además, observé un cambio de tendencia entre los progenitores, quienes cada vez más promueven el estudio de sus hijas y el retraso de su vida conyugal y reproductiva: “Ella tiene que cuidar. Como Javier y Katrina. Ellos empezaron muy jóvenes, pero están cuidando y no tienen bebé. Yo no quiero que ella quede embarazada” (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/2021).

Las mujeres con quien interaccioné indicaron tener una conciencia clara del papel de las relaciones sexuales en la concepción y expresaron conocer ciertas prácticas anticonceptivas, aunque varias mostraron sus reservas frente a su utilización. De todos modos, por lo general, las mujeres siguen sin tener un dominio real ni autonomía para decidir sobre los embarazos y el espaciamiento entre los hijos y son los hombres los que toman control de sus cuerpos. Una mujer me explica que ella no quiere tener más hijos, y que cuando le plantea a su esposo tomar medidas con métodos anticonceptivos, este lo rechaza porque va contra la palabra de Dios. Al preguntarle a su esposo confirma que no quiere que su mujer se ponga inyecciones o tome pastillas porque sería como matar a los niños, argumentando que en todo caso deben evitar que queden embarazadas de forma natural; no obstante, confiesa que las mujeres acaban teniendo muchos hijos por el desconocimiento de cómo hacerlo:

> No quiero, no. Porque la palabra de Dios prohíbe eso. Así dice la biblia. Uno mismo tiene que cuidar. Pero uno no sabe cuidar. Cuando yo estaba nuevo yo no sabía cómo problema. Cuando

> esa mujer se juntó conmigo… ¡Ah! No sabía problema: cómo dejar embarazada a la mujer, cómo mujer pasar regla, yo no sabía nada de eso. Porque antes de mí, mi madre, mi padre no hablaban. (Mariano, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21)

En la misma línea, otra mujer se queja de que los hombres no usen preservativos con sus esposas para evitar tener más hijos, mientras que critica que los usen a veces con otras mujeres con quien mantienen relaciones ocasionales para evitar contraer enfermedades:

> Nunca, nunca ellos usan condón. Ellos saben. Ellos saben cómo no tener hijos, ellos saben. Y se mantienen así nomás. (...) Ellos usan eso con otras mujeres. Ellas puede tiene enfermedad, por eso ellos usan eso. Algunos usan eso. Con la esposa no, porque saben que uno está bien. (Lucía, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 27/11/2021)

En cualquier caso, por lo general los métodos anticonceptivos no son aceptados. El uso de preservativos no ha sido interiorizado como un hábito y de todos modos suponen un costo elevado, por lo que, sumado al desconocimiento de las enfermedades de transmisión sexual y el VIH, son comunes las relaciones sexuales sin protección.

Actualmente, la población ngäbe se está abriendo a otros métodos de planificación familiar como métodos hormonales y químicos (pastillas o inyecciones), dispositivos intrauterinos o implantes subcutáneos, aunque no es de extrañar que sea el mismo hombre el que, si no quiere tener más hijos, diga (o exija) a la mujer que los utilice: “Más bien él me manda tomar pastillas y poner agujas, pero eso me da miedo” (Elidia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 1/12/21). Sin embargo, como también observan Gabster et al. (2019), mientras que muchas mujeres siguen sin cuestionar la decisión de sus parejas, otras están empezando a tomar parte de las decisiones relacionadas con el sexo.

Por otro lado, a pesar de la presión externa y de la fragmentación de los sistemas tradicionales de socialización, los ngäbe conservan una lectura propia y particular en torno al embarazo, nacimiento y crianza de los más pequeños. Anteriormente, desde el inicio de su embarazo hasta que era purificada por el humo del tabaco al nacer el niño, la mujer encinta se encontraba en condición de *bukurú* (“tabú”) y se mantenía apartada sin compartir sus alimentos ni los enseres de la casa (Torres de Araúz, 1999; Sarsaneda y Quintero, 2018; Solano, 2019). Sarsaneda y Quintero (2018) detallan en su trabajo los cuidados y atenciones

especiales que recibían las mujeres embarazadas, quienes entre otras cosas cambiaban sus hábitos alimenticios, rutinas de trabajo y relaciones íntimas con su pareja. Las mujeres daban a luz en posición vertical, de cuclillas y sosteniéndose de una soga, y se les suministraban bebidas como jugo de caña caliente y cogollos de café caliente para que el parto fuera breve. El cordón umbilical se cortaba con un cuchillo y se amarraba con hilo de pita; y la placenta se enterraba en el patio, donde se sembraba cacao, pifa u otras plantas, o debajo de la cama envuelta en hoja de plátano. Después del parto empezaba un periodo de cuatro días en el que la madre y el niño se aislaban del resto de la familia y la puérpera guardaba reposo, se bañaba con agua tibia, utilizaba utensilios únicos, no cocinaba y comía solo ciertos alimentos (Sarsaneda y Quintero, 2018, Solano, 2019).

Actualmente, si bien el Estado promueve que las embarazadas acudan a los centros y puestos de salud de la Comarca para el control del embarazo, la asistencia sigue siendo irregular y son muchas las que aún prefieren parir en casa. Destacan que esta opción les permite recibir una ayuda más humana y personalizada y contar con el apoyo de personas conocidas que además hablan su idioma. Así lo explica un padre de familia:

> En la casa se da la medicina natural. Entonces afuera, como que se va a amasar una harina. Así así [indica con las manos cómo mueven el niño dentro de la barriga]. Entonces se golpea más. Pero en la casa, no. En la casa son muy cuidadosos. Ya cuando se pone malo ya va atendiendo con la medicina. Va dándose, dándose hasta que llega. Es normal. Pero afuera, no. ¿A ver dónde está... [el bebé]? Y se vira para allá. Más dolor todavía. (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 31/8/21)

Generalmente, el parto ocurre con una partera, que puede pertenecer a la familia o ser otra persona de la comunidad que goza de la confianza de la embarazada, aunque, según Sarsaneda y Quintero (2018) a día de hoy en muy pocas comunidades se dan los rituales mencionados anteriormente y solo en algunas muy alejadas aún se mantienen algunas costumbres relacionadas con el embarazo y el parto.

De todos modos, también hay mujeres, sobre todo las que tienen más recursos y se encuentran cerca de los centros de salud o hospitales, quienes se realizan los chequeos previos al parto, o dan a luz en el hospital. Muchas de ellas han tenido ambas experiencias, dependiendo de dónde se encuentren y del dinero del que dispongan en el momento del parto. Porque, en Panamá, deben pagar por cada consulta, revisión o intervención, incluidas

las ecografías y el parto. Como me cuenta un joven muchacho que va a ser padre por primera vez, él quiso llevar a su mujer al hospital a hacer las revisiones y saber el sexo del bebé, pero no tenía dinero para ello: "Yo he ido, pero no tengo dinero para pagar radiología. Tengo que pagar 60 dólares para saber. Panamá todo es plata" (Javier, ngäbe de Kankintú, comunicación personal vía WhatsApp, 5/8/22).

Por último, destacar que, aunque la separación y el divorcio siempre han existido (Torres de Araúz, 1999), esta práctica parece ir en aumento, producto de la oposición a ciertas formas de relación poligínica, a la sumisión, a la no-planificación familiar, al maltrato y también cuando el hombre no asume sus responsabilidades económicas: "Ocurre esto por violencia intrafamiliar, unos. Otros es por inestabilidad. Económica o ya sea en la logística, alimentación. Único medio es buscar a otro" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). Así, varias mujeres reconocen haber dejado a sus maridos, "por groseros", porque no les daban suficiente dinero o porque las trataban mal:

> Bueno, usted es una mujer como yo también. Tu consigues marido verdad, tu estas bien hoy pero mañana tu no estas bien. Yo tuvo hombre primero, pero ese yo no busco como gusto sino mi papa me entregó. Ese un señor me metió lejos, así. Entonces me estaba celando de mí. Yo era una muchacha. no quiere que yo viera otros, así. Escondiendo cara conmigo. Cuando yo iba en quebrada a bañar, lavar ropa, ya se iba a esconderse a mí. Yo dije a ese señor, aquí yo no aguanto. Yo le dije a él que por comportamiento de ti yo no puedo permanecer siempre, cuando tu estas peleando, así yo no sabe de qué pelea pero él si ha tenido mujeres, tenía familia abandonada así. Me llevó lejos, en un lugar que se llama rio Chiriquí. Lejos, distancia. Él solo problemas conmigo así que yo salí. Yo me salí para atrás donde mi mamá. Porque yo no quería estar así peleando todo el día con hombre. Yo me salí. (Elidia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 1/12/21)

No obstante, teniendo en cuenta la importancia de la presencia de la pareja en el hogar, sobre todo económicamente, pero también por el imaginario social —la separación es vista como humillante para las mujeres—, muchas mujeres siguen en sus relaciones y aguantan las dificultades para evitar quedarse solas con su prole.

2.9.1. Poliginia

La poliginia, el matrimonio polígamo de un hombre con más de una mujer, es tradicional entre los ngäbe y sigue siendo bastante común. Se practica la poliginia sororal, con mujeres

hermanas entre sí, y la no sororal, con mujeres no emparentadas entre sí[61]. En el primer caso, el matrimonio puede reafirmar y reforzar los lazos de parentesco, mientras que en el segundo permite nuevas alianzas. Según los datos recabados por Young (1971), a mediados del siglo XX, aunque no había un consenso general entre los hombres de cuál de las dos formas promovía más la armonía en el hogar, afirmaban que era más fácil conseguir una segunda esposa que fuera hermana de la primera, ya que en algunos casos esto ocurría incluso por iniciativa y petición de la misma esposa, que le proponía a su compañero que se juntara con una de sus hermanas[62]. Acorde a las observaciones de Loría (2000) a finales de siglo, las mujeres toleraban más la poliginia sororal al considerar que las tareas y el sustento se garantizaba para la propia familia y en algunos casos hasta la promovían, teniendo en cuenta la contribución laboral de cada una de las esposas adicionales. No obstante, no es extraño que exista una gran rivalidad entre esposas, sobre todo cuando no son hermanas —de ahí que las mujeres de un hombre se llamen *riba* o en español "rivales"—: "Yo estaba viviendo juntos en la casa, con la otra rival y con él. (...) Yo se peleaba, yo no te voy a decir que yo lo amaba, sino que yo peleaba" (Josefina[63], ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/12/23).

Por lo general, los hombres poligínicos suelen contraer matrimonio con una segunda esposa cuando llegan a la mediana edad, una vez han tenido éxito económico. Como ocurre en diversos contextos donde es frecuente la poliginia (ver por ejemplo Oehminchen, 1999), entre los ngäbe la primera esposa es por lo general la figura dominante y la que tiene mayores derechos en la relación. De todos modos, como me cuenta Josefina, el "comportamiento" de la mujer y cómo trata el esposo, también influencia en que este le dé más o menos autoridad:

> Yo era menor de edad que yo vivo con él, pero yo lo cuidaba como que él quería. De atención, de todo. Entonces el otra que venía ya quiere mandar en la casa. ¡Cuando que yo estando ahí en la casa primero! Mi rival quería que yo me largara, que él me largara de mi casa. Entonces a él mismo no le gustaba. Entonces si tú quieres ir, que se va pues. 'Tu misma', así le dijo.

[61] Otras formas en las que se manifiesta la relación poligínica son a través del levirato, la unión entre un hombre y la (o las) esposas de su hermano cuando este fallece, y el sororato, la unión entre una mujer y el esposo de su hermana cuando esta fallece (Young, 1971).
[62] Estos casos se dan sobre todo cuando la hermana es más joven y está siendo presionada para juntarse o cuando ha sido abandonada por otro hombre (Loría, 2000).
[63] El nombre ha sido modificado para preservar su anonimato.

> Entonces se iba. Se fue a otro lugar. (Josefina, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/12/23)

De hecho, las esposas adicionales suelen ser mucho más jóvenes que la primera, y no es raro que rompan la relación al cabo de un tiempo para irse con hombres más cercanos a su edad (Loría, 2000; Young, 1971).

Durante la primera etapa del matrimonio, es común que todas las mujeres residan con su marido en la misma casa. Si el esposo tiene recursos probablemente construya una casa aparte para la segunda esposa, generalmente dentro del mismo patio o muy cerca. De no ser así, las mujeres permanecen en el mismo espacio hasta que sus hijos llegan a la edad adulta, cuando suelen desplazarse con ellos y sus parejas en casas separadas. Por lo general, la primera esposa se queda con el hombre en su propia casa, siendo las segundas o terceras esposas las que se mueven.

En otros casos las mujeres viven en diferentes comunidades y es el hombre quien se traslada. Por lo general el hombre vive mayoritariamente en su casa con una de ellas, pero ocasionalmente visita a las otras, que residen separadas en otros lugares con su correspondiente familia: “Si tiene cuatro [esposas], bien si puede tener todo en la casa. Y sino, en la casa de ella. Solamente le toca ir allá donde ella” (Ramon, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23). Este es el caso de Celestino y Adelia. Ella vive en Ratón, mientras que otra esposa de Celestino vive en Cascabel: “Hay otra, pero está por allá, por allá, otra no aquí. Antes llegaba acá, antes estaba acá cuando estaba nueva [joven]. Desde pues no ha llegado nada, vive siempre allá” (Adelia, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 27/12/23). De hecho, actualmente él trabaja en San Félix durante la semana, y los fines de semana viaja para ver a sus esposas y respectivos hijos.

A día de hoy, aunque la poliginia se sigue practicando, sobre todo en las parejas mayores, no es tan habitual como anteriormente, y así lo destacan todos los ngäbe de Ratón con los que hablé. Tanto mujeres como hombres, jóvenes y adultos, y practicantes y no practicantes de este tipo de relaciones afirman que es una práctica en desuso, antigua y que se hacía por tradición: “Ahorita mismo tu no ves así aquí. Poco se ve. El mínimo. Poquito que tiene dos mujeres por ahí. La mayoría tiene una” (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23).

Anteriormente se relacionaba con un estatus social y económico; tener varias mujeres implicaba mayor riqueza (tierras y ganado), ya que el hombre polígamo debía proporcionar un apoyo adecuado para cada una de sus esposas (Torres de Arauz, 1999; Young 1971). Sin embargo, teniendo en cuenta que los recursos y condiciones actuales son distintas, la poliginia ya no garantiza la estabilidad económica de las familias por la unión de fuerzas que pudo haber generado en otras épocas, y en muchos casos los hombres ya no pueden ofrecer el sustento apropiado para sostener a más de una compañera, y los hijos correspondientes. Como explica José, una de las razones por las que cada vez hay menos matrimonios poligínicos es justamente por la falta de tierras:

> Antes era más todavía, porque a veces los abuelos tenía hasta 5 o 6 mujeres. Entonces ya se tenía más hijos y no había nadie quién les dijera nada. ¡Y había bastante también! Se sembraba poquito pero daba bastante. Entonces ellos no pensaban nada. Pero ya ahora se ha ido cambiando porque hay mucha gente que no tiene cantidad tierra. (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 24/12/23).

Una mujer que es segunda esposa, me explica que su esposo tiene muchas mujeres pero que no las puede mantener adecuadamente por falta de recursos: "Nada me cuida. Ese hombre no tiene plata, no tiene nada, pero quiere tres, cuatro. No nos gusta, pero él lo hace, hombre es que manda" (Antonia[64], ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/12/23).

No obstante, otra de las razones principales por las que se practica menos este tipo de relaciones es por la negativa de las mujeres a aceptar este tipo de matrimonio. En su estudio sobre los cambios en los roles de la mujer ngäbe en respuesta a la globalización, Young (2014) observa que el relativo aumento de las mujeres ngäbe en el acceso a la educación, a la participación social y política, al trabajo remunerado y a los recursos, así como la exposición a ideales latinos, provocaron cambios en las relaciones entre hombres y mujeres ngäbe, resultando en que actualmente el ideal tradicional de la poliginia este dando paso a la monogamia. Así mismo lo puntualizan los mismos ngäbe, tanto hombres como mujeres, que argumentan que la educación de ellas, por un lado, y la exposición a otras formas de

[64] El nombre ha sido modificado para preservar su anonimato.

relacionarse, tanto por salir a otras regiones de Panamá o Costa Rica, como por la entrada de información a la Comarca, han contribuido a la disminución de la poliginia:

> Antes las mujeres no tenían confianza. Tenían que ir con ellos. Ellos vivían tranquilos. Pero ahora les han dicho vea tú tienes que ser una pareja nomás. Entonces ellas ya aprendieron. Ya no quieren. (...) Antes los abuelos acostumbrados a tener 4 o 5 hijas que se le daba a solo un yerno. Pero ya ahora se ha ido cambiando por estudios, todo eso está cambiando. Como viene la tecnología, así mismo se busca la información. (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 24/12/23)

> Ese venía a través de la gente *sulia* [blanca o latina]. La gente va copiando y va acostumbrando de eso, de tener poca mujer. Antes la gente tenía 3 o 4 mujeres, pero ya cuando venía escuchando de ellos allá, ahí la gente va copiando y va dejando a tener una sola mujer. (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, 14/12/23)

En esta línea, la relación monogámica está siendo promovida por las mujeres, quienes la ven como una forma viable de enfrentar las necesidades económicas y evitar los conflictos de poder que puedan generarse entre las mismas mujeres y de éstas con sus compañeros. Mirna, una mujer que está en una relación polígama afirma que "está cambiando la idea de nosotros. Por la educación ellas no aceptan" (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, 9/12/23). Además, probablemente también incide la creciente práctica de religiones que defienden el matrimonio monogámico: "Dios no deja dos parejas. Ya para casar en la iglesia ya si no se permite tener dos parejas. Porque a Dios no le agrada eso" (Amado, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/12/23).

Por otro lado, en el Artículo 269 de la Carta Orgánica Administrativa de la Comarca Ngäbe-Buglé, aunque se constata que se tolera la existencia del matrimonio polígamo, se promueve el matrimonio monogámico:

> En el pueblo Ngöbe-Buglé prima el matrimonio Monogámico fundamentalmente, no obstante, por razones muy especiales se tolerará la existencia de la unión poligámica, en interés a la defensa de los derechos de los hijos habidos en él y la convivencia pacífica del polígamo con sus concubinas y viceversa, pero la política es impulsar el matrimonio Monogámico[65].

[65] Decreto Ejecutivo 194 de 25 de agosto de 1999 por el cual se adopta la Carta Orgánica Administrativa de la Comarca Ngöbe-Buglé.

De todos modos, por lo general los hombres reconocen que muchos de ellos sí que están a favor y que si de ellos dependiera, muchos seguirían teniendo más de una esposa: “Cada vez hay menos, pero hombres quieren. Algunos. Pero no todos son así que tienen dos parejas. No sé, depende la suerte. Si hay suerte, suerte. Si tienes la mala suerte, uno queda así nomás. (...) El hombre si quiere” (Omar, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/12/23). Pese a que ya no proporciona el estatus económico y prestigio social atribuido anteriormente, sigue siendo un ideal de la identidad masculina y un hombre con varias esposas sigue siendo considerado afortunado.

Ahora bien, de puertas hacia fuera, cuando tratan con no indígenas o incluso a veces conmigo, por lo general evitan reconocer la existencia de estas relaciones poligínicas y a veces las esconden, como si no se sintieran orgullosos o, sabiendo que los occidentales no las practican o incluso no las aceptan, quieren evitar sentirse juzgados. De hecho, hasta un hijo de un hombre polígamo me dijo el primer día que lo conocí que esto lo hacían solamente los “ancestros”, evidenciando el rechazo a mostrar este tipo de relaciones a personas blancas o ajenas a la comunidad. En esta línea, en algunos casos sienten la necesidad de justificarse y defenderse. Por ejemplo, varios hombres me explican que eso es como una “ley” que existe en la Comarca y que está permitido entre los ngäbe y en más de una ocasión argumentan que además entre los occidentales también existe la poliginia, pero de forma no oficial y pública, sino con falsedad y “a escondidas”.

En cualquier caso, y a pesar de que es verdad que las relaciones poligínicas no son tan comunes como en el pasado, y el número de mujeres de los matrimonios poligínicos es menor que antes, la realidad es que la poliginia sigue estando muy presente entre los ngäbe, y mucho más de lo que ellos afirman o quieren hacer ver. Se hace evidente por un lado por cuanto los mismos que dicen que está disminuyendo son practicantes o bien admiten que otras personas cercanas lo son, así como con los muchos casos que conocí tanto en Ratón como estando en Costa Rica con ngäbe de diferentes localidades de la Comarca, de personas de más de 40 años, pero también de más jóvenes. Además, según los datos del puesto de salud de Ratón, la poliginia sigue muy extendida en la comunidad, corroborando que es una práctica mucho más común de lo que se muestra o se reconoce verbalmente.

En efecto, hay ciertos factores que siguen contribuyendo a la existencia de relaciones poligínicas. En primer lugar, Young (1971) apunta que es habitual que muchas mujeres jóvenes sean esposas de varios hombres antes de establecerse definitivamente con uno de ellos, permitiendo así que un gran número de hombres tengan, al menos temporalmente, más de una mujer. Así lo corrobora el caso de Josefina, quien cuando era menor de edad sus padres juntaron con su actual esposo, quien en ese momento no tenía otra esposa pero que después se fue juntando y separando con varias:

> Mi mamá y mi papá me obligó de estar con él. Yo tenía miedo. Tampoco yo lo aceptó. Pero ya yo estando con el hombre, creó otra rival. (...) Ahora ya no está con ella. Después se fue esa. Y después tuvo propio mi hermana, y salió otra vez. (Josefina, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/12/23)

Un segundo factor es la disponibilidad real de hombres y mujeres. Muchos hombres jóvenes salen a trabajar como asalariados fuera de las comunidades y pasan mucho tiempo fuera, mientras que las mujeres en edad de juntarse rara vez residen en el exterior y se quedan en el hogar. De hecho, los datos del censo de 2023 indican que efectivamente hay más mujeres que hombres en Ratón, con un índice de masculinidad de 99.1 (50.21% de mujeres respecto a 49.79% de hombres) y en el global de la Comarca, con uno de 93.54 (51.67% de mujeres respecto a 48.33% de hombres). Por lo tanto, la mayor disponibilidad de mujeres, potenciada por la movilidad masculina al exterior, promueve y perpetúa, si no aumenta, las relaciones poligínicas.

Pero, además, la movilidad en búsqueda de trabajo contribuye de otras formas a la persistencia de la poliginia. Por un lado, cuando el hombre viaja solo sin su esposa y otros familiares, no es extraño que aproveche para empezar una nueva relación fuera de la comunidad durante el tiempo que permanece en el exterior, regresando con una nueva pareja. Por otro lado, como se analizará más adelante, la poliginia es estratégica en la movilidad laboral de los ngäbe, por cuanto tener a más de una mujer permite al hombre salir a trabajar con una de ellas, mientras que la otra se queda en la comunidad, encargándose del hogar y de la familia. Es decir, a pesar de que la pluralidad de esposas implica un lujo difícil de alcanzar en el contexto económico y demográfico actual, también proporciona ventajas en las estrategias organizativas y económicas familiares.

2.10. Condiciones de vida en la Comarca Ngäbe-Buglé

Los estudios que miden los niveles de pobreza en el contexto nacional concluyen reiteradamente que las comunidades de las Comarcas muestran mayores niveles de pobreza e índices más bajos de acceso a los servicios básicos (Inchauste y Cancho, 2010; ONU Panamá y Gobierno de la República de Panamá, 2014). En la misma línea, el índice de pobreza multidimensional de 2017 (MEF, MIDES e INEC, 2017) basado en múltiples dimensiones del bienestar distintas al ingreso, como la salud, educación, trabajo, medio ambiente y nivel de vida, señala la Comarca Ngäbe-Buglé como la región con mayor proporción de personas pobres multidimensionales, siendo esta de un 93.4%.

Dejando de lado la pertinencia de este tipo de indicadores, existen otras interpretaciones sobre la pobreza, desde otros parámetros culturales, que permiten una lectura alternativa. Según Francisco Herrera (Entrevista en Rodríguez, 2021), el concepto de pobreza de la sociedad occidental difiere de cómo las mismas comunidades indígenas entienden su condición social y económica. Ahora las poblaciones indígenas tienden a interpretar sus propias realidades bajo los discursos dominantes y sus prácticas asistencialistas y desarrollistas, considerando como pobreza lo que antes no se percibía como tal en su propia cultura. Además, cada vez necesitan más dinero para poder obtener los recursos que antes obtenían en sus propias comunidades, por lo que cada vez son más dependientes de una economía del dinero que condiciona un estado de pobreza creciente. En este sentido, las condiciones de pobreza, entendida localmente como falta de recursos económicos en un contexto económico cada vez más dependiente de estos, se han agudizado como resultado de la transición económica de una economía comunitaria y productiva a una economía de mercado aún en proceso, lo que al mismo tiempo ha supuesto un cambio de productores a consumidores y una monetización de la economía:

> El creciente proceso de monetarización de las economías en las Comarcas, resultado de la expansión del modelo y sistema económico capitalista, tiene lugar ante el abandono de la producción local y las economías comunitarias. Dejan de producir y se convierten en consumidores de lo que llega de afuera y que solo se consigue a cambio de dinero. (Rodríguez, 2021, p. 233)

En cualquier caso, los ngäbe que viven en la Comarca se encuentran con una generalizada situación de emergencia social, con un modelo socioeconómico con profundos déficits en el acceso a bienes y servicios básicos. En materia educativa y sanitaria están muy por debajo de la media nacional y en muchas regiones de la Comarca no llega la luz eléctrica ni el agua potable. Respecto a lo primero, según los datos del censo, en 2023 un 27.3% de la población de la Comarca Ngäbe-Buglé no sabía leer ni escribir. Mientras que el analfabetismo en la región se ha reducido en las últimas décadas, y las cifras han mejorado respecto al 45.9% de analfabetos en el 2000 y el 30.8% en el 2010, siguen siendo muy superiores a los de la media nacional, de 7.6% en 2000, 5.5% en 2010 y 8.1% en 2023. (INEC Panamá, 2000, 2010, 2023).

La situación es también delicada en materia de salud. Las graves carencias en servicios e infraestructuras básicas, el insuficiente abastecimiento de agua potable y saneamiento, sumado a la alta desnutrición de la región, provoca una esperanza de vida muy por debajo de la media nacional[66] y altas tasas de morbilidad y mortalidad (MINSA Panamá, 2020)[67]. El avance de las condiciones sociosanitarias a nivel del país ha resultado en un cambio en los patrones de enfermedad y causa de la muerte —desplazando las enfermedades infecciosas a enfermedades crónico-degenerativas y a causas externas—; sin embargo, en la Comarca no se está dando esta transición epidemiológica y las enfermedades infecciosas siguen siendo las principales afecciones entre los ngäbe (MINSA Panamá, 2020; Subinas, 2018). Además, a pesar de que el Estado panameño creó una región específica de salud en 1998 para atender el área comarcal (con sede en San Félix, fuera de la Comarca) y aumentó el personal sanitario en la Comarca, la atención médica es absolutamente insuficiente, con un escaso presupuesto, instalaciones y personal médico (Subinas, 2018)[68]. Al mismo tiempo, el acceso a esta escasa

[66] A pesar de que la esperanza de vida al nacer en la Comarca ha aumentado considerablemente en las últimas décadas, de 65.28 en 2000, a 68.5 en el 2010 (INEC Panamá, 2000, 2010), y sobrepasando los 70 (71.3) en 2018, sigue muy por debajo de la media nacional, de un 78.83 en 2018 (MINSA Panamá, 2020).

[67] En particular, la mortalidad infantil es muy alta, vinculada a los embarazos en madres adolescentes desnutridas, con bajo control prenatal, que viven en condiciones ambientales adversas. Lo mismo ocurre con la mortalidad materna, que constantemente presenta tasas superiores al promedio nacional y en el año 2022 ocupaba el primer lugar de muertes maternas, representando un 33% de las totales del país (MINSA Panamá, 2022).

[68] En 2017 la densidad de médicos y enfermeras en la Comarca era de 2.5 por 10 000 habitantes, sumamente inferior a la de los estándares marcados por la Organización Mundial de la Salud, de 23 médicos, enfermeras y parteras por 10 000 habitantes y muy por debajo de las otras regiones del país (MINSA Panamá, 2017). Además, en el año 2022, la Comarca contaba solamente con 10 centros de salud y policlínicas y 78 subcentros y puestos de salud (INEC Panamá, 2022).

atención médica se ve dificultado por las largas distancias desde el hogar hasta el centro o puesto de salud —con un tiempo de desplazamiento que puede variar entre horas y días dependiendo de la comunidad de residencia del paciente, el medio de transporte y las condiciones meteorológicas—, y también por la carga económica que significa desplazarse, el inconveniente de dejar a los otros miembros de la familia en casa, así como enfrentarse a un sistema occidental del que muchas veces desconocen la lengua y que frecuentemente discrimina y tiene sentimientos de rechazo hacia los indígenas (PNUD, 2016; Subinas, 2018; Vergés y Farinoni, 1998). Al respecto, los ngäbe denuncian prácticas de mala atención y de maltrato y discriminación (sobre todo en el caso de las mujeres), y manifiestan que muchas veces se les reclama por llegar tarde a la consulta, por no acudir habitualmente a la instalación o por no hacerse revisiones con anterioridad. De hecho, pude comprobar yo misma alguna de estas prácticas cuando mi hijo enfermó y estuve en un hospital compartiendo sala con otras mujeres ngäbe y sus respectivos hijos enfermos. En concreto, no sólo ignoraron completamente el tratamiento de medicina tradicional que una mujer había dado a su hijo antes de llegar al hospital, desestimándolo y hasta desvalorándolo, sino que también la regañaban asiduamente por como trataba y cuidaba su hijo, cuestionando su forma de atenderlo, ya que según la opinión de las enfermeras lo tenía demasiado descuidado. Por todo ello, sumado al factor de que valoran el apoyo emocional recibido en casa, muchos siguen utilizando la medicina tradicional como alternativa y complementaria a la medicina occidental.

2.11. La pandemia de covid-19 entre los ngäbe: reacciones y percepciones

El 30 de enero de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró una emergencia sanitaria internacional a raíz del nuevo brote provocado por el coronavirus SARS-CoV-2 (covid-19) que se había expandido ya a 15 países. Seis semanas después, el 11 de marzo de 2020, la OMS declaró que el covid-19 constituía una pandemia. En ese momento, Panamá ya había notificado su primer caso, el 9 de marzo[69], y el virus había empezado a propagarse por el país. El 10 de marzo el Ministerio de Salud de Panamá anunció un total de 8 casos confirmados de covid-19 en el país, incluyendo un fallecido, y el gobierno nacional decidió

[69] Se trató de una paciente femenina de 40 años que ingresó al país el 8 de marzo procedente de Madrid, España (https://www.minsa.gob.pa/noticia/panama-confirma-primer-caso-de-covid-19. Última consulta 3/5/2024).

suspender temporalmente las actividades recreativas, las clases en colegios y universidades de las áreas de Panamá Centro, Panamá Norte y San Miguelito[70]. El 13 de marzo, mediante la resolución de gabinete número 11, el presidente de la República declaró el estado de emergencia nacional[71]. Con la propagación del virus a escala mundial, Latinoamérica pasó a ser el epicentro de la pandemia y Panamá llegó a figurar en la lista de los 20 países con mayor número de casos por millón de habitantes. En marzo de 2024, cuatro años más tarde y casi un año después de que la OMS decretara el 5 de mayo de 2023 el fin de la emergencia internacional por covid-19, el cómputo de casos acumulados de covid-19 en Panamá según los datos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS)/OMS es de 1 047 321, de los cuales, 8652 han tenido un desenlace fatal[72].

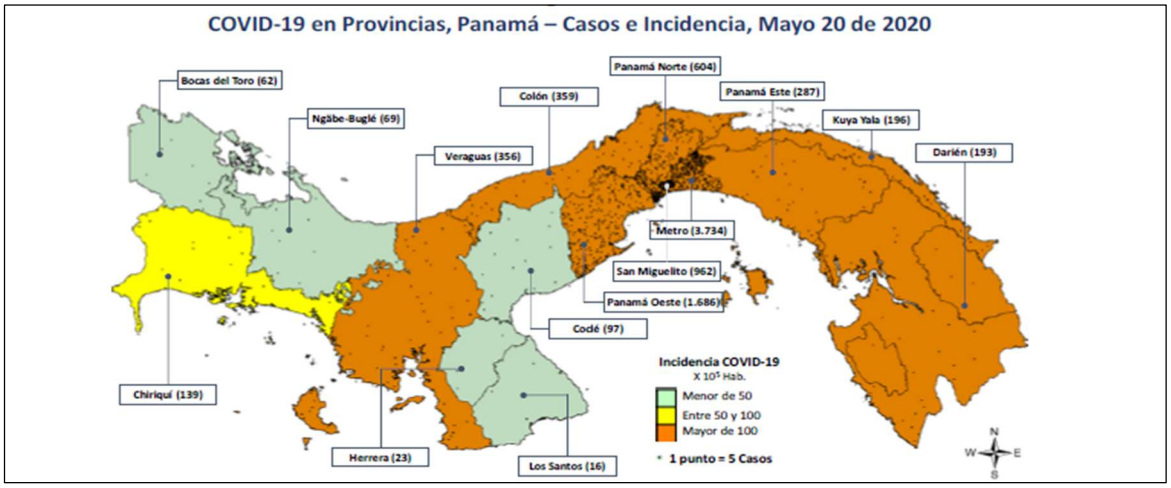
Teniendo en cuenta las inequidades previas y las condiciones de vida de muchas personas indígenas, desde el inicio de la pandemia de covid-19 se pudo prever un efecto desproporcionadamente devastador en algunas comunidades indígenas, tanto en aspectos sanitarios como socioeconómicos (Curtice y Choo, 2020). Gracias a los datos desagregados por etnia o pueblos indígenas recogidos por algunos Estados, pero sobre todo por los mecanismos de monitoreo realizados por las organizaciones indígenas, la Red Nacional de Monitoreo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe (FILAC) reportó 62 473 casos positivos de covid-19 entre la población indígena de América Latina hasta el 5 de agosto de 2020, considerando solo aquellos países en lo que se han podido obtener o en su caso, proyectar datos (FILAC y FIAY, 2020). Por su parte, la OMS estimó que, hasta el mes de julio de 2020, 70 000 personas indígenas de América se habían contagiado y más de 2000 habían fallecido por covid-19[73].

En el caso de los ngäbe, según los datos de la OPS/OMS, los casos acumulados en la Comarca Ngäbe-Buglé suman 5158, con un total de 12 muertos[74] y, junto a la Comarca Emberá-

[70] https://www.minsa.gob.pa/noticia/comunicado-n-2. Última consulta 3/5/2024.
[71] https://www.mitradel.gob.pa/decretoscovid19/resolucion-de-gabinete-no-11-de-13-de-marzo-de-2020-que-declara-el-estado-de-emergencia-nacional-y-dicta-otras-disposiciones-consejo-de-gabinete/. Última consulta 3/5/2024.
[72] https://www.arcgis.com/apps/dashboards/d4938fd30a6f4b35abb19e91bc590223. Última consulta 19/2/2024.
[73] WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19 - 20 July 2020. *World Health Organization*, 20/07/2020.
[74] https://www.arcgis.com/apps/dashboards/d4938fd30a6f4b35abb19e91bc590223. Última consulta 19/2/2024.

Wounaan, ha sido de las regiones con menor incidencia acumulada del país. De hecho, la Comarca Ngäbe-Buglé fue de las últimas regiones en las que se reportaron casos de covid-19, siendo el primero detectado el 3 de abril, prácticamente un mes después del primer caso reportado en el país. Además, como muestra el mapa de contagios e incidencia del covid-19 por provincias, a finales de mayo, la Comarca Ngäbe-Buglé seguía entre las regiones con menor tasa de incidencia de covid-19 por millón de habitantes del país.

Imagen 18. Casos e incidencia del covid-19 en Panamá por provincias, mayo 20 de 2020



Fuente: Informe de Situación - Panamá. Reporte N.º 14 - covid-19. OPS/OMS. Última consulta 3/5/2024.

En la misma línea, los datos del censo realizado en 2023 indican que solamente un 3.57% de los hogares contabilizados de la Comarca Ngäbe-Buglé tuvieron algún miembro que habían sido diagnosticado con covid-19, un porcentaje muy inferior al de los otros territorios indígenas, con un 12.29% en la Comarca Guna Yala y un 17.99% en la Comarca Emberá, y mucho menos aún que otras provincias panameñas, como por ejemplo Veraguas (36.01%), Panamá (42.33%) o Herrera (44.75%).

En consonancia con los datos mencionados, muy pocos de mis interlocutores ngäbe tanto de Ratón como de Costa Rica afirmaron haber pasado el virus o tener familiares y conocidos que se hubieran contagiado. Los comentarios sobre los males del virus no eran comunes y nadie nunca hablaba de muertes. De todos modos, hay que tener en cuenta que hubo muchos más casos de contagio y muerte por covid-19 de los que fueron considerados y reportados, ya que como indican los expertos de la OMS, el número de muertes atribuibles directa o indirectamente a la pandemia fueron subestimadas y el número real de muertes por

coronavirus pudo llegar a ser de dos o tres veces superior a los fallecimientos notificados oficialmente a la agencia[75].

Por ello, más allá de las cifras, siempre inciertas e inevitablemente imprecisas, es importante reflexionar sobre cómo los ngäbe reaccionaron contra el virus y su percepción sobre los efectos que tuvo la pandemia en su población. A diferencia de lo reportado por Martínez Mauri (2020) en el caso de los guna, a quienes les preocupaba la propagación del covid-19 en sus comunidades, por lo general, entre los ngäbe existía el convencimiento de que el virus no les concernía, sino que era un problema que solo afectaba a los latinos y occidentales. Por un lado, consideraban que se trataba solamente de un intenso resfriado, y por el otro, que a los ngäbe no les afectaba porque están acostumbrados a situaciones duras y son muy fuertes: "Yo pienso que era como un resfriado muy fuerte. Y la gente aquí [en la Comarca] está acostumbrado. No se sintió nada" (Alfredo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22). Así mismo lo expresa otro joven ngäbe: "Nosotros los ngäbe no estamos sufriendo de esa enfermedad del covid. Y entonces nos obligan a los ngäbe a vacunarse. Y nosotros no sufrimos de esa enfermedad casi. Somos más fuertes." (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21). Además, mientras que el trabajo colectivo, el intercambio de alimentos y otras manifestaciones comunitarias podían llegar a significar una desventaja para el distanciamiento físico necesario para la prevención del virus entre los pueblos indígenas (CEPAL et al., 2020), los ngäbe consideran que al vivir aislados no se contagian con los "males del exterior" tan fácilmente, y que a diferencia de las ciudades ellos tienen mucho espacio y siempre están al aire libre.

Si ya de por sí existía una desconfianza y rechazo del sistema médico occidental, con el covid-19 se potenció y muchos más ngäbe dejaron de ir al hospital por miedo a contagiarse, pero también por la disconformidad del trato y atención recibida ahí. Como explica Lucinio, médico tradicional, en lugar de aislarlos como hacían en los hospitales, ellos cuidaban y atendían a los enfermos:

> El covid cuando pasó acá, nosotros estamos en medicina botánica y nosotros atendía toda la comunidad completa. Allá afuera no hacía eso. Allá afuera, cuando estaba una persona covid

[75] Covid: el número real de muertes por la pandemia en todo el mundo es de casi 15 millones (y qué países de América Latina tienen mayor exceso de mortalidad), *BBC News Mundo*, 05/05/2022.

> se dejaba solita, allá se moría. No le ayudaba nada. Acá, no, acá nosotros le ha ayudado. (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 12/12/23)

En la misma línea, una familia con un niño enfermo me contó que no querían llevarlo porque seguro lo iban a dejar aislado y no podrían saber nada de él. Afirmaban que, aunque no tuviera ninguno de los síntomas del virus, en aquel momento los médicos todo lo consideraban como covid-19, y que ya tenían experiencias con otros pacientes que se los habían quedado ingresados y sin poder comunicarse con la familia. Se hizo evidente que los ngäbe preferían pasar la enfermedad en casa con los suyos, aún y sus posibles consecuencias, que permanecer —y en el peor de los casos, morir— solos y aislados en un ambiente desconocido y ajeno.

También hubo un rechazo generalizado a las medidas de prevención del contagio y muerte por virus, como fueron las vacunas y las mascarillas. Más de uno me comentó que si la enfermedad tenía que llegar —si Dios quería que llegara una plaga—, llegaría, independientemente de las medidas de protección que pudieran tomar. Así lo expresaba un hombre que decía que se ponía la mascarilla solamente por obligación: “Cuando la enfermedad viene, no va a respetar mascarilla. No sirve para nada eso. Pero el gobierno dice, y tiene que cumplir. Pero para no multar, porque obligatorio” (Celestino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/1/22).

La desestimación a la mascarilla se hacía evidente solo entrar en la Comarca, cuando sistemáticamente los ngäbe, y los que íbamos con ellos, nos la quitábamos. En ninguna de las comunidades que visité y pasé con transporte público (todas ellas en el distrito de Nole Duima) las personas no utilizaban mascarilla en su día a día. Ahora bien, como pude observar en el caso de Ratón, sus habitantes se ponían mascarilla cuando llegaban personas del exterior y su uso era requerido. Por ejemplo, en las campañas de vacunación o las entregas de las ayudas sociales todos los interesados debían ponerse la mascarilla para recibir la vacuna o el dinero. En una de estas ocasiones Titi, como presidente del comité de padres y madres de la escuela, gritaba “¡Sin máscaras no hay bono!”, avisando a la gente que para cobrar la beca estudiantil debían ponerse la mascarilla. Otras circunstancias que ameritaban el uso de la máscara eran cuando llegaban grupos de religiosos panameños y/o extranjeros a hacer reuniones y actividades, pidiendo a los asistentes su uso para poder participar.

Respecto a la vacuna contra el covid-19, la mayoría de los ngäbe la recibían en su misma comunidad, a través de campañas de vacunación que consistían en la llegada de enfermeros y técnicos de salud que durante uno o dos días administraban las dosis a los pacientes en orden de llegada hasta que terminaban las existencias[76]. Otros tantos recibieron sus dosis durante su desplazamiento a Costa Rica y como parte del proceso de entrada en ese país. Sin embargo, fueron pocos los que se desplazaron a propósito a centros de salud fuera de su comunidad para vacunarse. Al igual que ocurría con las mascarillas, en gran parte de los casos se la ponían no por convicción sino por las oportunidades que abría tener la vacunación en regla. Partiendo de la base de que muchos consideraban que a ellos no les afectaba esta enfermedad, por lo general, los ngäbe —y no solo los seguidores de Mama Tata— eran contrarios a vacunarse contra el covid-19. Algunos no se fiaban de las vacunas, por desconocimiento de su composición, procedencia y finalidad, y por haber escuchado sus posibles efectos secundarios:

> Están aplicando diferentes vacunas, unas de AstraZeneca y otras de Pfizer. No sé de dónde vienen. Pero ahorita mismo hay este caso, que le están poniendo la vacuna a las mujeres embarazadas. Y están naciendo niños y a los 3 días están muriendo. Y otros están abortando, o enfermando. No sabe para qué están poniendo esa vacuna. (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21)

Además, no es habitual la percepción de la prevención y consideran que, si se encuentran bien y no tienen ningún problema de salud, no es necesario vacunarse:

> Yo ahora mismo de salud estoy bien. Todos nosotros no estamos enfermos. Yo le dije a una doctora en la Comarca. Es mi paisana. Le dije: "Yo no estoy enfermo. Gracias a Dios me tiene de salud. ¿Cómo me va a poner vacuna?". Yo estoy de acuerdo cuando un lugar afectado de esa enfermedad covid-19, hay derechos que tú tienes que vacunarse. Pero hay un población donde que no hay nada, está frío, ¿por qué tiene que obligarse a poner la vacuna? (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21)

Una madre de familia dice que no entiende por qué tienen que obligarles a vacunarse. Afirma que hace tiempo cuando hubo muchas pandemias y muchos murieron no les hicieron caso y que en cambio, ahora, que no les ocurre nada, quieren ir a molestarlos. En la misma línea, un

[76] En el caso de quedarse sin su dosis, los pacientes tenían que esperar y regresar a la convocatoria de vacunación siguiente.

hombre considera que deberían ir a vacunar a la gente en Panamá ciudad, y dejarlos tranquilos en la Comarca donde, según él, el covid-19 no es un problema. De esta manera, son varios los que dicen que no se han vacunado y que solo lo harán si se les impone: "Yo no me vacuné, nosotros no nos vacunamos. Estamos esperando a ver, más adelante. El gobierno quiere presionar que nos vacunemos" (Alfredo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22).

No obstante, aún y estando en contra, muchos se administraron la vacuna para poder desplazarse a Costa Rica o para poder recibir las ayudas estatales, algunas de ellas condicionadas a tener la vacunación (general y del covid-19) al día. Así, hasta muchos de los Mama Tata terminaron vacunándose:

> Los Mama Tata sí se pusieron vacuna. Porque el gobierno fue inteligente: comida y vacuna, comida y vacuna. Ya casi la mayoría Mama Tata se vacunó. Como que no debería ser, ¿verdad? que la libertad humana que Dios le dio a uno no se respeta. (Alfredo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22)

Respecto a la movilidad interna, a pesar de que los primeros meses después de declararse el estado de alarma el transporte regular se suspendió, los habitantes de la Comarca podían desplazarse a pie y salir y entrar de su territorio sin que nadie impidiera su circulación. Esta libertad de movimiento contrasta con el aislamiento de otros pueblos indígenas, como los guna, quienes desde el inicio de la pandemia adoptaron medidas para controlar el acceso terrestre y marítimo a su territorio (Martínez Mauri, 2020).

En el aspecto económico, los ngäbe no se vieron gravemente afectados, ya que su economía no depende en gran parte de las transacciones comerciales con el exterior. Aunque las ventas de algunos productores se vieron perjudicadas por las medidas restrictivas y algunos trabajadores asalariados se quedaron sin trabajo temporalmente en el exterior, siguieron vendiendo los productos internamente en las comunidades y recibiendo las ayudas del Estado. De hecho, con la pandemia empezó el Plan Panamá Solidario, puesto en marcha en marzo de 2020 con el objetivo de paliar la crisis económica y garantizar la subsistencia alimentaria de las familias panameñas, a través del cual se entregaba un vale digital, bonos físicos o bolsas de alimentos según la logística requerida para la entrega efectiva. En el caso de Ratón, cada cierto tiempo, aproximadamente una vez cada uno o dos meses, sus

habitantes recibían bolsas de comida con productos de la canasta básica de alimentos, distribuidos por el representante del corregimiento. El discurso de algunos de ellos era que, a diferencia de otras zonas del país, donde estaban preocupados por la falta de comida y suministros, ellos podían sobrevivir sin necesidad de recibir productos de fuera porque tenían suficiente comida en sus comunidades. Sin embargo, nadie rechazaba las bolsas de comida entregadas, sino que más bien argumentaban que era su derecho recibirlos como todos los otros panameños.

Pero el covid-19 no sólo afectó a la salud y economía de los ngäbe, sino también al sistema educativo formal y a sus formas de relacionarse. Respecto a lo primero, la pandemia significó la cancelación de las clases presenciales durante dos cursos enteros, causando un grave deterioro en la educación de los estudiantes ngäbe, quienes en su mayoría dejaron de recibir clases por no tener acceso a la virtualidad. A cambio, se adoptó el sistema de "módulos", a través del cual los profesores mandaban tareas y actividades una vez al trimestre, que los alumnos debían realizar en su casa y entregar a su fin para ser evaluados. Esta modalidad no gustó nada a los padres y madres, que se quejaban constantemente de su falta de utilidad, así como de la dificultad de realizarlos, reconociendo a la vez que su falta de formación no les permitía ayudar a sus hijos:

> Sí, yo ayudo, pero ya como este año según si va a pasar cuarto, yo no sé. Hasta ahí yo no puedo hacer más. De primero hasta segundo, yo sí puedo. De tercero ya yo no puedo. De cuarto ya yo no puedo. (Juana, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21)

Por ello, pedían el regreso de los profesores a las aulas, o al menos la realización de talleres periódicos para ayudarles a hacer los módulos. En el caso de Ratón, el segundo año sin clases empezaron a movilizarse para pedir el reinicio de las clases:

> Muchos no quieren retornar. Quieren cobrar la plata sin hacer trabajo. Sobre todo los docentes que vienen de otros lugares. Entonces, ¿qué les queda a los padres de familia ahora? Salir a la calle para que ellos retornen. (...) Anteayer tuvimos reunión con la ministra en Panamá, el 14 voy para Cerro Iglesias. Estamos formando una federación de asociaciones de padres de familia. Cuerpándose, unificando la fuerza. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Al considerar que la pandemia no estaba afectando a la Comarca, defendían que no era una razón para no regresar a las aulas: “Aquí hemos perdido muchas clases por esto. Porque el mismo MEDUCA [Ministerio de Educación] piensa que puede ser algo desastroso en la Comarca. Y no es así” (Alfredo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22). Además, se quejaban de que los maestros siguieran cobrando sin hacer su trabajo, que lo tenían que asumir los padres y madres: “Ahorita mismo, cada padre y madre de familia son los docentes de la casa. Son los que están haciendo trabajo. Y otros cobrando. Gratuitamente sin hacer nada. Ya no están muy de acuerdo. Y, ¿qué niño está aprendiendo? Nada” (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/22). De todos modos, las clases no se restablecieron con normalidad hasta el inicio del curso 2022, dos años más tarde del principio de la pandemia.

De la misma manera, durante dos años se suspendieron muchas de las actividades y celebraciones, aunque no todas ni mucho menos, que se realizaban en la Comarca. Evidentemente, todo lo relacionado con las fiestas nacionales y las celebraciones organizadas por la escuela fueron canceladas, pero también eventos deportivos, reuniones religiosas o eventos comunitarios y familiares de grandes dimensiones. Por ejemplo, el primer año de la pandemia la familia de Chio no realizó el homenaje anual que celebran en la comunidad de Suiche a su difunto padre, quien había sido Cacique Regional de Ño Kribo.

En definitiva, aunque los efectos en la salud, económicos y sociales que tuvo la pandemia en la Comarca son evidentes, la percepción general de los ngäbe es que no era de su incumbencia y en su mayoría le restaron importancia y gravedad a la situación y sus consecuencias.

2.12. A modo de cierre

Este capítulo se ha centrado en enmarcar los sujetos de este estudio en su contexto más concreto y cotidiano, es decir, ubicándolos histórica y geográficamente y presentando las características de su territorio y sus patrones de asentamiento, las relaciones de parentesco y conyugales y las actuales condiciones de vida en la Comarca Ngäbe-Buglé.

Desde un principio, los ngäbe aparecen en los relatos de los conquistadores como un pueblo indomable y combativo, en tenaz resistencia al dominio político y religioso español. En la actualidad, la resistencia ngäbe persiste y su principal problema continúa siendo el acceso y control de la tierra. Por un lado, la falta de acceso a esta fuente de vida debido a las invasiones

y ocupaciones de su territorio y al aumento de la población, hace que las familias tengan que disminuir el tiempo de descanso del suelo, con su consecuente deterioro y baja productividad, que a su vez trae la escasez de alimentos para el hogar. Por el otro, la falta de control de sus territorios implica una constante lucha contra la amenaza que supone la industria extractivista para su territorio y su forma de vida.

La falta de recursos económicos en la Comarca sumada a una creciente necesidad y dependencia de estos, la limitada oferta laboral y las deficientes condiciones sanitarias y educativas de la Comarca, resultan en la búsqueda de trabajo y de un salario fuera del territorio comarcal, siendo los cafetales de Costa Rica uno de los principales destinos de empleo temporal. En los siguientes capítulos se documenta etnográficamente esta movilidad temporal al país vecino, considerando estas y otras motivaciones, así como sus implicaciones y consecuencias para los ngäbe que se desplazan y los que permanecen en las comunidades de origen.

CAPÍTULO 3. *NIGI GANANE* A COSTA RICA

3.1. Introducción

Los ngäbe son un pueblo que está en constante movimiento. Además de la alta movilidad existente dentro de la misma Comarca Ngäbe-Buglé, y de ser el pueblo indígena de Panamá con mayor movilidad temporal interna (CONAPI, 2004), también existe una gran movilidad transfronteriza hacia el país vecino de Costa Rica, donde, además, también se mueven internamente según los tiempos de cosecha del café u otras actividades agrícolas a las cuales se incorporan. De hecho, no es extraño que, sobre todo los jóvenes, se muevan periódica y estacionalmente combinando diferentes destinos durante el año y permaneciendo muy poco tiempo en la Comarca. Algunos incluso trabajan unos meses en fincas panameñas, luego cruzan a Costa Rica donde trabajan durante la temporada de recolección de café, y el resto del año se trasladan a las ciudades de David, Santiago de Veraguas y Panamá en busca de trabajos eventuales, realizando lo que Idiáquez (2013) llama una triangulación migratoria. Esta investigación se centra en los desplazamientos temporales de los ngäbe a Costa Rica, una movilidad rural-rural que acostumbra a darse en familia y que además implica el cruce de una frontera y el cambio de país.

En este capítulo, en primer lugar, analizo histórica y conceptualmente la movilidad del pueblo ngäbe, argumentando que el movimiento es parte de su forma de vida e ilustrando cómo han ido cambiando las razones y características de sus desplazamientos. A continuación, me centro en el análisis y descripción de su movilidad temporal a Costa Rica en búsqueda de trabajo asalariado, presentando su contexto histórico, las motivaciones, los destinos y rutas seguidas, así como el marco legal y laboral en el que se inscribe. Posteriormente, dedico un apartado a presentar los cambios y consecuencias de la pandemia de covid-19 en los desplazamientos de los ngäbe en el país vecino, y otro que considera el efecto de otras crisis nacionales y globales. Finalmente, en los dos últimos apartados documento las condiciones de vida y trabajo de los ngäbe en Costa Rica, así como la división del trabajo en los cafetales.

3.2. Movilidad ngäbe

La movilidad del pueblo ngäbe es intrínseca a su historia, cultura e identidad. Anteriormente su movilidad respondía principalmente a la búsqueda de alimentos y de medicinas, así como

a las visitas de familiares y celebración de festividades y rituales como la balsería. Así se constata en el relato de Elena Pinto, lideresa de la Asociación de Mujeres Ngäbe (ASMUNG), en un vídeo realizado por el Programa Conjunto para mejorar la Seguridad Humana, de la Fundación Barú/UNFPA[77], y que fue recogido en español en un texto publicado por la antropóloga Martha Icaza en el periódico La Estrella de Panamá[78]:

> En los primeros tiempos nuestros ancestros ngäbes caminaban para comer y para cuidar a sus familias, nos movíamos por nuestro territorio y teníamos encuentros con otras familias, hacíamos una gran fiesta, las nuevas parejas se unían, a veces incluso parejas concertadas desde tiempo atrás. Caminábamos para reponer jiracas, para comer, para buscar medicina y prepararnos para los tiempos de las grandes aguas cuando no se debía cruzar los ríos, ni las quebradas. (...) Esos eran otros tiempos de los caminantes, movidos y guiados por las estaciones, la temporada lluviosa y la temporada seca. Seguían los cultivos y la abundancia de peces, manteniendo un justo equilibrio, una colaboración entre el ngäbe y la naturaleza. (párr. 7 y 9)

Del mismo modo, los ngäbe de Ratón también recuerdan esos tiempos por las narrativas de sus abuelos:

> Aquí en la Comunidad dice mi familia que sembraban más. Porque aquí, toda esta área de por aquí le pertenecía a mi difunto abuelo y sembraba 2-3 quintales de frijoles. Lo dejaba aquí se iba para otro lado. Ahí tenía un lotecito de terreno y allá iba, y también vivía. (..) Ellos iban para allá y cuando ya el frijol estamos de cosecha, ellos venían de allá para acá. Entonces comenzaban a cosechar. Cuando terminaba de cosecha se iba para allá otra vez a hacer otro trabajo ahí al otro lado. Así nomás andaban. (Gerónimo, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 13/12/23)

Esta movilidad interna sigue hoy en día entre los ngäbe, quienes siguen teniendo fincas y casas en diferentes lugares del territorio, separados por distancias más o menos largas, donde cultivan diferentes productos según las condiciones climáticas y del relieve de cada lugar, y en base a la práctica de alternar labores agrícolas y dejar los terrenos en descanso:

> Nosotros, que vive aquí en Ratón, nosotros cada uno tiene pedacitos finca. No en grande así, pero pedacito. Por ejemplo, si yo tengo uno aquí y yo tengo otro en esa casa, allá yo voy a

[77] https://www.youtube.com/watch?v=wwnoS0AJOfI&t=11s. Última consulta 3/5/2024.
[78] Historia de la ngäbe caminante, *La Estrella de Panamá*, 7/9/2014.

> cosechar mañana. Acá yo tengo potrero, y en el norte tengo banano, guineo sembrado bastante. (Emilio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23)

No obstante, debido a la creciente escolarización de los menores, ya no se trasladan con todos los hijos e hijas o se mueven durante periodos más cortos:

> Nosotros no podemos llevar los niños para allá una semana, dos semanas a vivir porque ellos dan clases de lunes a viernes. Y es por eso. Antes no, antes nadie estaba en la escuela. Sí los llevaba toda la familia. Llegaba allá, un meses, dos meses, y se quedó. (Gerónimo, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 13/12/23)

A la par de esta movilidad histórica y tradicional en búsqueda de sustento y de reencuentros familiares, actualmente existe otro tipo de movilidad predominante, que responde a otras motivaciones y particularidades. Desde mediados del siglo XX, y en paralelo a su entrada en la economía monetaria (Bort y Young, 1985), la mayoría de los desplazamientos pasaron a tener fines económicos. En el pasado se movían para desarrollar su trabajo agropecuario, para *sribire* (trabajar sin que implique la percepción de un salario), es decir, en base a su economía de subsistencia; sin embargo, a día de hoy se mueven también para trabajar para otros y conseguir dinero, o como dicen en ngäbere para "ganar", *ganane*:

> Esa palabra *ganane* siempre se utiliza más porque se refiere al salario. *Sribire* es trabajar, pero puede ser que vaya trabajar monte sin recibir ningún salario. *Ganane* se refiere a obtener salario. *Ganane* es estar salariando. Por eso la gente dice *nigi ganane* cuando se van para allá para la cosecha. (Hilario, maestro ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 8/2/23)

Esta movilidad con fines económicos empezó alrededor de la década de los 1930 con su introducción en el trabajo asalariado en las fincas bananeras de la región, y se incrementó y diversificó a partir de los años 1960. En esa década aumentó la población tanto de Panamá como de Costa Rica, por lo que también aumentó la competencia por las tierras de la zona indígena, ya que si bien en un primer momento los campesinos se desplazaban a tierras nacionales, acabaron alcanzando los territorios indígenas (Herrera, 2012). Además, en esa misma década, el desarrollo capitalista del agro panameño impulsado por el Estado bajo la legalidad del código agrario de 1962, supuso que unos pocos terratenientes se hicieran con el control de las tierras y un gran número de campesinos e indígenas fueran forzados a vender su fuerza de trabajo a otros propietarios (Sarsaneda, 1978).

Al mismo tiempo, se intensificaron las economías agroexportadoras de productos como el café, el banano, la caña de azúcar y el ganado de carne de ambos países y se mejoraron las comunicaciones por carretera (Borge, 2006; Idiáquez, 2013). Respecto a esto último, la construcción de los tramos de Chiriquí y Veraguas de la carretera Interamericana, alrededor de 1967, posibilitó, por un lado, el transporte de más productos agrícolas hacia la ciudad de Panamá, generando una mayor necesidad de fuerza de trabajo (Rodríguez, 2021) y por el otro, aceleró el proceso de desposesión de tierras ngäbe (Herrera, 1989; Sarsaneda, 1978), propiciando la migración laboral de los indígenas. Asimismo, la construcción de la carretera hacia el Caribe desde Puerto Armuelles (en el Pacífico) hasta Chiriquí Grande, y luego hasta Changuinola y Almirante (en el Caribe), generó un flujo de trabajadores en ambas direcciones, que eventualmente se extendió hacia otros espacios rurales y también centros urbanos, como las ciudades de Panamá y David, así como Puerto Armuelles o Changuinola (ambas áreas bananeras) (Rodríguez, 2021). Además, el tramo de carretera entre Paso Canoas (frontera entre Panamá y Costa Rica)-Pérez Zeledón quedó transitable en el año 1963, mejorando el sistema de comunicación vial entre los dos países.

Con esta dinámica de apertura al mercado mundial y de desarrollo agroindustrial, los ngäbe fueron requeridos como mano de obra barata y además quedaron aún con menos territorio y fueron arrinconados sistemáticamente a las zonas montañosas (Borge, 2006). Por ello, a partir de la década de los 1960 el trabajo asalariado fuera de la Comarca aumentó y se crearon nuevos flujos de trabajadores. Debido a la mecanización del trabajo en las plantaciones bananeras, disminuyó la mano de obra y los ngäbe empezaron a incorporarse en las fincas de café del sur de Costa Rica, así como en las fincas de café y horticultoras de las zonas de Boquete, Cerro Punta y Volcán (tierras altas de la provincia de Chiriquí) y en las fincas ganaderas y cañaverales de las tierras bajas de las provincias centrales y de Chiriquí (Bort, 1976; Rodríguez, 2021). En estas áreas, y especialmente en la recolección de café, la fuerza de trabajo masculina se complementó con la del resto de la familia, incluyendo tanto las mujeres como los niños (Herrera, 2015). Además, a partir de las décadas de 1970 y 1980 se observa población ngäbe trabajando en fincas ganaderas de Chepo, cafetaleras en camino a Cerro Azul (a una hora de la ciudad de Panamá), y en fincas ganaderas y agroindustriales de las provincias de Herrera, Los Santos y Darién (Herrera, 2015). Más tarde, empiezan a observarse ngäbe en la provincia de Darién, trabajando en fincas ganaderas o plantaciones

de teca de corporaciones extranjeras (Rodríguez, 2021). Aunque la presencia en las áreas de trabajo y las ciudades al principio fue temporal, poco a poco se fueron incrementando los tiempos de residencia hasta en algunos casos hacerse permanente, contribuyendo a la incorporación de las mujeres e hijos en los entornos periféricos de las áreas de trabajo, urbanas o rurales (Herrera, 2015; Rodríguez, 2021)[79].

En la actualidad, los ngäbe siguen desplazándose fuera de la Comarca en búsqueda de trabajo. Siguiendo la tendencia observada por Young (1971) hace ya 50 años, la necesidad y dependencia del dinero y de los productos de afuera ha seguido aumentando y mientras que al principio sus necesidades económicas consistían meramente en la compra de insumos para la producción y algunos alimentos, cada vez han ido surgiendo nuevas necesidades —y deseos— como uniformes y material escolar, medicinas occidentales o más recientemente aparatos electrónicos y de telecomunicaciones. Así, cada vez más productos de consumo han pasado de ser considerados bienes prescindibles y de ostentación y riqueza a productos básicos y esenciales. Por ejemplo, en el pasado solamente algunos tenían y utilizaban calzado, mientras que ahora se considera un elemento más de la indumentaria: "Antes nosotros andamos sin botas. Ahorita mismo ya todos se compran botas, se compran chancletas, se compran zapatos" (Emilio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23). Por ello, y teniendo en cuenta la dificultad de conseguir ingresos económicos en la Comarca más allá de las ayudas del Estado y de la venta de algunos excedentes agrícolas, la movilidad fuera de la Comarca, principalmente a Costa Rica, en búsqueda de dinero, es decir, de un trabajo asalariado, aparece como opción para aumentar sus ganancias y poder mantener su vida en la Comarca, accediendo a los productos que no producen o consiguen en sus comunidades.

Se trata de una movilidad temporal, y salir se convierte en un medio para permanecer, es decir, la movilidad facilita la inmovilidad. Salen a salariar, a *ganane*, a "ganar" lo suficiente

[79] Debido a que en los primeros censos nacionales los indígenas no fueron registrados como tal en cualquier parte del país sino que solamente se tomaba en cuenta la población que residía en áreas "tradicionalmente indígenas" —regiones rurales, aisladas e inaccesibles—, la información estadística de la migración indígena sólo es posible de manera directa a partir de 1990, cuando la política de los censos cambió y se empezó a registrar la población por autoidentificación etnolingüística, posibilitando la visibilización estadística de la población indígena en cualquier parte del país (Herrera, 2015; Martínez Mauri, 2011, 2012).

para comprar bienes, útiles o productos que les son necesarios para su trabajo y/o vida en sus comunidades

> Hay otro necesidad. Eso no hay aquí. Es como ahorita que él fue, él compró bomba de motor, para fumigar café. Entonces esta bomba él estando en la casa no se consigue. Entonces tiene que ir a buscar cosas que no tiene aquí. Entonces va a ir él por allá porque va a conseguirlo. (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22)

> No hay botas aquí. Ellos tienen razón de ir a ganar eso allí. No hay machete aquí. No hay lima aquí. No hay tela, pantalón, sweater, calzoncillos… por eso que ellos van. Yo les doy razón todavía. Si fuera esa todo suficiente aquí, yo creo que poco van para allá. Pero como no hay eso, la necesidad ellos tienen que ir a buscar. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21)

En efecto, estando en Costa Rica pude ver como muchos de los trabajadores ngäbe de la Finca la China aprovechaban los domingos para ir a comprar —sobre todo a Sereno, pero también a Sabalito y a veces hasta a San Vito— todo tipo de productos para llevar después a sus comunidades. En concreto los veía comprar telas para la confección de vestidos, utensilios para la cocina y sobre todo ropa, productos de aseo como peines y espejos, y dispositivos electrónicos como celulares, cargadores o linternas. En paralelo, en las terminales de transporte de Panamá, en más de una ocasión vi y conversé con ngäbe que venían de Costa Rica cargados con muchas cajas y bolsas llenas de productos comprados en el país vecino con el dinero ganado en la cosecha.

Imagen 19. Ngäbe que regresan de Costa Rica en la terminal de transportes de San Félix



Autora: Anna Peñuelas

Nigi ganane, "ir a ganar" o "ir a salariar", les permite a los que se mueven temporalmente en un futuro cuando regresen, y a sus familias que se quedan, permanecer a largo plazo en la comunidad, ya que el dinero y los recursos que obtienen trabajando fuera de la Comarca, principalmente en las fincas cafetaleras de Costa Rica, les permite invertir en la tierra, animales, negocios y demás insumos que hacen viable su modo de vida en la comunidad. Como tantas otras sociedades que viven de la movilidad laboral temporal, *nigi ganane* posibilita conseguir los niveles de vida considerados mínimos necesarios, así como establecer estrategias de permanencia, ya sea a través de la construcción de viviendas más grandes y estables, o por medio de pequeñas inversiones en sus trabajos de la comunidad, ya sean de producción agrícola o pequeños comercios. Por ejemplo, gracias a haber ido a Costa Rica algunos han podido mejorar e invertir en sus fincas, así como construir sus casas:

> Uno va a hacer algo allá para invertir acá. Mira como yo fui hace dos años, yo compré una sierra para serrar madera. Con eso yo hago serrado y hago la casa. Yo hice todo eso. Eso son inversiones que uno hace y queda aquí en la área. (Ubaldino, 19/9/21)

De hecho, comentan que la mayoría de casas de la comunidad han sido construidas gracias al dinero ganado en Costa Rica: "la mayoría de las casas que usted ve, con tablas esas, las láminas de zinc... es la plata ganada en Costa Rica. Y los que han mejorado la finca también, con la plata de allá." (Titi, 7/1/22). Ahora la movilidad es interpretada como un "sacrificio" y una estrategia necesaria de supervivencia en sus comunidades: "Hay que explicar, aclarar. Ahí uno va a entender. ¿Por qué se va? Porque esa es la necesidad. No tenemos aquí, entonces ellos tienen que buscar allá" (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21). Así mismo lo expresa este otro padre de familia: "Tenemos que salir. Ahora te hablaba de mi familia: ¡es bastante familia! Y ahorita mismo vea las necesidades de alimentación aquí en Ratón, la necesidad de estudiantes de uniformes...uno no puede quedar tranquilo, quieto" (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 23/12/23).

En cualquier caso, el dinero conseguido en Costa Rica no solamente se utiliza para obtener los medios necesarios para el sustento diario sino también para obtener productos que permitan aumentar su nivel de vida material en el marco de la sociedad consumista de la que actualmente forman parte. Además, y como también observa Blas Quintero en Rodríguez (2021), productos que antes conseguían de manera directa en sus comunidades, trabajando y cosechando su tierra, como café, yuca, pollo o pescados, ahora también se han acostumbrado a comprarlos en las tiendas.

> La gente antes consumía la jiraca... todos los productos de acá. Pero ahora no. Todo en la tienda. Va a la tienda y pollo. Hasta el café que producimos aquí. ¡Todos a las tiendas a comprar café, paquete café! Nosotros no tenemos la necesidad de estar comprando. Pero en la tienda usted va: y paquete de café. (Hilario, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 22/12/23)

> Y cada vez trae más pollo por ahí del negocio. Nosotros vendemos pollos de la casa patio, y ese plata compramos pollo de afuera. (...) Como este tiene mucho café por ahí grande, grande cosecha se vende todo. Después como parecer que no tiene ni un mata café comprando café en la tienda, sobrecito. (Adelina, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 23/12/23)

Los mismos ngäbe reconocen que cada vez son más "perezosos" y que prefieren obtener los productos de manera fácil y rápida en la tienda, en vez de trabajar duro y tener paciencia, por lo que necesitan aún más dinero: "Ahora mismo este muchacho tiene perezoso también para

buscar leña y quiere nada más usar gas. Pero ese gas es plata" (Celestino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 23/12/23). En efecto, cada vez son más dependientes del dinero y por ello, también de la movilidad laboral. Las necesidades, pero también los deseos y expectativas que se van generando en el hogar son las que determinan o condicionan la salida de los miembros de la unidad doméstica.

En definitiva, lejos de ser una condición nueva, la movilidad entre los ngäbe está anclada en su historia y forma parte de su forma de vida. Si bien en el último siglo la entrada en la economía monetaria y las continuas presiones sobre su territorio han cambiado las motivaciones y razones de los desplazamientos, la movilidad geográfica de los ngäbe sigue formando parte de su forma de estar en el mundo. En la comunidad de Ratón, más allá de la histórica movilidad dentro de su territorio en búsqueda de alimentos y medicinas y para la reunificación familiar que continúa siendo común hoy en día entre los ngäbe, la movilidad con fines laborales, para trabajar temporalmente en Costa Rica y en menor medida en el resto del país, es actualmente generalizada y habitual en muchas familias de la comunidad y se ha convertido en un componente fundamental en las estrategias familiares de vida. *Nigi ganane*, ir a ganar dinero para poder desarrollar sus vidas en la Comarca es parte de las estructuras socioculturales y económicas locales y constituye su forma de relacionarse con el mundo. No se trata de una acción puntual y ocasional, sino de un modo de estar y "habitar" (*dwell*) en el mundo (Ingold, 2011), "a relationship through which the world is lived and understood" (Adey, 2010, p.i.)

La movilidad temporal a Costa Rica es un proceso social clave constitutivo de su ethos y algo que se repite y se espera como parte de su realidad. Como explica Alfredo, un maestro de la comunidad, que fue representante del corregimiento y quien ahora se presenta para alcalde del distrito, esta movilidad viene dándose desde hace años y ocurre generación tras generación:

> Vamos a decir como que eso está aquí en la gente [señala la cabeza]. Para cambiar eso hay que trabajar mucho aquí en la comunidad. Porque yo tengo más de 25 de estar aquí. Y delante de mí yo he tenido estudiantes en la escuela que los padres de ellos los llevaban a Costa Rica. Ellos crecieron, se llevaron los hijos de ellos pa Costa Rica. Hoy esos hijos son adolescentes, siguen yendo a Costa Rica. Esos adolescentes ya tienen hijos, e irán a Costa Rica. Mientras que

> ese proceso no cambie o haya algo que lo haga reaccionar, siempre seguirá dándose. (Alfredo, maestro ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22)

Como también se ha observado en otras sociedades[80], su vida ocurre mientras se mueven: conocen a sus parejas, los niños nacen, trabajan, enferman y mueren en movilidad. Son una sociedad nacida y que vive en movilidad, en la que el movimiento y la movilidad forman parte de su vida. Como explica la antropóloga Corine Le Carrer (2010), el movimiento es algo positivo asociado a su ciclo vital: "Para los ngobe, el movimiento en el espacio está intrínsecamente asociado al tiempo de crecimiento y lo convierte en un valor para la sociedad. El crecimiento es tiempo en movimiento" (p.404)[81]. La autora destaca que, al expresar la vida, el movimiento es central y se le otorga un sentido privilegiado.

En este sentido, para los ngäbe la vida no ocurre dentro de un lugar, sino, como señala Ingold (2011), a través, alrededor, hacia y desde él. De hecho, para el autor, los lugares corresponden a los nudos que se crean cuando los caminos de los diferentes habitantes se entrelazan: "Places, then, are like knots, and the threads from which they are tied are lines of wayfaring" (Ingold 2011, p. 33). En otras palabras, los lugares son delineados por el movimiento, por lo que como añade Merriman (2009), deberíamos ver a los lugares como entidades dinámicas, siempre bajo construcción: "we need to rethink 'place' as open, dynamic, inclusive, relational and in process, rather than as closed off, organic, static and localized" (p. 10). Por su parte, Massey (2006) sugiere que, en vez de pensar los lugares como áreas delimitadas, con fronteras definidas e inmóviles, deberíamos entenderlos como redes articuladas de relaciones sociales, experiencias y significados, como nodos abiertos y entramados de flujos con influencias e intercambios externos:

> Cada lugar es un nodo abierto de relaciones, una articulación, un entramado de flujos, influencias, intercambios, etc. (...) Es decir que la especificidad de cada lugar es el resultado de la mezcla distinta de todas las relaciones, prácticas, intercambios, etc. que se entrelazan dentro de este nodo y es producto también de lo que se desarrolle como resultado de este entrelazamiento. (Massey, 2004, p. 79)

[80] Por ejemplo, ver Aporta (2004) para el caso de los inuit; Leiva (2021) para los habitantes de las islas del Caribe colombiano, o Dumans (2012) para la población sertaneja del centro-norte de Brasil, o Gooch (2008) para los pastores trashumantes del Himalaya.
[81] Traducción propia del francés.

Tomando el concepto de "lugar" propuesto por estos autores, se puede constatar que las experiencias y trayectorias de movilidad de los ngäbe son fundadoras del "lugar", por cuanto, a través de sus periodos de movilidad e inmovilidad, tejen los hilos y relaciones que constituyen su lugar en el mundo. Su lugar se construye *en movimiento*. En otras palabras, sus trayectorias de movilidad están directamente involucradas en la generación de significados socio espaciales que tienen influencia en las formas en que entienden su lugar en el mundo, es decir, son constructoras y constitutivas de sus formas de ser, habitar y relacionarse con el entorno.

Aunque se espera y valora la movilidad de los jóvenes varones, por cuanto salir a trabajar es un atributo positivo que demuestra su responsabilidad y preocupación para la familia, a diferencia de otros contextos donde migrar se convierte en un rito de paso ineludible para alcanzar la mayoría de edad social (Horváth, 2008; Massey et al., 1994; Mata-Codesal, 2015), *nigi ganane* no se considera un proceso iniciático en el ciclo vital, ya que la experiencia y conocimientos que brinda se obtiene desde la primera infancia, durante los múltiples viajes que acostumbran a realizar los niños con sus padres. Ante todo, la experiencia y conocimiento que les aporta la movilidad representa una forma de "hacer mundo" (*worlding*) (Descola, 2014, p. 272), es decir, de darle sentido a lo que se percibe del entorno, equivalente al "adquirir mundo" (Leiva, 2021, p.5) o el "conocer o encarar el mundo" (*conhecer ou encarar o mundo*) (Dumans, 2012, p. 147). En efecto, como señala Ingold (2011), el conocimiento no deriva de las localizaciones, sino que se crea en el movimiento, en el caminar de un lugar a otro y su consecuente cambio de horizontes: "Inhabitants, in short, know as they go, as they journey *through* the world *along* a path of travel. (...) movement is itself the inhabitant's way of knowledge" (Ingold, 2011, p. 41, énfasis en el original).

De todos modos, entre los ngäbe se percibe la necesidad de mantener un equilibrio entre *nigi ganane* a Costa Rica y estar en la comunidad. Por ello, muchos no se plantean quedarse fuera de la Comarca trabajando largos periodos de tiempo, ya que tendrían que abandonar sus tierras, con sus animales y cultivos: "Nosotros nunca. Que tenemos compromiso en la casa, en el trabajo. No podemos abandonar así. (...) Una finca de cafecito que estamos haciendo. Entonces no podemos. Vamos a ir a ganar la necesidad. Y después regresamos" (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 31/8/21). En efecto, los ngäbe

suelen ser reacios a abandonar sus comunidades de forma permanente[82]. Además, en los pocos casos que se quedan durante todo el año trabajando en Costa Rica, y hasta varios años, —eso sí, regresando por vacaciones y de vez en cuando para visitar a la familia y comunidad— tienen claro que su casa está en la Comarca y ahí solo están de forma temporal, para trabajar.

3.3. *Nigi ganane* a Costa Rica

La movilidad del pueblo ngäbe a lo largo del territorio del sur de Costa Rica y norte de Panamá ocurre desde hace siglos, mucho antes de que se establecieran las fronteras actuales. Autores como Ibarra (1999) y Marín (2004) muestran que desde tiempos precolombinos parte del territorio comprendido entre lo que hoy es la zona sur de Costa Rica y el noroeste de Panamá fue un área habitada, transitada y de relación entre los ngäbe y otros pueblos indígenas de manera natural, como habitantes de ese espacio geográfico y cultural:

> Desde hace más de mil años existen evidencias de intercambio entre la gente que ocupó ambas costas del territorio panameño, a saber, las actuales provincias de Bocas del Toro por el Caribe y Chiriquí por el Pacífico. Esta actividad se efectuaba también con los habitantes de la montaña, o la sección de la Cordillera de Talamanca que divide el territorio. (Ibarra, 1999, p.72)

Estos estudios hacen suponer que existían caminos que permitían a los indígenas trasladarse de costa a costa en Panamá y hacia la frontera oeste: "Ello evidencia un camino entre el suroeste panameño y el sureste de la actual Costa Rica, que pudo haber sido utilizado por los indígenas con diferentes objetivos, el intercambio entre ellos" (Ibarra, 1999, p.75). De hecho, así lo expresan líderes ngäbe costarricenses, quienes afirman rotundamente que siempre han estado en Costa Rica y que se reconocen como herederos legítimos del territorio (Zúniga, 2014).

Con la colonia llegaron las primeras delimitaciones territoriales, pero no fue hasta después de la creación de los Estados centroamericanos y de una guerra entre ambos países que la población quedó dividida en dos. Durante los siglos XIX y XX se pueden identificar diferentes delimitaciones fronterizas resultado de tratados, convenios, laudos y acuerdos fallidos,

[82] En la década de los 1960, por ejemplo, su reticencia a dejar sus familias y abandonar la agricultura durante uno o dos años, provocó una disminución del trabajo en la Chiriquí Land Company cuando, bajo las nuevas políticas, dejaron de contratar trabajadores temporales (Young, 1971).

transcurso durante el cual los habitantes de dicha franja fronteriza no tuvieron que adscribirse a ninguna de las nacionalidades emergentes. Sin embargo, cuando finalmente, después de la Guerra del Coto (1921), en 1941 se estableció la actual frontera con el "Tratado Echandi-Fernández Jaén" —cuya delimitación fue establecida por gobiernos no indígenas y que ciertamente no tuvo en cuenta la existencia de los habitantes de la zona y sus dinámicas territoriales—, territorios y pueblos que originalmente habían estado unificados quedaron divididos arbitrariamente entre dos Estados. En esa delimitación la mayor parte de la población y territorio ngäbe quedó bajo jurisdicción panameña y los ngäbe asentados en Costa Rica pasaron a ser considerados extranjeros en su propio territorio (Camacho, 1996; Idiáquez, 2013; Morales et al. 2014; Zúñiga, 2014). En la misma línea, luego de la definición fronteriza en 1941, la movilidad ngäbe pasó a ser entendida como una "migración transnacional", entre dos Estados, con sus consecuentes políticas migratorias y de seguridad nacional. De todos modos, muchos ngäbe aún hoy en día ignoran la frontera y no consideran sus desplazamientos como una migración entre dos países sino como un tránsito que continúa dándose dentro de sus territorios:

> Estos ngäbe que van al jornal, al trabajo, a la cosecha de café o banano… Los ngäbe no lo ven como migración, lo ven como ir a jornalear. Van como para ganarse la vida, para jornalear. Porque va solamente por el tiempo de cosecha, nada más. (Edgar Atencio, ngäbe de Comte Burica, entrevista online, 28/9/23)

Así lo señala Javier Montezuma, maestro ngäbe del territorio indígena Altos de San Antonio de Costa Rica, en su libro sobre la lengua ngäbere:

> Los que no conocen la historia, hasta en los años 90 todavía nos consideraban extranjeros y aún todavía en la mente algunos seguimos siendo extranjeros. Para nosotros los ngäbes las fronteras nunca han existido. Ahora los gobiernos nos han puesto límite que son las fronteras, con lo que alteran nuestro sistema pacífico de movilidad de un lugar a otro, en busca de nuestro bienestar. Hoy los Ngäbe-Bugle seguimos lo que nos enseñaron nuestros abuelos: que las fronteras nunca existieron para ellos. Esa misma situación se da en ambos países, en Costa Rica y Panamá no podemos transitar libremente, cuando somos libres de transitar entre ambos países, porque siempre hemos habitado y sembrado estas tierras. (Montezuma, 2022, p. 11)

En concreto, los primeros desplazamientos de los ngäbe desde el actual territorio panameño hasta la actual Costa Rica para incorporarse temporalmente al trabajo asalariado empezaron durante la primera mitad del siglo XX[83] (Bort, 1976; Guevara y Vargas, 2000; Idiáquez, 2013; Le Carrer, 2010; Murillo, 2008). En paralelo a la movilidad con fines laborales dentro de Panamá, los desplazamientos al territorio costarricense se intensificaron en la década de los 60, principalmente a las regiones fronterizas y a lo largo de las siguientes tres décadas se extendieron hacia nuevas zonas como Los Santos, el sur de la provincia de San José, los cantones de Occidente, la provincia de Heredia y Cartago. Estos flujos respondieron a una reestructuración de la matriz productiva de Costa Rica, que provocó una demanda de trabajadores indígenas en el sector agrícola. Además, a partir de los 1990, la estructura productiva agrícola del país, ligada al café y al banano, cambió radicalmente con la introducción de un modelo económico transnacionalizado. La agricultura tradicional (café y banano) perdió importancia relativa frente a los cultivos no tradicionales (melón, piña, fresas, flores, entre otros) destinados a la exportación, y dejó de atraer mano de obra costarricense, que se desplazó a otras actividades vinculadas a la nueva economía, a otras partes del país, e incluso al extranjero. Esta migración laboral de la mano de obra local dejó un vacío de fuerza de trabajo de bajo costo destinado al café y el banano, que fue suplida por la fuerza laboral de los ngäbe (Mondol, 2018; Morales et al., 2014). De esta manera, a partir de la década de los 1990 la movilidad a Costa Rica para trabajar como temporeros agrícolas se consolidó y se estableció como habitual y común entre las familias ngäbe de la Comarca. En efecto, actualmente, como se puede constatar en los testimonios de muchos productores costarricenses y trabajadores del ICAFE, esta actividad económica depende fundamentalmente de la llegada de mano de obra ngäbe desde Panamá.

Desde los primeros desplazamientos a los cafetales costarricenses, los hombres ngäbe viajaban acompañados de mujeres y niños, quienes también participaban en las tareas de recolección. Actualmente, a pesar de que como se evidencia a lo largo de esta tesis, los patrones de movilidad están cambiando, continúa este patrón de movilidad, y a pesar de que

[83] A partir de estos primeros desplazamientos varias familias ngäbe se establecieron de forma permanente en el territorio costarricense dando lugar a los actuales cinco territorios ngäbe de Costa Rica: Abrojo de Montezuma (1980); Coto Brus (1981), Comte Burica (1982), Osa (1993) y Altos de San Antonio (2001), todos ellos situados en la región sur de la provincia de Puntarenas, en cinco cantones diferentes.

en muchos casos viajan hombres solos cuando aún están solteros o cuando dejan a su mujer e hijos en la Comarca, aún es muy habitual que se desplacen con ellos: “La familia está viviendo con uno y no quiere quedar solo en la casa. Hay que llevarlas mejor. Aquí [en Ratón] yo vivo con 5 nomás. Dos grandes y tres menores. Entonces no puedo dejar solos en la casa” (Lenchu, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/10/21). Así mismo lo expresa este otro padre de familia:

> Porque si tienes una familia…, no creo que tú vas a tener una familia y tú la vas a dejar ahí en España y tú vas a estar aquí en Panamá como si no tuvieras nada. Son cosas que el gobierno no entiende. Piensa que nosotros quiere llevar por llevar. Pero a nosotros nos cuesta dejar a la familia. (Joaquín, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/11/21)

Además, también es muy común que viajen en grupo con otros miembros de la familia cercana o extendida y otros vecinos de la misma comunidad o región en la Comarca.

Históricamente, y teniendo en cuenta su concepción sobre la frontera y la movilidad por este territorio, los desplazamientos de los ngäbe entre ambos países se han realizado en general de manera irregular, es decir, sin cruzar la frontera por los puestos fronterizos ni realizar la documentación necesaria en cada momento. Por ello, pero también debido al poco interés mostrado por los gobiernos de los dos países y a la falta de atención de las agencias gubernamentales y la academia en este fenómeno, no hay datos exactos sobre la población indígena ngäbe que ingresa cada año al país. Según el jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, Diego Loría, en base a las hectáreas de café cosechadas se calcula que cada año se emplean entre 12 y 15 mil indígenas en el país. En la misma línea, las estimaciones proporcionadas por otros trabajos nos permiten apreciar la magnitud del fenómeno.

Tabla 2. Estimaciones de la movilidad ngäbe, según diversas fuentes

Número de personas	Fuente
Más de 15 000	OIM-OIT-SICA-MTSS (2009)
20 000	Idiáquez (2013)
10 000-15 000	Gómez Rojas (2013) siguiendo ONUSIDA-OIM- Seguro Social de Costa Rica (2011)
6000 personas registradas en el puesto fronterizo de Río Sereno. 6000 personas (estimadas) que cruzan sin registrarse	Morales et al. (2014) según datos recabados de la Dirección General de Migración y Extranjería (DGME) de Sabalito-Río Sereno en 2012
15 000	Morales et al. (2014) según datos recabados del Área de Salud de Coto Brus en 2012
15 000	Cortez-Sosa y Méndez-Coto (2015) según datos de la DGME
12 000-15 000	Mondol (2018)
15 000	Subinas (2018)

Fuente: Elaboración propia

3.3.1. Por qué Costa Rica

Desde una aproximación económica basada en el modelo de *push and pull* (expulsión-atracción), según el cual las migraciones son motivadas por el efecto de expulsión de los países pobres y de atracción de los países ricos, se considera que la movilidad de los ngäbe a Costa Rica responde a la mayor oferta de mano de obra y mejor pagada en este país y la falta de empleo en la Comarca, considerándola una migración de relevo en la que los ngäbe reemplazan la mano de obra local que a su vez se desplaza en búsqueda de trabajos mejor remunerados (Morales et al., 2014). Sin embargo, según la información presente en los estudios (Fernández Pacheco, 2012; Gómez Rojas, 2013; Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014) y mi experiencia de campo, las razones de esta movilidad van más allá de las económicas.

La mayoría de personas entrevistadas expresan que la principal razón que les incentiva a ir cada año a Costa Rica es que en el país vecino hay más trabajo (mejor calidad y cantidad de café) y mejor pagado que en Panamá. No obstante, también destacan que en Costa Rica tienen acceso a mejores condiciones de vivienda, a servicios de salud, así como a otros servicios como que les cuiden a los niños mientras trabajan. Además, consideran que reciben un mejor trato por parte de los patrones. De esta manera, a pesar de que la ganancia económica que reciben en Costa Rica no es significativamente superior a la que reciben en

Panamá, el factor humano relacionado con el trato tiene un papel fundamental en la decisión de desplazarse al país vecino. De hecho, mientras que en los últimos años ha aumentado la retribución económica en Panamá y dependiendo de cómo esté el tipo de cambio de divisa de colones a dólares, los ingresos potenciales pueden llegar a igualarse, siguen desplazándose a Costa Rica[84]:

> En Panamá puede ser que es cierto, paga mejor, pero uno no cosecha igual como cosecha en Costa Rica. Yo mínimo, más o menos, puedo cosechar 4 o 5 latas nomás en Panamá. Pero en cambio, en Costa Rica... yo no soy muy rápido, pero puedo llegar 15 hasta 20. La ventaja es allá. Entonces ahí es donde que uno va buscando el lugar, cómo hacer más plata. (...) La ventaja de allá es el hospedaje que el jefe patrón le da a nosotros. Ahí hay luz, agua, da buena casa... eso nosotros no pagamos nada. Ellos mismo pagan todo. Por eso a veces la gente de Costa Rica… nosotros tenemos fama por ellos porque ellos quieren mucho a los peones, ellos son muy responsables con los peones. Pero en cambio los panameños en veces ellos no se preocupan para los peones. Ahí un ranchito feo que le da a uno, ni luz, ni agua hay. Pero en cambio Costa Rica les tratan mejor. Entonces ahí es donde que nosotros nos acostumbramos, nos gustamos ir ahí. (Ubaldino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/9/21)

Respecto a la vivienda, comentan que en las fincas cafetaleras de Panamá les ofrecen espacios para vivir muy poco habilitados y en condiciones de hacinamiento: “Yo me tocaba trabajar en Panamá, pero por ejemplo en una casita se mete de 10 a 15 personas de diferentes lugares. En cambio, en Costa Rica nomás yo vivo en esa casa con familia nomás” (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21), y que en otras actividades agrícolas como la recolección de hortalizas en Boquete, Volcán y Cerro Punta o la zafra (corte, cosecha) de la caña de azúcar en Coclé, tienen que buscar un lugar para dormir y pagar alquiler.

Además, algunas familias ngäbe tienen miembros que se han establecido de forma permanente en Costa Rica, de manera que otra de las razones que motiva su movilidad entre ambos países es la visita a familiares que los ngäbe panameños tienen en el lado costarricense. Por ejemplo, una mujer explica que cada año migra con su esposo e hijos a Costa Rica, y mientras él trabaja en el cafetal, ella pasa periodos visitando a su madre en una

[84] El descontento de la población ngäbe respecto al trato recibido en Panamá se plasma también en la prensa, en artículos como los de Enrique Montezuma: Racismo y discriminación contra los primeros pobladores del país, *La Estrella de Panamá*, 30/08/23.

de las fincas vecinas, donde hace años se estableció de forma permanente con el resto de la familia. Finalmente, no hay que desconsiderar la voluntad o el interés de los ngäbe en desplazarse a Costa Rica para conocer otros lugares y personas lejos de su entorno, tener nuevas experiencias, aventurarse y aprender: "Yo hace 3 años no voy. Por eso yo quiero conocer otra vez" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/21). Así mismo lo expresa otro de los trabajadores temporales: "Yo vengo a pasear, me gusta conocer gente. Si yo no vengo no conozco a usted. Me gusta venir a ver el ambiente" (Roberto, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21).

En este sentido, pese a que el componente central de la movilidad es el empleo y la mejora del salario, no solo se trata de una cuestión económica y laboral, sino que las razones son multidimensionales, y factores como las relaciones familiares entre grupos de ambos países, la búsqueda de nuevas oportunidades por parte de los jóvenes y posibles ventajas en cuestiones de trato recibido y de acceso a la sanidad, juegan un papel importante. Por lo tanto, como nos recuerda Cohen (2004), aunque la perspectiva económica permite explicar parte de las fuerzas existentes detrás de la movilidad, no nos deja ver la complejidad del fenómeno, ni las variaciones encontradas entre los protagonistas, sus hogares y sus comunidades.

En paralelo, para el sector cafetalero de Costa Rica, los ngäbe son fundamentales para suplir las vacantes de mano de obra de la región causadas por el histórico desplazamiento laboral de la población local y el crecimiento de las industrias. Actualmente, más del 60% de trabajadores temporales que participan en la cosecha provienen de fuera del país, principalmente de Panamá —los indígenas ngäbe y algunos buglé— y de Nicaragua[85]. Los primeros representan una población laboral muy atractiva, por cuanto son reconocidos por su maestría en la recolección del café, y según los productores se distinguen por cuidar y tratar bien a las plantas y cultivos, estar comprometidos con su labor y trabajar largas jornadas cuando se requiere. En particular, un cafetalero opina que los ngäbe son muy trabajadores, a diferencia de los latinos, que no trabajan intensamente, no quieren trabajar los domingos y que, si llueve, se quedan en casa. No obstante, es evidente que también los prefieren antes que a otros trabajadores de otras etnias o nacionalidades por tratarse de trabajadores no

[85] Instituto del Café de Costa Rica (2020, 14 de julio). Retos y Desafíos - Cosecha 2020-2021. [Vídeo] Facebook. https://www.facebook.com/watch/?v=3162596463806522. (Última consulta 3/5/2024).

calificados, en condiciones de vulnerabilidad socioeconómica y jurídica y pertenecientes a un sistema sociocultural y lingüístico diferente, lo que en muchos casos implica que no conozcan sus derechos y/o no los exijan (Borge, 2021; Gómez Rojas, 2013; Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014).

> La razón principal es que los indígenas eran una mano de obra barata, en situación de vulnerabilidad laboral por ser migrantes no regularizados, con poca capacidad de articular la defensa de sus derechos porque no están en su propia tierra y sienten que no pueden ni deben dar las mismas respuestas de fuerza que dan en Panamá. Ellos sienten que están en un país ajeno y que deben respetar, además que desconocen todo nuestro tejido legal e institucional. (Borge, 2021, p. 58)

Según Borge (2021) actualmente en la Zona de los Santos esta tendencia está cambiando y algunos cafetaleros prefieren emplear antes a mano de obra nicaragüense para ahorrarse problemas con las instituciones y organismos certificadores, ya que generalmente viajan en grupos pequeños y sin niños, lo cual les previene de posibles denuncias por la presencia de niños en los cafetales —además de que supone un menor coste en agua, electricidad, vivienda, transporte y salud—. Por otro lado, cocinan con gas y no con leña y usan los baños, evitando así problemas con los certificadores ambientales. Por eso el autor concluye que "aunque a los cafetaleros no les gustan los nicaragüenses por cuestiones culturales y antagonismos históricos entre ambos países" (Borge, 2021, p. 88) y prefieran a los indígenas, hoy en día "las presiones que sienten los cafetaleros cuando contratan indígenas de parte de organismos de derechos humanos, de la CCSS, del Ministerio de Salud y de las certificadoras ambientales los desestimulan para emplearlos" (Borge, 2021, pp. 80-81). Aun así, en Coto Brus siguen prefiriendo a los ngäbe. Como explica un empleado del ICAFE, se trata de la cercanía geográfica pero también por el estigma generalizado de que los indígenas son más disciplinados y respetuosos que los nicaragüenses, más conflictivos y de menor confianza:

> Es por cultura. Tenemos más fácil traer un grupo de Panamá a unos nicaragüenses. Y socialmente...el comportamiento de ellos es mucho mejor. (...) El patrón prefiere ngäbe. Aquí en Coto Brus si usted tiene un grupo ngäbe y uno nicaragüense, le eligen el ngäbe. (Diego Loría, jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 13/12/21)

3.3.2. Desde dónde y hacia donde

La mayoría de los ngäbe que se desplaza a Costa Rica para trabajar en la cosecha de café proviene de los tres distritos de la región Nedrini de la Comarca (Besiko, Mironó y Nole Duima), y del distrito Kankintú, de la región de Ño Kribo. También hay personas que van desde Kusapín, el otro distrito de Ño Kribo y desde la región Kädriri, pero en menor número. Una encuesta realizada durante la cosecha de 2010-2011 en los puestos fronterizos de Paso Canoas confirma estas trayectorias. Sus datos muestran que un 43.9% de los 3635 encuestados viene de Kankintú y un 13.84% de Besiko, seguidos de Mironó, 4.37%, Muna, 3.71%, Kusapín, 3.7% y Nole Duima, 3.55%. Destaca la escasa presencia de ngäbe que llegan de Nurum, el distrito más alejado de Costa Rica, y el considerable porcentaje que representan los ngäbe que viven fuera de la Comarca, Bocas del Toro (9.22%) y Chiriquí (5.39%)[86].

Dependiendo de la forma de reclutamiento laboral, el desplazamiento hacia Costa Rica puede efectuarse de varias formas. Aunque cada vez es menos común, hay personas o grupos de familiares y vecinos que deciden aventurarse a cruzar la frontera en búsqueda de trabajo. Se trata de individuos que ya se han desplazado anteriormente, por lo que conocen varias fincas y cómo moverse por la región, o que se aventuran mediante la referencia de algún familiar o conocido que vive en Costa Rica. En este caso, la travesía desde sus comunidades hasta la finca donde finalmente consiguen empleo, es costeada por ellos mismos, para quienes supone un esfuerzo económico muy importante.

No obstante, lo más habitual es iniciar el viaje a través de un enganche laboral, es decir, habiendo sido reclutados anteriormente por algún productor de Costa Rica. En este caso, hay un intermediario ngäbe que se encarga de negociar con los cafetaleros, de gestionar la formación de un grupo de personas dispuestas a realizar la travesía y de coordinar la logística del viaje (fecha de salida, pago del transporte, lugar de encuentro, etc.). Este intermediario, llamado "jefe de grupo", suele ser alguien que ya ha viajado otros años, por lo que conoce las dinámicas y tiene contactos en Costa Rica[87]. En este caso, el desplazamiento suele ser

[86] Datos proporcionados por Ana de Obaldía, consultora del UNFPA en la Comarca Ngäbe-Buglé, en base al Informe de análisis de base de datos de los puestos Binacional en el cordón fronterizo Finca (Distrito de Renacimiento)-Paso Canoas (Distrito de Barú), elaborado por la Fundación Barú-Pro desarrollo socioeconómico de la comunidad y financiado por el UNFPA.

[87] Más allá de los jefes de grupo, algunos de los chóferes que trasladan a los trabajadores ngäbe, o personas y familias que trabajan en tiendas o viven en casas que están en lugares de paso, también se

financiado por el cafetalero interesado, quien a menudo contrata un autobús para llevarlos desde la frontera hasta la finca. Además, aunque no siempre es así y en algunos casos deben costearse ellos mismos el traslado, como parte de las negociaciones del reclutamiento, algunos cafetaleros ofrecen pagar también el transporte desde la Comarca hasta la frontera[88], o bien mandar buses a recogerlos en puntos de encuentro situados en los centros urbanos próximos a la Comarca[89].

De cualquier forma, ya sea como miembros de un grupo de trabajadores reclutado previamente y coordinado por un intermediario o sin previo contacto con los patrones potenciales, en ambas estrategias los ngäbe acostumbran a desplazarse en grupos de familiares o grupos más amplios de amigos y vecinos de la misma localidad o región. Si bien hay jóvenes varones que se desplazan sin miembros de su unidad doméstica o de su familia cercana, la movilidad en solitario no es habitual, y casi siempre existe un vínculo de parentesco, de amistad o geográfico que los une con el resto del grupo con que viajan.

En el caso de las comunidades donde no llega el transporte, la travesía hacia Costa Rica empieza con una larga caminata hasta un centro poblado donde puedan contratar un vehículo o utilizar transporte público para moverse hasta David[90] y de ahí a la frontera, o en el caso de que hayan sido contratados, desplazarse hacia los lugares de encuentro donde llegan los buses de Costa Rica. Idiáquez (2013) y Sarsaneda (2010) identifican en sus estudios 28 rutas o caminos por donde se desplazan los ngäbe y los lugares donde pasan la noche, descansan, preparan sus alimentos y se refugian de la lluvia durante la travesía. Además, otros estudios y consultorías identifican y detallan rutas concretas, como la de UNFPA y ACUN (2011), que describe la ruta desde las comunidades del corregimiento de Maraca, en Munä (región Kädriri), hasta Costa Rica. Dependiendo del lugar de origen, pero también de la edad de los

han convertido en referentes y colaboran en hacer las conexiones para la contratación y desplazamiento de los ngäbe que viajan a Costa Rica.

[88] En ocasiones los patrones les mandan el dinero antes de su traslado, a través de Western Union o mediante el jefe de grupo que viaja a la frontera, y en otras les reembolsan el pago del viaje una vez llegan a la finca.

[89] En algunos casos el financiamiento del transporte desde la Comarca hasta la finca viene condicionado por si los trabajadores se quedan en la finca hasta el final de la cosecha, pues es una estrategia que tienen los patrones para asegurarse de que no se vayan a los pocos días de haber llegado.

[90] En general, David es el principal punto de encuentro tanto de los que salen de la región de Nedrini como de Ño Kribo, y de hecho, es en la vecina localidad de Bugaba, donde se establecieron los controles sanitarios panameños durante la pandemia.

caminantes, de si van o no con familia, de si las mujeres están embarazadas o llevan niños en brazos, entre otras cosas, los tiempos pueden oscilar entre una hora y varios días, siendo las más largas las de los oriundos del distrito de Kusapín (Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014, Sarsaneda, 2010). En función del punto de partida y de los contactos que tengan a lo largo del viaje, Idiáquez (2013) calcula que para llegar a Costa Rica gastan entre 20 y 25 dólares.

En el caso de los ngäbe de Ratón, se desplazan en primer lugar hasta San Félix. Teniendo en cuenta la posibilidad de acceso vehicular por el camino que llega a la comunidad, no es habitual que se desplacen a pie, ni siquiera la primera parte del camino hasta Hacha. En la mayoría de los casos contratan un transporte puntual para todo el grupo o utilizan el servicio regular de transporte en un trayecto de aproximadamente 2 horas. Una vez en San Félix, o bien les recogen los buses contratados por los cafetaleros de Costa Rica o bien viajan hasta David (entre 1 hora y 30 y 2 horas de duración) y después hasta la frontera con buses públicos (entre 3 y 4 horas). Si se tienen que costear ellos todo el trayecto, llegar a la frontera les cuesta actualmente 15 dólares (7 de Ratón a San Félix, 2,80 de San Félix a David, y 5 de David a Sereno).

El ingreso a Costa Rica de los ngäbe que van a trabajar en la cosecha del café se da por los dos pasos fronterizos del pacífico sur, el de Rio Sereno y el de Paso Canoas[91] , aunque durante la pandemia hubo cambios y los protocolos de entrada para los ngäbe solo se realizaron en el puesto de Rio Sereno. Una vez en el país vecino, principalmente usan transporte público para desplazarse y llegar a las fincas, o en el caso de haber sido reclutados previamente son recogidos por el transporte proporcionado y costeado por sus empleadores. Sin embargo, también es común que se trasladen hasta las fincas a pie, a caballo, en camiones o en cajones de vehículos de carga (Morales et al., 2014), aunque estas prácticas se están intentando erradicar, más aún durante y después de la pandemia.

El momento de la travesía viene determinado por los tiempos de la maduración del café —que dependen de la altitud y latitud del territorio— y por lo tanto del destino escogido por los grupos. Actualmente hay ocho regiones cafetaleras en Costa Rica y en términos generales hay tres épocas de cosecha principales; la temprana, que incluye principalmente la región

[91] Los ngäbe que trabajan en las plantaciones bananeras ingresan al país por la zona del Caribe, aunque no necesariamente por el paso fronterizo Sixaola-Guabito, sino que también cruzan irregularmente por las montañas de Talamanca (Morales et al., 2014).

Brunca (cantones de Coto Brus y Pérez Zeledón) y de Turrialba; la media, que abarca la región del Valle Central; y la tardía, que comprende la región de Tarrazú (llamada también zona de Los Santos), del Valle Occidental y de Guanacaste.

Imagen 20. Zonas cafetaleras de Costa Rica



Fuente: Reportaje 7 días. Retos y desafíos Cosecha 2020-21. Última consulta 3/5/2024

Muchos ngäbe aprovechan para hacer una ruta entre diferentes fincas y localidades y así aprovechar al máximo la temporada de cosecha. Inicialmente sólo llegaban a la zona sur y se quedaban ahí hasta regresar a la Comarca, pero a lo largo de los años empezaron a desplazarse también a la región de Tarrazú, en la zona de Los Santos, y el Valle Central, realizando una ruta escalonada a la que algunos ya llaman la "ruta ngäbe" (Xinia Chávez, Directora Ejecutiva del ICAFE, entrevista vía telefónica, 20/12/2021), la "ruta del café" (ACUN y UNFPA, 2011; Cortez-Sosa y Méndez-Coto, 2015), o la "Ruta de la Migración Ngäbe-Buglé" (Borge, 2021), que consiste en estar unos meses en el sur donde se da la maduración temprana y posteriormente desplazarse más al norte y noroeste para incorporarse en la cosecha de esas regiones. Además, según los trabajadores del ICAFE, actualmente se desplazan más allá del Valle Central e incluso más al noroeste: "Ellos, esa ruta que hacen ya están empezando a pasar el Valle Central: algunos ya van a Alajuela, Grecia, y más al norte occidente" (Diego Loría, jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 13/12/21).

Los primeros grupos entran al país a finales de agosto, principios de septiembre, para trabajar en la cosecha de la región Brunca, principalmente en el cantón de Coto Brus, donde se produce café de baja altitud y la cosecha comienza tímidamente en julio, llega a su máximo entre los meses de octubre y noviembre y termina en diciembre. A continuación, muchos de ellos se trasladan más al norte, a la zona de Los Santos, en el centro-sur del país, o en otras zonas del Valle Central donde, dependiendo de la altitud de las fincas, la recolección empieza en octubre/noviembre y termina en marzo. A partir de ese momento, inician el movimiento de vuelta hacia la Comarca. En total, estarían aproximadamente 7 meses en Costa Rica. Ahora bien, aunque esta realidad posiblemente corresponde a un sector de la población ngäbe, no todos los grupos y familias van a todas las localidades y todos los meses y existen una gran cantidad de estrategias según cada situación concreta.

Por último, es importante tener en cuenta que el momento de la movilidad varía según el género y la edad. Como se analiza más profundamente en los siguientes capítulos, como parte de las estrategias familiares, en algunos casos las mujeres y niños quedan en la Comarca hasta que terminan las clases (el periodo lectivo termina a finales de noviembre) y para encargarse del cuidado del hogar (como terminar la cosecha de algunos productos que tienen cultivados), y se unen a sus padres y esposos más adelante. Estas mujeres e hijos se encuentran con los hombres en la zona sur o directamente en el centro del país y en algunos casos se trasladan solas, pero en otros, los hombres van a buscarlos. En la misma línea, no es inusual que las mujeres y niños regresen antes a la Comarca, a finales de febrero, para no dejar tanto tiempo la casa vacía y los cultivos y animales a cargo de otras personas y que los niños puedan iniciar las clases en marzo.

3.3.3. Contexto etnográfico: Coto Brus y Finca la China

La producción cafetalera ha sido y es fundamental en la economía costarricense. El café fue introducido a inicios del siglo XIX en Costa Rica. De los seis países de la región centroamericana, fue el primero en incursionar en la industria y comercializar este producto. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el desarrollo del negocio cafetalero constituyó el motor de crecimiento y logró valiosas transformaciones socioeconómicas. Sin embargo, también supuso una gran dependencia de la economía costarricense a la economía internacional. Las varias crisis cafetaleras ocurridas a lo largo del siglo XIX y siglo XX, —ya

fueran por catástrofes naturales, conflictos sociopolíticos, depresiones económicas, fluctuaciones en los precios, guerras nacionales y mundiales— pusieron en evidencia las grandes limitaciones del modelo agroexportador costarricense, por lo que para mediados del siglo XX la producción costarricense se vio obligada a la diversificación y se abandonó la situación de privilegio que históricamente había mantenido como producto de exportación (Rodríguez Chaves, 2014). Ahora bien, la calidad del café que se producía se convirtió en una estrategia muy valiosa porqué ayudó a garantizar la exportación del producto en los mercados internacionales más exigentes y por ende sobrevivir a la competencia del mercado mundial en los periodos de crisis (Hall, 1976)[92]. Por ello, el país apostó y sigue apostando por la calidad como elemento esencial para rentabilizar sus cafés y busca la sostenibilidad social y ambiental para diferenciarse en el mercado internacional.

En consecuencia, a pesar del desplazamiento que sufrió el café como principal actividad económica —superado primero por el banano y por la actividad turística más tarde (Rodríguez Chávez, 2014)—- a día de hoy, según la Encuesta Nacional Agropecuaria de 2021 (INEC Costa Rica, 2022), el cultivo de café es la actividad agrícola que mayor área sembrada ocupa del país —seguida de cerca de la palma aceitera—, y el que requiere más mano de obra temporal en los periodos de cosecha (Fernández Pacheco, 2012). Además, las exportaciones han aumentado notablemente en los últimos años[93] y según el Observatorio de Complejidad Económica (OEC) fue el sexto producto más exportado del país en 2022, con Estados Unidos, Bélgica y Suiza como destinos principales[94].

De las ocho zonas cafetaleras del país, esta investigación se basa en el trabajo de campo realizado en la localidad de Sabalito, en el cantón de Coto Brus, que forma parte de la región cafetalera Brunca, situada al sur del país, haciendo frontera con Panamá. En esta región el cultivo de café inició en Pérez Zeledón a finales del siglo XIX cuando los habitantes del Valle

[92] Según Hall (1976) la elevada calidad del café fue resultado de aplicar el beneficio húmedo, que consiste en fermentar los granos durante su procesamiento. Al respecto, el ICAFE añade que entre otras cosas también se debe al cultivo exclusivo de las variedades de más calidad, a las condiciones ideales del suelo y geografía costarricense para su producción, a la avanzada tecnología utilizada por el sector y a la utilización del método de recolección manual y selectivo (https://www.icafe.cr/nuestro-cafe/el-mejor-cafe-del-mundo/. Última consulta 3/5/2024).

[93] La producción de café de Costa Rica creció un 14,1 % en cosecha 2022-2023, *SWI swissinfo.ch*, 13/04/2023; Exportaciones de café en Costa Rica crecen un 37% en noviembre, hasta 17.723 sacos, *La República*, 04/12/2023.

[94] https://oec.world/es/profile/bilateral-product/coffee/reporter/cri. Última consulta 3/5/2024.

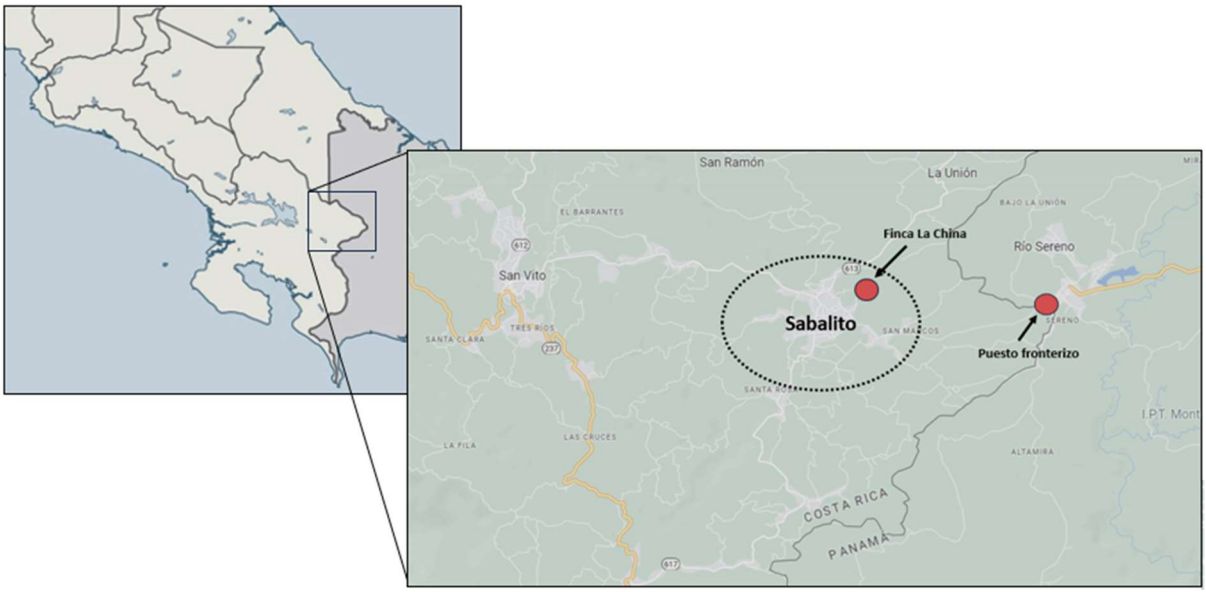
Central y de la región de Los Santos se fueron desplazando hacia el sur en busca de nuevas tierras. Más tarde, en la década de los 1950, llegaron a Coto Brus colonos italianos, quienes junto a los costarricenses establecieron las primeras plantaciones y la industria cafetalera en el cantón (Idiáquez, 2013).

El cantón de Coto Brus se encuentra en las faldas de la Cordillera de Talamanca, que divide Costa Rica en las vertientes del Atlántico y del Pacífico y está formado por cinco distritos: San Vito (cabecera del cantón), Pittier, Sabalito, Limoncito y Aguabuena. La economía del cantón depende mayormente de la producción cafetalera, que se desarrolla principalmente en Sabalito, así como en San Vito y Pittier. Las condiciones climáticas y del terreno de la región —temperaturas de 16-18ºC, suelo de origen volcánico y terreno muy irregular con abundante vegetación— son ideales para el cultivo del grano, producido principalmente por pequeños y medianos cafetaleros en fincas de altitudes entre los 800 y 1200 metros, por lo que tiene una recolección temprana, entre los meses de septiembre y febrero[95].

Durante todo el año vive permanentemente una importante población ngäbe en el cantón, que alberga uno de los territorios indígenas ngäbe del país; pero es durante los meses de cosecha cuando la presencia indígena aumenta considerablemente con la llegada de los trabajadores temporales que se desplazan desde la Comarca para trabajar en las fincas cafetaleras. Según el Censo cafetalero que se realizó en la región el 2003 (ICAFE e INEC Costa Rica, 2007), solo un 30% de las personas de los hogares de productores individuales de Coto Brus se dedican al trabajo en las fincas, y se estima que más del 80% de la población contratada en tiempo de cosecha es población indígena (Cortez-Sosa y Méndez-Coto, 2015; Idiáquez, 2013).

[95] http://www.icafe.cr/nuestro-cafe/regiones-cafetaleras/brunca/. Última consulta 19/9/2022.

Mapa 4. Localización de la Finca La China en Sabalito, Costa Rica



Fuente: Elaboración propia

Entre las múltiples fincas cafetaleras de Coto Brus, esta investigación se realizó en la Finca la China, de Sabalito, una de las más grandes de la región, de aproximadamente 200 hectáreas[96]. Los propietarios de la empresa viven en la ciudad y acuden de vez en cuando de visita, pero en la finca siempre se encuentra el administrador y el jefe de encargados, quienes se ocupan del funcionamiento diario de la finca. Además, hay un grupo de empleados locales que también trabajan de forma permanente, como encargados durante la cosecha y en otras tareas de mantenimiento del cafetal durante el resto del año.

El administrador y varios de estos encargados viven en la misma finca de forma permanente, en casas unifamiliares y en algunos casos hasta con espacio para huertos. También viven ngäbe costarricenses, que o bien sus padres o bien ellos mismos migraron y se establecieron en el país de forma permanente. Algún miembro de la familia trabaja en la finca, ya sea en tareas agrícolas, en el centro de acopio, o ayudando en temas de construcción, y los propietarios les ofrecen viviendas a ellos y a su familia dentro del recinto. Finalmente, durante el periodo de cosecha también reside un pequeño grupo de trabajadores temporales nicaragüenses que llega cada año a la finca. El administrador y encargados explican que antes iban muchos más, pero que debido a la mala relación que tenían con los otros trabajadores

[96] Adicionalmente, visité la Finca Rio Negro, la más grande de Coto Brus y entrevisté a su administrador y encargado principal.

indígenas, su “mal comportamiento” y los conflictos que se generaban, decidieron prescindir de los nicaragüenses y contratar solamente población indígena.

La finca proporciona alojamiento a los ngäbe en sus albergues, llamados “baches”, que consisten en módulos de cemento con habitaciones pequeñas contiguas, con camas —en algunos módulos con literas para aprovechar el espacio— hechas con tablones de madera. Las cocinas están situadas al exterior, frente o al lado de las habitaciones. Se trata de fogones contiguos para cocinar con leña bajo techo, y cada habitación tiene un espacio correspondiente. Al lado, también hay lavaderos —para la cocina y para lavar la ropa— y una zona de baños, con servicios sanitarios y duchas. En los baches hay luz eléctrica y agua potable que, junto a la leña proporcionada por la finca, los ngäbe utilizan sin ningún costo. Por lo general, cada grupo de trabajadores se ubica junto en uno de los baches, separados y esparcidos en diferentes zonas de la finca. Por lo general, los grupos de trabajadores no se mezclan y cada uno ocupa un bache diferente, que además están separados y esparcidos en diferentes zonas de la finca. En cada bache concreto, los varones solteros que viajan solos se agrupan para compartir los cuartos, mientras que los hombres que viajan con mujeres y niños suelen adjudicarse un cuarto propio para ellos. De todos modos, es común que cuando se trata de cuartos grandes o cuando falta espacio, los integrantes de una unidad doméstica tengan que compartir con otros miembros de la familia extendida o hasta con otros trabajadores sin relaciones de parentesco, pero que viajan juntos y forman parte del mismo grupo de trabajadores.

A los trabajadores ngäbe se les exige que sean cuidadosos con las infraestructuras, no desperdicien el agua y sean ordenados con la basura y los desechos. Para ello, uno de los encargados de la finca, el “bachero”, que como los otros responsables también es un latino costarricense, está destinado a controlar la harmonía en los albergues, revisando si hay daños en el equipamiento, el orden y saneamiento y los problemas que puedan surgir entre los trabajadores.

Imagen 21. Albergues de la Finca La China donde viven los ngäbe durante su estancia



Autora: Anna Peñuelas

Imagen 22. Hombres ngäbe cocinando en el Día de la Madre en las cocinas de los albergues de la Finca La China, situadas entre las habitaciones y los baños (al fondo)



Autora: Anna Peñuelas

Situada al lado de las oficinas administrativas, la finca también dispone de una tienda de víveres, donde venden principalmente alimentos básicos, pero también otros productos necesarios para los trabajadores como botas o chubasqueros. Además, por las tardes se instala de manera temporal también una tienda de ropa de segunda mano a precios más asequibles para los indígenas, quienes pueden comprar ahí mismo sin salir de la finca. Por último, en la finca también hay espacios de ocio, como una cancha de fútbol improvisada y algunas zonas con bancos bajo techo donde los trabajadores pueden reunirse.

3.3.4. Marco legal de la movilidad

La movilidad transfronteriza de la población ngäbe se ha dado históricamente de forma irregular, en condiciones que no garantizan su seguridad jurídica y por lo tanto tampoco sus derechos laborales y acceso a servicios sociales. Durante todo el siglo XX —incluso después del establecimiento de la frontera entre ambos países en 1940—, los ngäbe se desplazaban entre Panamá y Costa Rica sin documentación de tránsito. Como recuerdan muchos, siempre pasaban sin ningún obstáculo; sin embargo, como explica Chio, a principios de siglo, al llegar la plaga de broca[97], empezaron a pedirles documentos en la frontera:

> Antes nosotros emigraba sin documentos, sin hacer papeles. Nosotros entrábamos como si fuera eh... lugar de uno, país de uno. Y después cuando se cayó broca ahí ellos inventaron revisar la migración. Ahí a nosotros les pidieron salvoconducto. Y después de eso, cuando vino covid, ahí nos pidieron carnet a nosotros. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 27/5/22)

En efecto, en 2008 el Estado panameño empezó a controlar los movimientos poblaciones con la creación del Servicio Nacional de Migración a través de la Ley 3 de 2008[98], y estableció a través del Decreto Ejecutivo 320 de 2008 que "los movimientos o desplazamientos transfronterizos de etnias indígenas panameñas de origen ancestral, deberán efectuarse en

[97] La broca (*H. hampei*), una plaga insectil que ataca al café, se detectó en Costa Rica por primera vez el 18 de diciembre de 2000 en Barreal de Heredia. En 2005 se estimaron 15.000 ha. de plantaciones infestadas y para el año 2011, su dispersión cubrió el 97% de los cafetales, con un promedio de ataque de 2,76% en campo (Rojas, 2012).

[98] Decreto Ley 3-2008: "Decreto que crea el Servicio Nacional de Migración, la Carrera Migratoria y dicta otras disposiciones" Gaceta Oficial Digital (26 de febrero de 2008), reglamentado por el Decreto Ejecutivo 320-2008: "Decreto que reglamenta el decreto ley No. 3 de 22 de febrero de 2008, que crea el Servicio Nacional de Migración y dicta otras disposiciones" Gaceta Oficial Digital (13 de agosto de 2008).

puestos oficiales o habilitados al efecto". A partir de entonces, para entrar a Costa Rica la población ngäbe debe usar un documento llamado "salvoconducto indígena", un permiso migratorio especial emitido por las autoridades panameñas para que las personas portadoras puedan salir del territorio panameño y entrar a Costa Rica sin pasaporte, tan solo con la cédula de identidad. Antes de 2011, estos documentos tenían carácter familiar, pero a partir de 2012 se empezaron a expedir de forma individual, lo que permitió visibilizar las mujeres y niños de forma independiente del núcleo familiar (Idiáquez, 2013). Este procedimiento permitió a las autoridades de Migración de Panamá llevar un registro de la cantidad de personas que salían y entraban del país de forma regular, aunque, de todos modos, un gran número de indígenas siguió cruzando por puntos ciegos de la frontera sin registrarse (AECID y UNICEF, 2012; Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014).

Imagen 23. Salvoconducto indígena.



Autora: Anna Peñuelas

En cambio, del lado costarricense no había procedimientos equivalentes para asegurar el paso regularizado de la población ngäbe y no fue hasta el año 2010[99] que, teniendo en cuenta el

[99] A partir de 2005, bajo la Ley 7033, la DGME empezó a otorgar la categoría migratoria de "trabajador migrante" a los indígenas ngäbe y buglé que cruzaban por el punto fronterizo de Sixaola, en el Caribe, para trabajar en las plantaciones bananeras. Sin embargo, y a pesar de entrar al país también a trabajar, los indígenas que cruzaban la frontera por Rio Sereno y Paso Canoas no recibían el mismo trato y no se les otorgaba ninguna condición migratoria. Con las nuevas leyes de 2012 (Ley 8487 y Ley 8764) la figura de "trabajador migrante" desapareció dando lugar a la de "trabajador temporal", pero mantuvo las mismas limitaciones que la anterior.

evidente crecimiento del flujo de trabajadores ngäbe y sobre todo, la dependencia del sector cafetalero de la mano de obra indígena, la Dirección Regional, en conjunto con la Planificación Institucional de la DGME, inició un proyecto para la regularización de la población indígena ngäbe (Morales et al., 2014). Así, en el Reglamento de Extranjería de la Ley General de Migración y Extranjería en Costa Rica N.º 8764, publicado el 17 de mayo de 2012, se incluyó un título exclusivo para el tratamiento de las "poblaciones indígenas extranjeras". En dicho título se establecieron diferentes modalidades de regulación para estos grupos: la de residente permanente, la de trabajador fronterizo, la de trabajador temporal y la de estudiante. De esta manera, a la población indígena que entraba al país de forma temporal para la cosecha del café se le otorgaba la categoría de trabajador temporal por un periodo de seis meses, prorrogable por periodos iguales.

Estas medidas entraron en vigencia el segundo semestre de 2012; sin embargo, no acabaron de encajar con la realidad de los ngäbe y crearon nuevos problemas. En primer lugar, para obtener el documento que acreditara su condición migratoria, llamado Documento de Identidad Migratoria para Extranjeros (DIMEX), no solo debían disponer del salvoconducto individual emitido por las autoridades panameñas, sino también pagar un monto de 30$ y contar con las garantías laborales de cualquier empleador, ya fuera con un contrato de trabajo u otro documento que acreditara la relación de servicios que mantendría el trabajador, una práctica que como veremos no se ha llevado a cabo hasta el momento (Gómez Rojas, 2013; Idiáquez, 2013). Además, según expone el Dr. Pablo Ortiz[100] en Gómez Rojas (2013), en el puesto fronterizo de Río Sereno solo se puso una máquina que expedía un máximo de 20 DIMEX al día, de manera que para ingresar de forma regular, no sólo tenían que pagar 30 dólares, sino llegar entre los primeros para poder disponer de los carnets. Por otro lado, no había ningún banco cerca del puesto para realizar el pago, por lo que para poder pagar tenían que desplazarse más de 7 kilómetros y regresar. Todo esto sumado a la falta de información respecto a los permisos que necesitan y al beneficio que les aportan, y al hecho de que, como también recuerdan Morales et al. (2014), las poblaciones indígenas no dan el mismo valor a

[100] El Dr. Pablo Ortiz ha sido el Director del Área de Salud de Coto Brus durante 10 años y tiene más de 30 años de vivir en la zona. Actualmente dirige la Asociación Hands for Health, una ONG que actúa en la región enfocándose en la salud integral de la población indígena.

los documentos escritos que los latinos, y muchos prescinden de ellos o le dan una importancia relativa.

De esta manera, a pesar de que estas nuevas medidas buscaban asegurar las condiciones de trabajo de estas poblaciones y simplificar los trámites reduciendo la cantidad de requisitos y el monto de los pagos relacionados, el proceso siguió fallando. Por un lado, las instituciones no podían atender el creciente flujo de entrada de los ngäbe que ingresaban de forma cotidiana en el tiempo de cosecha y, por el otro, los costos y requisitos, a pesar de estar simplificados y reducidos respecto a otros trámites migratorios, siguieron siendo difíciles de asumir para una población pobre, ajena a la sociedad "escritural" y en ocasiones analfabeta en español (Idiáquez, 2013; Gómez Rojas, 2013; Morales et al., 2014).

Ante esta situación la mayoría de los ngäbe prescindió del trámite, ahorrándose tiempo y dinero, ingresando solo con la cédula de identidad y el salvoconducto indígena. A pesar de que esto suponía una entrada irregular según el marco normativo de Costa Rica, esta práctica era avalada por la DGME, conocedores del trabajo de los indígenas como mano de obra esencial en un sector tan importante económicamente en el país como es el cafetalero (Gómez Rojas, 2013). Ahora bien, como veremos más adelante, este escenario cambió significativamente con la llegada de la pandemia de covid-19 en el año 2020.

3.3.5. Marco legal laboral

Junto a la histórica irregularidad migratoria de los trabajadores, la informalidad de la inserción laboral de los ngäbe en el sector cafetalero de Costa Rica ha contribuido a una severa desprotección laboral y precarización de las condiciones de trabajo de esta población en el país. A pesar del gran interés y dependencia de la mano de obra indígena del sector cafetalero costarricense y aún y las normas internacionales y del Código de Trabajo, a día de hoy en Costa Rica no se reconoce la existencia de una relación laboral entre los productores y los recolectores de café. El artículo 18 del Código de Trabajo de Costa Rica establece que el contrato laboral y por lo tanto la relación entre el empleado y el empleador, implica la prestación de un servicio, una remuneración por esa labor y una subordinación. Sin embargo, y a diferencia de otras actividades agrícolas, en el caso de la recolección del café[101] estas

[101] La producción y comercialización del café en Costa Rica se controla y supervisa a través del ICAFE, por medio de la Ley de Relaciones entre Productores, Beneficiadores y Exportadores de Café N.º 2762

disposiciones han sido cuestionadas y los productores, respaldados por el ICAFE, nunca han reconocido la relación laboral con los recolectores.

Entre otras cuestiones, alegan la inexistencia de subordinación entre el productor y el recolector y, por ende, de relación obrero-patronal. De hecho, en 2009, el Director Ejecutivo del ICAFE, Ronald Peeters, deja clara esta posición en una circular[102] donde en base a los tres elementos esenciales mencionados por el Código de Trabajo, alega que al haber ausencia de uno, no existe relación laboral. Para justificar esta falta de subordinación argumenta que los recolectores empiezan a trabajar a la hora que creen conveniente sin una jornada definida, solicitan un área para trabajar, deteniéndose cuando consideran necesario, se quedan en la finca los periodos de tiempo que desean e incluso cambian de finca sin avisar al propietario. En este sentido, Peeters manifiesta que no están obligados a acatar órdenes del productor, quien además no tiene la capacidad de sancionarlos. Además, basándose en una sentencia de la Sala Constitucional que establece otros elementos para delimitar la existencia de un contrato de trabajo, como la interposición horaria y la continuidad, la retribución fija y periódica y el suministro o no de herramientas para realizar el trabajo (Sala Segunda, Voto 2007-000954), destaca que ellos mismos se proporcionan sus herramientas de trabajo: canastas y sacos. Por todo ello, considera que no son trabajadores fijos sino "trabajadores independientes o por cuenta propia" ya que deciden en qué finca trabajar y el tiempo que se quedan en ella, y no se les "obliga" a realizar ninguna tarea concreta, sino que simplemente se les paga por fruto recolectado y entregado.

Mientras tanto, la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS) y el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (MTSS) consideran que sí existe una relación laboral, tal y como establece este último en varios oficios, donde señala que la relación entre los recolectores y productores es de tipo laboral y que por lo tanto ambos tienen todas las obligaciones y derechos que esta conlleva, entre las cuales tener un salario mínimo, una limitación de la jornada laboral, el disfrute de días feriados, de un día de descanso semanal y de vacaciones remuneradas, así

y su reglamento. Sin embargo, esta ley no establece ninguna regulación sobre la contratación de las personas que laboran en la recolección del café.

[102] Circular #1645, 14 de diciembre de 2009. Inexistencia de relación laboral entre el productor y el recolector de café.

como el derecho a estar cubierto por una póliza del INS y estar asegurado por la CCSS (MTSS, 2013 - DAJ-AE-010-13 31 de enero de 2013).

Sin embargo, cuando la CCSS quiso empezar a asegurar a los trabajadores ngäbe y aplicar los cobros a los productores se encontraron con muchos problemas, hasta el punto de que un grupo de productores de la Cafetalera Tierras Ticas S.A. interpuso una demanda a la CCSS en contra de este procedimiento (Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014). Esta demanda fue respaldada por el ICAFE, que a través de la circular N.º 1914 de 21 de diciembre de 2011[103], firmada por el Subdirector Ejecutivo Edgar Rojas Rojas y dirigida al sector cafetalero, reafirmó la inexistencia de relación laboral entre el productor y recolector. El litigio se resolvió el mismo año a favor de los productores a través de la Sentencia N.º 0274-2011-VI del Tribunal Contencioso Administrativo, Sección Sexta del Segundo Circuito Judicial de San José, donde se considera que no existe una relación laboral sino más bien una actividad en la que "el propietario de la finca, por conveniencia propia, permite a terceros el ingreso a su propiedad para que realicen actividades de recolección, sin individualizar a cada sujeto que ingresa y sin entablar un vínculo de carácter laboral" (Sentencia N.º 0274-2011-VI)[104].

Ante este criterio judicial, la CCSS apeló y elevó el litigio a la Sala Primera, pero incluso después de la sentencia de 2017 en la que este tribunal constató la existencia de la relación laboral[105], el ICAFE siguió rehusando reconocerla, informando a través de la Circular N.º 2594 que no supondría ningún cambio respecto la mano de obra recolectora temporal: "tenemos que la Reforma Procesal Laboral únicamente impactará en las relaciones de orden obrero-patronal; razón por la que, en tesis de principio, en el entendido de la mano de obra recolectora ocasional **NO** debería de significar impacto alguno"[106] (subrayado, mayúscula y negrita en el original).

Para Ricardo Changala, Coordinador del Observatorio Regional de Derechos de los Pueblos Indígenas (ORDPI) del FILAC, los argumentos de los cafetaleros, respaldados por el ICAFE y hasta por un pronunciamiento judicial, no se sostienen y alega que se trata de razonamientos jurídicos sin ninguna solidez (Changala, 2020). Por su parte, Gómez Rojas (2013) destaca las

[103] Circular N.º 1914, 21 de julio de 2011. Inexistencia de relación laboral entre el productor y el recolector de café.
[104] https://vlex.co.cr/vid/-502009682
[105] Sala Primera de la Corte Suprema de Justicia, No. 000293-F-S1-2017 de 16 de marzo de 2017.
[106] Circular #2594, 29 de julio de 2017. Sobre la entrada en vigencia de la reforma procesal laboral.

características del trabajo de los ngäbe en los cafetales que demuestran la relación laboral con los cafetaleros, como la coordinación del traslado desde la frontera hacia las fincas, la proporción de herramientas de trabajo y la distribución de los trabajadores por las zonas del cafetal por parte de los administradores de la finca. A todo esto, Morales et al. (2014) añaden que, a pesar de no haber un contrato laboral escrito, sí existe un acuerdo verbal entre los trabajadores y productores que generalmente incluye la fijación del precio por cajuela entregada, el alojamiento y los servicios básicos (agua y corriente eléctrica). Además, argumentan que las prácticas de retención del salario que habitualmente se llevan a cabo para atarles a la finca son una muestra más de la subordinación laboral existente entre trabajadores y empleadores. Sin embargo, y a pesar de que la jurisprudencia laboral ha reconocido en reiteradas ocasiones la existencia de relación laboral de los recolectores de café —la primera en 1992 en la Sala Segunda[107], y la más reciente en 2017 en la Sala Primera[108] (ver Castro et al., 2021, p. 44-45)— confirmando el posicionamiento del MTSS y la CCSS, el ICAFE ha seguido con su postura y hasta la fecha no se ha llegado a un consenso entre las partes que haya puesto solución a esta situación.

La posición del ICAFE y productores junto a la postura pasiva, discrecional y ambigua del Estado, dejaba a los recolectores fuera del sistema institucional, sin acceso a todas las garantías y derechos laborales asociados a una relación laboral. Con todo, esta situación cambió a partir de 2020, cuando a raíz de la pandemia finalmente se puso en funcionamiento un modelo de seguro social colectivo con un régimen especial y diferente para los recolectores. De todas formas, y a pesar de que en durante las cosechas en pandemia los productores se implicaran mucho más en el ingreso de los trabajadores, y constaran como empleadores en los procesos de entrada y control de trazabilidad de los indígenas, se siguió negando la existencia de una relación laboral:

> Las relaciones entre ellos son muy libres. El recolector de café puede ir un día, puede faltar otro, puede ir toda la semana, puede tener constancia durante toda la cosecha, puede llegar en un momento determinado de la cosecha, puede irse antes... (...). Entonces por eso en Costa Rica decimos que no hay una relación laboral. (Xinia Chávez, Directora Ejecutiva del ICAFE, entrevista vía telefónica, 20/12/2021)

[107] Sala Segunda de la Corte Suprema de Justicia, N.º 233, 2 de octubre de 1992.
[108] Sala Primera de la Corte Suprema de Justicia, N.º 000293-F-S1-2017, 16 de marzo de 2017.

Por su parte, los trabajadores ngäbe luchan por el reconocimiento de la relación laboral con el objetivo de obtener las garantías laborales correspondientes; sin embargo, no cuentan con estructuras organizativas propias y sólidas para hacer presión por sus derechos, y a diferencia de las organizaciones gremiales sólidas, recursos económicos y alianzas políticas con las que cuentan los cafetaleros, ellos no cuentan ni con el amparo estatal. Además, todo ello se vuelve más complejo dado su condición étnica pero también debido a limitaciones relacionadas con la escolaridad y sobre todo al desconocimiento de los marcos normativos en materia laboral, situación que se convierte en un obstáculo para la defensa de sus derechos como personas, trabajadores y migrantes (Morales et al., 2014).

En definitiva, a pesar de que como veremos, se ha avanzado en términos de atención a la salud, en materia infantil y educación, entre otras cuestiones, sigue a día de hoy la resistencia histórica de reconocer la condición de trabajadores a esta población, con las graves consecuencias que esto comporta.

3.4. Movilidad en pandemia

La llegada del covid-19 a principios de 2020 impactó enormemente en la movilidad humana a todos los niveles. El 11 de marzo de ese mismo año, el Director General de la OMS declaraba el covid-19 como pandemia y con ello entraron en vigencia múltiples protocolos a nivel mundial para la contención del virus, que entre otros incluían el cierre de fronteras aéreas, marítimas y terrestres. Toda movilidad humana se vio condicionada por la crisis sanitaria, económica, social y política resultante, y la travesía de los ngäbe no fue una excepción.

Ante la dificultad que suponía la entrada en el país de trabajadores migrantes, el Instituto del Café de Costa Rica (ICAFE), hizo un llamamiento masivo a través de los medios a la población que se encontrara en territorio nacional para que se incorporara como mano de obra en la cosecha de 2020[109]. Sin embargo, debido al significativo porcentaje que representan los trabajadores ngäbe y nicaragüenses en movilidad para el sector —y la consecuente presión

[109] Entre otras acciones, crearon una campaña por redes sociales #acogercafé y #encaféhaytrabajoparatodos y desarrollaron una plataforma en su página web para facilitar el enlace entre productores y recolectores de café y habilitaron una línea telefónica y un número de WhatsApp. Además, participaron en programas televisivos y se creó material audiovisual para difundir el mensaje en medios de comunicación (televisión y radio) nacionales y regionales (Informe de Rendición de Cuentas, 2021).

ejercida por los empresarios cafetaleros— se establecieron nuevos protocolos migratorios y sanitarios específicos para el ingreso y circulación de esta población en el territorio nacional.

En primer lugar, mediante comisiones interinstitucionales integradas por representantes de varios ministerios y en colaboración con otras entidades como el ICAFE y la Organización Internacional de las Migraciones (OIM), se establecieron una serie de protocolos y lineamientos para que pudiera darse la recolección de café de forma segura. En paralelo, en la región de Coto Brus se formó una mesa de trabajo con representantes del sector cafetalero, el ICAFE Regional de Coto Brus, la Municipalidad, el Ministerio de Salud del área rectora de Coto Brus, la DGME, la ONG Hands for Health[110], el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), entre otros, a partir de la cual se desarrolló el "LS-CS-015. Lineamientos generales para las fincas cafetaleras que contratan mano de obra migrante (Indígenas Ngäbe-Buglé) en el marco de alerta por covid-19"[111]. Por su parte, el ICAFE estableció un sistema de apoyo de instrucciones y guías mediante una serie de infografías descriptivas sobre las normas establecidas por las autoridades competentes denominado "Caja de Herramientas"[112], de obligado cumplimiento para el sector cafetalero, y desde la oficina regional de Coto Brus, junto con empresas del sector, divulgaron los requisitos y lineamientos que los productores debían cumplir para disponer de mano de obra indígena en movilidad. En particular, se solicitó a los caficultores que hicieran mejoras en los albergues, por cuanto las deficiencias físico-sanitarias que tenían muchos de ellos podrían contribuir al contagio del virus.

El ingreso de la población indígena desde Panamá a Costa Rica fue regulada mediante un convenio binacional, acordado por los entes de seguridad sanitaria de Panamá y Costa Rica y las direcciones de extranjería de ambos países. Aunque en ningún momento se impidió la entrada de esta población, a raíz de la pandemia se normativizó su ingreso bajo un esquema de requerimiento previo y movilidad trazada y controlada. Por consiguiente, por un lado, se exigió a los indígenas la obtención de un documento que acreditara su condición migratoria

[110] La Asociación Hands for Health es una organización no gubernamental sin fines de lucro que busca la mejora de la calidad de vida de las poblaciones vulnerables de Costa Rica, con especial énfasis en población indígena con un enfoque de salud integral (https://handsforhealth.org/). El Dr. Pablo Ortiz, ex Director del Área de Salud de Coto Brus, es su fundador y director.
[111] https://cafedecostarica.com/web/wp-content/uploads/covid-cr/7-ls_cs_015_fincas_cafe_15062020.pdf. Última consulta 05/03/2024.
[112] http://www.icafe.cr/icafe/caja_herramientas/. Última consulta 05/03/2024.

(el DIMEX), por el otro, se requirió a los cafetaleros que todos sus trabajadores hubieran pasado por los puestos migratorios y estuvieran en situación regular.

Para facilitar esta regularización se eximió a los recolectores indígenas del pago de 30$ que anteriormente costaba la obtención del DIMEX y se estableció que los caficultores debían ir a la frontera a buscar a los grupos que trabajarían en sus fincas para garantizar un traslado seguro y dar fe de que serían sus empleados. Además, los cafetaleros tuvieron que tramitar una "cédula cafetalera", un nuevo documento que empezó a emitir el ICAFE a partir del mes de agosto del año 2020, destinado a identificar y representar al productor de café, y que entre otras cosas permitía garantizar el desplazamiento y trazabilidad segura de la mano de obra recolectora de café durante la cosecha. En el 2021, en lugar de tramitar el DIMEX como tal, se estableció un nuevo sistema llamado Sistema de Trazabilidad de Migraciones Laborales (SITLAM), que consistió en otorgar un carnet con un código QR a los trabajadores migrantes que ingresaban al país por los puestos fronterizos para trabajar en el sector agrícola, permitiendo la trazabilidad de su titular en el territorio nacional y facilitando el proceso de registro de entrada, permanencia y salida del trabajador, tanto en los puestos fronterizos autorizados como en las fincas. Este sistema se habilitó tanto en la frontera norte para los migrantes temporales nicaragüenses, como en la sur, para los indígenas panameños. Se tramitaron diferentes tipos de permisos dependiendo de la etnia: el "Permiso para trabajador temporal", para los trabajadores migrantes no indígenas (como los nicaragüenses que entran por la frontera norte) y el "Carnet de trazabilidad laboral migratoria Ngäbe-Buglé" para los trabajadores indígenas que llegaban de Panamá. Además, teniendo en cuenta que los ngäbe acostumbran a llegar con menores, también contemplaron la tramitación de un permiso para los menores de 18 años, el "Dependiente Ngäbe-Buglé", para los menores de 18 años.

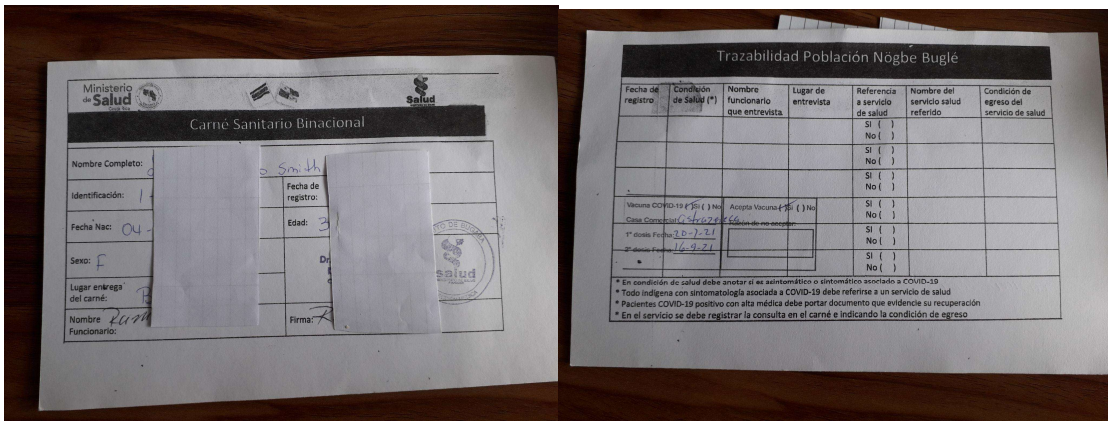
Imagen 24. Diferentes tipos de Carnet SITLAM



Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=816X3LMXSME. Última consulta 3/5/2024

Adicionalmente, tanto en la cosecha de 2020-21 como en la de 2021-22, como requisito para entrar al país los ngäbe tenían que estar en posesión de un carnet sanitario binacional. Dicho documento se emitía en Bugaba, Panamá, donde las autoridades sanitarias panameñas certificaban su condición médica. Al llegar a la frontera se les revisaba de nuevo y si no presentaban síntomas de covid-19 se les sellaba el carnet y se les permitía entrar.

Imagen 25. Carné Sanitario Binacional



Autora: Anna Peñuelas

Por otro lado, para la cosecha del primer año de pandemia (de 2020-21) las autoridades migratorias y sanitarias de Costa Rica junto al sector cafetalero del país hicieron un llamamiento recomendando que no se desplazaran niños y mujeres embarazadas. En el caso de las mujeres embarazadas, por a la alta afluencia de pacientes covid-19 en los hospitales y la consecuente preocupación de no poder atenderlas en buenas condiciones y/o que se contagiaran del virus en el hospital. Respecto a los niños, se consideró que sería más difícil controlar y vigilar sus movimientos en el cafetal, donde se establecieron una serie de protocolos para distribuir las calles (las zonas donde se realiza la cosecha), adjudicando una por familia, para que no se mezclaran las burbujas sociales. Además, teniendo esto en cuenta, tampoco se abrieron la mayoría de las guarderías de las fincas, por lo que no se garantizaba la atención de los pocos niños que llegaran:

> Nadie sabía mucha cosa de eso y nos daba mucho miedo de que en algún lugar en que hubiera muchos niños pasara alguna cosa y no pudiéramos… es que es inevitable que ellos tengan contacto físico. (...). Pero nunca lo prohibimos, lo que hacíamos era no alentar a que eso se diera por el riesgo. (...) Fue el año pasado [2020/21] solo por pandemia porque no sabíamos de esto. Por no saber realmente cual iba a ser la consecuencia. (Xinia Chávez, Directora Ejecutiva del ICAFE, entrevista vía telefónica, 20/12/2021)

3.4.1. Proceso de entrada

Ante todo lo mencionado, el proceso de entrada cambió considerablemente respecto a años anteriores, y no solo implicó la realización de nuevos trámites en la frontera sino que también fue necesaria una gestión y organización previa, así como un seguimiento y control de la movilidad posterior a la entrada de los trabajadores.

En primer lugar, para que los trabajadores indígenas pudieran ingresar al país y hacer sus trámites tanto en Bugaba como en la frontera, era necesaria una gestión previa por parte de los productores cafetaleros. Para empezar, cada uno de ellos tenía que obtener un certificado de aforo de albergues, emitido por el MAG-ICAFE o el Ministerio de Salud (MINSA) de Costa Rica previa inspección del alojamiento, y dirigirse a la oficina regional del ICAFE que le correspondiera con la información de su finca y una lista de los trabajadores que necesitaba. A continuación, el ICAFE gestionaba el permiso para el ingreso de grupos de trabajadores, llamado "certificado de recomendación", que era emitido por el MTSS al cabo de tres días de la solicitud. Con este certificado, el productor podía coordinar la fecha de ingreso del grupo de trabajadores ante el ICAFE, quien establecía la cita primero en Bugaba y luego en Rio Sereno.

A partir de este momento, los productores comunicaban el día del ingreso a sus trabajadores, quienes primero debían pasar por Bugaba, donde tramitaban el carnet sanitario binacional, previo chequeo médico y revisión del estado vacunal general[113]. Una vez en la frontera de Rio Sereno, los grupos se dirigían a los puestos migratorios panameños, donde las autoridades sanitarias del país revisaban que disponían del carnet sanitario binacional y de ser así, presentando la cédula de identidad, las autoridades migratorias les tramitaban el salvoconducto[114]. A continuación, los trabajadores indígenas debían dirigirse a los puestos migratorios costarricenses, donde eran recibidos por los asesores culturales de la ONG Hands for Health, quienes les proporcionaban kits sanitarios (mascarilla, jabón, gel hidroalcohólico, etc.) y les explicaban —si era necesario en ngäbere— las medidas y protocolos sanitarios y

[113] En 2021, además, comprobaban también su estado de vacunación contra el covid-19. Si no tenían ninguna dosis, les aplicaban la primera, y si ya disponían de ella, les completaban el esquema vacunal con la segunda dosis.

[114] Según los funcionarios de migración a veces llegaban personas sin el carnet sanitario, por falta de información o porque no habían seguido los protocolos intencionadamente, por lo que les hacían regresar y pasar por Bugaba a hacer la gestión.

migratorios que debían seguir. El papel de estos asesores, ngäbe costarricenses capacitados previamente, fue esencial, pues además de los talleres y charlas en materia sanitaria, se encargaban de explicar y traducir los trámites que estaban realizando y además ayudaban a los funcionarios de migración y de salud en la gestión del ingreso. A su vez, las autoridades sanitarias revisaban su estado de salud (toma de temperatura y pulsioximetría), les preguntaban si tenían o habían tenido síntomas y si había alguna mujer embarazada, y completaban y sellaban el carnet sanitario[115]. Seguidamente, presentando el salvoconducto, la cédula y el carnet sanitario binacional, las autoridades migratorias les sellaban la entrada al país en el salvoconducto y se les tramitaba el documento que acredita su condición migratoria en Costa Rica, en el 2020 llamado DIMEX y en el 2021 SITLAM.

Una vez realizados todos los trámites, el traslado hasta las fincas se llevaba a cabo con buses contratados por los empleadores, evitando el uso de camiones o vehículos de carga como se había hecho en épocas anteriores. Los recién llegados tenían que hacer una cuarentena de dos semanas, tiempo durante el cual podían trabajar, dentro de su burbuja de trabajo, pero no salir de la finca ni mezclarse con otros grupos que ya se encontraran trabajando en la finca. Durante este tiempo, y a lo largo de toda su estadía, siguiendo los lineamientos y protocolos establecidos por el MINSA de Costa Rica, los productores debían llevar un registro e informar al área rectora de salud en caso de que alguno de sus trabajadores presentara síntomas que hicieran pensar que podía haber un contagio. Asimismo, cuando un trabajador se trasladaba de finca para trabajar en otra, tanto el administrador de la finca original como el que lo recibía debían informar del cambio. Todo esto se vio facilitado en la cosecha de 2021-22 con la aplicación del sistema SITLAM, ya que, mediante el escaneo del código QR del carnet de los trabajadores, los productores podían vincular a los trabajadores en sus fincas, así como darles salida antes de regresar a la Comarca o de irse a trabajar a otras fincas. Además, la misma aplicación permitía reportar el estado de salud de los trabajadores, generando una alerta al Ministerio de Salud en el caso de presentar síntomas de covid-19.

3.4.2. Limitaciones y dificultades

A pesar del proclamado éxito del proceso por los representantes de los diversos ministerios y del ICAFE, el proceso de entrada, especialmente el primer año de pandemia, tuvo muchas

[115] En el caso de presentar síntomas no se les permite el ingreso y se les refiere a un servicio de salud.

limitaciones, y los miembros de la ONG Hands for Health, los productores cafetaleros y los mismos funcionarios se mostraron críticos al respecto.

Según los datos de las autoridades migratorias de Costa Rica y los miembros de la ONG Hands for Health que trabajan en la frontera, en el año 2020/21 ingresaron 6540 indígenas a través de los pasos fronterizos[116], cifra que subió en 2021/22, a 9240 ingresos[117]. Sin embargo, teniendo en cuenta que según las hectáreas de café cosechado se emplean entre 12-15 mil indígenas anualmente, estos ingresos regulares representaron poco más de la mitad de las entradas. En concreto, en Coto Brus, de los 4500 indígenas que se calcula que se emplearon en 2021/22, se registraron 3000, lo cual, al ser más de la mitad, ya fue considerado un buen dato desde la oficina regional del ICAFE (Diego Loría, jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 13/12/21).

Por lo tanto, y a pesar de que en 2021/22 se produjo un gran aumento en el número de registros de entrada respecto al año anterior[118], estas cifras evidencian que muchos indígenas siguieron ingresando de forma irregular. En efecto, muchos indígenas trabajaron en las fincas sin estar documentados, pero, y como señalaron los miembros de ONG Hands for Health, era difícil controlar la situación teniendo en cuenta el insuficiente número de inspectores que el MTSS tenía destinados a tal efecto (solo 2 para todo el cantón de Coto Brus).

Una de las principales limitaciones del proceso de entrada, sobre todo en el primer año de pandemia, fue la falta de funcionarios y asesores culturales y los limitados horarios de atención de los puestos fronterizos (de lunes a viernes de 8-4 (hora Costa Rica) / 9-5 (hora Panamá)). Teniendo en cuenta el gran número de trabajadores indígenas que llegaban en los puntos álgidos de la cosecha, algunos grupos no podían ingresar al día de su llegada y tenían que quedarse a dormir en la frontera esperando ingresar el día siguiente, lo cual, como denuncian los miembros de Hands for Health, así como varios cafetaleros, implicó que

[116] El primer año el proceso de entrada (regular) de los ngäbe se realizó por los puestos fronterizos de Sabalito/Sereno y Paso Canoas, aunque la gran mayoría de indígenas entró por el primero. El segundo año solamente se permitía la entrada (regular) de los ngäbe por Sabalito/Sereno.

[117] Datos proporcionados por Roberto Zelaya, funcionario de migraciones del puesto de Control Migratorio de Sabalito y Pablo Ortiz, director de la ONG Hands for Health.

[118] Aunque este aumento de registros puede atribuirse a la mejora del proceso y de la difusión de información, también se debe tener en cuenta que, según las mismas autoridades y personal de la frontera, en 2020/21, debido a la pandemia, hubo menos indígenas que ingresaron en total, tanto de forma irregular como documentados.

muchos tuvieran que esperar y dormir en la intemperie, con frío, bajo la lluvia, y sin comida. La misma ONG y los productores de café les proporcionaron mantas y comida pero no pudieron llevarlos a sus fincas a dormir (aún y estar a pocos km de la frontera), porque la ordenanza no lo permitía:

> Porque mucha gente aguantó hambre aquí, y durmiendo en las aceras, y muchos en chancheras. (...). Muchas veces tuvimos que ir a las 10 pm a llevarles cobijas allá, porque dormían en sillas. Y gente durmiendo bajo los toldos, en las aceras. Y eso se dio, y no debería darse. Porque era prohibido que les trajéramos a dormir a las fincas. ¡Solo era de autorizar! Pero decían que no, que era una orden que había que acatar porque había regulaciones que había que respetar. (Marcos Cerdas, administrador Finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/10/21)

Esta situación mejoró la temporada 21/22, ya que se destinaron más funcionarios y asesores culturales y, considerando la capacidad del sistema tanto en Bugaba como en la frontera, se limitó la programación de citas a 150 ingresos por día. Sin embargo, los horarios de apertura de los puestos fronterizos siguieron limitando y condicionando la entrada, y algunos grupos tuvieron que quedarse a dormir en la frontera, al llegar después de su hora de cierre.

Si bien algunos de los trabajadores ngäbe no consideraban los trámites de entrada como un impedimento al no tener ningún coste económico: “Yo veo que no está duro. Eso están dando gratis a todos, entonces no hay problema” (Fermín, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 12/12/21), la opinión general fue de rechazo a las gestiones y a la existencia de tantos requisitos para entrar. Muchos recordaban que hacía tiempo entraban libremente sin tener que pedir permiso ni justificarse ante nadie, y estaban disconformes en tener que hacer cada vez más trámites para poder ingresar y trabajar: “Ahora la ley se está poniendo más estricta. Nosotros preferimos sin ley, pero como el gobierno pone ley, tiene que cumplir. Antes nosotros andábamos de Panamá a Costa Rica sin nada, era mejor, más mejor que ahora” (Mariano, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/12/21). Así mismo lo manifestaban otros trabajadores:

> Nosotros los ngäbe somos libres. (...). Creo que deben decretar una ley para que nosotros los ngäbe puedan tener una facilidad de venir acá y no tengamos que presentar muchos documentos. (...) Sin nada, sí. Venir así como se entraba anteriormente. Llegaba aquí y laborar. (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21)

Además, el requisito de estar vacunado contra el covid-19, el segundo año de pandemia, supuso una gran inquietud entre los ngäbe, pues muchos de ellos se oponían a la administración de vacunas, sobre todo los que siguen la religión Mama Tata. Esta obligación frenó a algunos, y a pesar de que todos los que entraron a Costa Rica tuvieron que ponerse al menos la primera dosis de la vacuna del covid-19 (pues si no la llevaban puesta antes del ingreso, se la administraban en su paso por Bugaba), eso no significaba que estuvieran de acuerdo y que les molestara tener que hacerlo:

> Ahora nosotros viene aquí a cosechar, va a vacunar a nosotros. En Bugaba ahora. Y eso es veneno, esa vacuna. Está matando a mucha gente. (...) Uno no va a poner vacuno, no va a viajar, dijo. (...) y muchos mama tata están ahí [en la comarca], no quieren poner vacuna. Pero nosotros sí, nosotros quiere plata. (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21)

En la misma línea, había muchas quejas sobre el mayor control de los menores, tanto en la entrada al país, como en las fincas, donde la mayoría de los productores se pusieron más firmes con el control del trabajo infantil y del cuidado de los menores. Por ejemplo, esta mujer se quejaba de que en la frontera la amenazaron de que, si no compraba zapatos a su hijo, no le dejarían entrar:

> Nosotros llegó a migración y ese niño estaba sin chancletas. Y el policía mismo en migración dijo a papá de él: 'tú no compró nada, tú estás maltratando. Y por qué tú no viene sin zapatos'. Pero nosotros no tenemos plata. Nos dice: 'si tú no compras chancletas yo voy a guardar aquí, yo no voy a entregar'. Dijo a nosotros ahí. ¡Y eso es de nosotros! ¡No de él! Y quiere sacar. Nosotros obligación tuvo comprar chancletas para ese niño" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21)

Adicionalmente, la falta de información fue otro de los grandes obstáculos de todo el proceso, no solo durante el ingreso de los trabajadores indígenas sino para la organización previa y estadía posterior. Desde las comunidades en la Comarca, existía un gran desconocimiento de los documentos y requisitos necesarios, así como de los trámites que tendrían que hacer para ingresar al país. La falta de comunicación generó mucha desinformación y rumores falsos, desde que necesitarían pasaporte para ingresar[119], hasta que no se permitía la entrada a

[119] La inmensa mayoría de los trabajadores ngäbe en movilidad no dispone de pasaporte y obtenerlo supondría grandes retos económicos y logísticos.

mujeres y niños, que sumado al miedo generado por la pandemia, resultó en la inmovilidad de muchos.

La poca información verídica que llegaba lo hacía a través del contacto de los cafetaleros y/o chóferes de Costa Rica, que se encargaban de transmitir por teléfono o mensajes de WhatsApp los nuevos protocolos de entrada y directrices particulares de las fincas a los jefes de grupo, y estos lo difundían al resto del grupo. Sin embargo, este canal de comunicación no fue suficiente ni eficiente para una población que tiene un acceso limitado a celulares e Internet, pues en algunos casos los indígenas llegaban a la frontera sin los documentos necesarios o sin conocer las restricciones vigentes, lo cual resultó en que algunos no pudieran entrar, otros tuvieran que regresar para realizar los trámites y conseguir los documentos necesarios, y otros entraran igualmente, de forma irregular. Además, la falta de información implicó que muchos trabajadores no conocieran las ventajas potenciales de estar regularizados y simplemente consideraban que era una condición necesaria para ingresar al país y tener trabajo: "Yo estoy viendo igual, o sea, nosotros viene aquí con carnet, da trabajo. Pero antes no, veníamos sin carnet, sin nada, y daba trabajo" (Mariano, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/12/21).

Finalmente, la falta de información y dificultades en los protocolos también afectó a los productores cafetaleros, para quienes las nuevas regulaciones y protocolos también supusieron una mayor preparación previa y dificultades organizativas. Por ejemplo, des del ICAFE (Diego Loría, jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 13/12/21) señalaron que gran parte del sector cafetalero está formado por pequeños productores mayores de 50-60 años con dificultades de uso de la tecnología —y a veces hasta con problemas de acceso por encontrarse en zonas aisladas con falta de señal—, lo cual entre otras cosas les impedía el fácil uso del sistema SITLAM y el acceso a la información distribuida por las redes.

3.4.3. Principales consecuencias de la pandemia

Tal y como se ha podido comprobar, la repercusión principal de la pandemia fue la regularización del ingreso y el control y trazabilidad de la movilidad de los trabajadores indígenas. Por un lado, esto implicó ciertos cambios y mejoras potenciales en las condiciones

de habitabilidad, de salud y de movilidad de esta población, pero por el otro supuso importantes cambios en los patrones de (in)movilidad de esta población.

- **Cambios en las condiciones de vida y acceso a servicios**

La crisis sanitaria generada por el covid-19 hizo que se visibilizara la importancia y necesidad de la mano de obra indígena en movilidad, pero también la situación en la que se desplazaban al país y las deficientes condiciones laborales y de vida que tenían en los cafetales. Mientras que el Estado costarricense llevaba años pasando por alto las medidas y protocolos establecidos, e ignorando las históricas demandas de académicos, activistas, personal del sector de salud y más recientemente de los mismos ngäbe sobre la necesidad de regular y mejorar las condiciones de trabajo, sanitarias, de vivienda y de desplazamiento de esta población, la llegada de la pandemia y la necesidad de mano de obra aceleró un lento proceso que se había estado gestando durante años, forzando que las leyes y decretos se actualizaran y adaptaran, —y lo más novedoso, se aplicaran— para que se pudiera dar una entrada controlada y bajo los lineamientos sanitarios exigidos por el momento histórico.

En esta línea, supuso un adelanto en la mejora de las condiciones de habitabilidad y desplazamiento, y peticiones históricas básicas como tener acceso a agua potable en los albergues o el traslado desde la frontera en autobuses (y no camiones o vehículos de carga) finalmente se pusieron en práctica. También implicó más inspecciones en las fincas y una mayor toma de conciencia de los productores (y de la población en general) respecto a las condiciones de vida de esta población y a la importancia de su regulación. De todas maneras, por lo que pude observar durante el trabajo de campo y los comentarios de los trabajadores, las mejoras no fueron sustanciales y en algunas fincas no representaron cambios significativos.

Uno de los principales avances conseguidos a raíz de la pandemia fue la ampliación a la cobertura sanitaria de la población indígena en movilidad, pues la crisis sanitaria y la consiguiente regularización de la movilidad aceleró y culminó un modelo de seguro social para los trabajadores de café, nacionales y extranjeros, que se había estado formulando los últimos años, pero que aún no se había puesto en funcionamiento. Pese que anteriormente, al no tener contrato de trabajo, los trabajadores ngäbe en movilidad no disponían de seguro

social[120], después de muchos años de negociaciones y disputas relacionadas con la existencia o ausencia de relación laboral entre productores y recolectores, en 2018 la CCSS, el ICAFE y el MTSS llegaron a un acuerdo para asegurar a los recolectores y sus familiares. Este acuerdo —cuyo "Reglamento para el aseguramiento contributivo de la población recolectora de café en el Seguro de Salud en forma excepcional y por la temporada de la cosecha" fue aprobado en sesión 8986 el 30 de agosto de 2018 por la Junta Directiva de la CCSS— establece que bajo esta nueva modalidad de cobertura los recolectores de café y sus familiares tendrán acceso a todos los servicios de salud y prestaciones incluidas en el Reglamento del Seguro de Salud y que podrán ser atendidos en cualquier zona geográfica durante el periodo de cosecha. También fija el porcentaje de la contribución del seguro de los recolectores en un 15% y establece que su financiamiento será asumido por el Estado, quien aportará un 9.25% y por el propio ICAFE, con una aportación del 5.7%. Sin embargo, esta disposición no se llegó a concretar y no fue hasta finales de 2020, durante la primera cosecha en pandemia, que se puso en funcionamiento:

> Sigo esperando que paguen eso de la Caja como hace 3 años. Lo anunciaron con bombos y platillos. El 18 no pasó nada, el 19 no pasó nada, a ver qué pasa ahora (...). Digamos la legislación está, y duró una eternidad para que llegáramos a este punto. Que yo sepa duraron 13 años. 13 años negociando eso. 13 años para que el 18 se pusiera en papel. (Víctor Segura, Coordinador de la Comisión Interinstitucional de Asuntos Migrantes de los Santos (CIAM), entrevista vía telefónica, 3/12/21)

Según el ICAFE, una de las limitaciones de su puesta en funcionamiento era la dificultad de registrar a las personas que requerían este tipo de seguro, pues al ingresar y estar empleados de forma irregular, no había un sistema para documentar a las personas que tenían en planilla:

> El año pasado [2020] empezó. Bueno, el antepasado [2019] con un proyecto piloto porque todavía no teníamos cómo documentar a las personas antes de la pandemia. Hicimos un piloto pero fue muy pequeñito, realmente no tuvimos una cobertura mayor porque estábamos

[120] De acuerdo a convenios internacionales, se atendía a todos los menores de edad y mujeres embarazadas o en periodo de lactancia, así como las emergencias y accidentes; sin embargo, esta población no tenía acceso al control posterior ni tampoco se les cubrían las consultas externas, tratamientos o medicamentos (Gómez Rojas, 2013).

> todos aprendiendo con los sistemas informáticos, tanto de la caja, que tenía que abrir ciertas condiciones y nosotros, de entender cómo hacer la planilla y aceptar que el ICAFE fuera como el patrono único, bajo el término de patrono sin que lo seamos. (...). El año pasado [2020] claramente fue mayor, porque ya estábamos con pandemia y teníamos ingresos definidos. (Xinia Chávez, Directora Ejecutiva del ICAFE, entrevista vía telefónica, 20/12/2021)

De esta manera, la regularización y control establecido por la pandemia facilitó este proceso y el ICAFE cumplió finalmente con su deber de enviar mensualmente a la CCSS el reporte de los recolectores que tenían los requisitos para acceder al seguro. A tal efecto, los productores debían realizar la lista de personas que tenían empleadas y proporcionarlas al ICAFE, junto a una declaración jurada de que efectivamente eran recolectores de café laborando en su finca[121]. En esta línea, la aplicación del sistema SITLAM en la cosecha de 2021/22 contribuyó a efectuar los trámites del seguro, pues una vez ingresado en el sistema, el ICAFE lo incluía en la lista y el trabajador pasaba directamente a estar asegurado.

Con la entrada en vigor de este modelo, todo trabajador ngäbe en movilidad y sus familiares directos que ingresaran al país de forma regular (y por lo tanto dispusiera de la documentación requerida: DIMEX o SITLAM), pasaban ser beneficiarios de todos los servicios regulares del servicio de salud de la CCSS, es decir, tratamientos y medicación por enfermedades previas, servicios de odontología, psiquiatría, de trabajo social, salud paliativa, entre muchos otros. En el primer año de su aplicación, durante la cosecha de 2020/21, se aseguró un total de 17.775 recolectores de café, entre migrantes y nacionales, que significó un aporte de 105 762 934 colones del ICAFE a la CCSS (Informe Rendición de Cuentas, 2021), y en 2021 se aseguraron un total de 30 115 y se pagó un monto de 170 591 324[122] colones.

Sin embargo, y a pesar del gran avance que supuso para el acceso a la atención sanitaria de los trabajadores ngäbe en movilidad, este modelo tenía sus limitaciones y como reconocían los mismos propulsores, quedaba mucho por aprender y mejorar. En primer lugar, destacaban que era necesaria la cooperación de muchos actores para que el proceso pudiera llevarse a

[121] Este mecanismo de aseguramiento no es aplicable a otros trabajadores de la finca que no se dediquen a la recolección de café o a los recolectores que son considerados trabajadores (sea los trabajadores permanentes o los indefinidos de cumplimiento discontinuo), que deben estar asegurados como trabajadores de la finca o empresa correspondiente. Además, se requiere que el recolector no esté asegurado de forma independiente y no tenga recursos para hacerlo.

[122] Información proporcionada por Víctor Vargas, encargado de la mano de obra del ICAFE.

cabo. No solo era necesario que los trabajadores indígenas ingresaran de forma regular, sino también que los productores cumplieran adecuadamente con todo el procedimiento y les dieran el ingreso, lo cual aún y tener la voluntad de hacerlo a veces era complicado al ser un sistema muy nuevo, que apenas estaban conociendo. Por ejemplo, se debía ingresar a los trabajadores en el sistema, pero también darles salida cuando dejaban de trabajar en su finca, porque si no, se les seguía pagando el seguro de forma automática durante todo el periodo de cosecha: "Otra cosa que ocupamos[123] que los productores hagan es hacer la salida. Porque si no los sacan yo estoy gastando dinero y tal vez él regresó a Panamá" (Diego Loría, jefe de la oficina regional del ICAFE en Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 13/12/21). Pero, además, la falta de información y desconocimiento de los trabajadores indígenas de este nuevo derecho, sumado a sus reticencias y rechazo del sistema médico occidental, hacía que muy pocos de los benefactores hicieran uso del seguro. A pesar de que con la distribución del carnet SITLAM en la frontera se les informaba de que disponían de este beneficio, que los productores sabían de su existencia y que cuando alguien se enfermaba podían informarles de este derecho, el uso de este beneficio no era habitual entre los ngäbe.

- **Cambios en los patrones de movilidad**

Otra de las principales repercusiones de la pandemia y consecuente regularización de la movilidad fue el cambio en los flujos y patrones de movilidad. Durante el primer año de pandemia disminuyó la movilidad y se desplazaron menos personas, de las cuales muy pocas mujeres y niños[124]. En efecto, familias que acostumbraban a desplazarse cada año a Costa Rica durante la cosecha, en 2020/21 decidieron quedarse en casa y dedicarse a trabajos alternativos: "Estábamos en la casa, haciendo trabajos. Nuestros trabajos. Haciendo botes, para andar en el mar" (Pedro, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/12/21).

El impacto principal fue en la movilidad de las mujeres y niños, y durante esos dos años se desplazaron más hombres solteros o sin sus familiares. Según los registros de los puestos de salud fronterizos[125], la pirámide poblacional de la población indígena en movilidad registrada

[123] Expresión costarricense equivalente a "necesitar".
[124] Pocos indígenas y mano de obra migrante ponen en peligro productiva cosecha de café, *Semanario Universidad*, 20/10/2020.
[125] Datos proporcionados por el Dr. Pablo Ortiz.

cambió drásticamente en 2020, con una importante disminución en el número de niños y adolescentes menores de 16 años (aproximadamente un 15% respecto años anteriores), así como una considerable reducción en el número de mujeres de todas las edades.

La advertencia y recomendación de Costa Rica de evitar viajar con niños y mujeres embarazadas, sumada al llamado de las autoridades de la Comarca en Panamá pidiendo que las mujeres se quedaran en casa cuidando de los hijos y de las personas vulnerables, fueron posiblemente las principales causas del aumento de la inmovilidad infantil y femenina. Si bien las directrices oficiales retiraron esta recomendación para la cosecha de 2021/22, la falta de información clara, sumada a que algunos cafetaleros siguieron pidiendo a los trabajadores que no se desplazaran con niños a sus fincas, continuaron condicionando la organización y estrategias de (in)movilidad de muchas familias.

De hecho, a raíz de la disminución de niños y mujeres embarazadas en 2020, se crearon dos corrientes dentro de los productores de café. Parte de ellos preferían que esta población siguiera sin desplazarse en miras a la productividad y efectividad de las personas trabajadoras en su función de recolectar café: "Resulta que, al no venir niños ni mujeres embarazadas, entonces la efectividad de las personas que vienen a trabajar aumenta. (...) Eso me han dicho los cafetaleros, que están muy contentos porque la efectividad del trabajador aumentó" (Ortiz, 2020), mientras que otros consideraban que, al no llegar con familiares, se creaban otros problemas como un mayor desorden en las fincas y más inestabilidad laboral:

> A ver, con el tema de los niños. Si bien es cierto, el año pasado yo participé mucho con una comisión cafetalera cuando hicimos el protocolo de ingreso (...). Había una corriente de compañeros que impulsaban mucho que los niños no vinieran, ni mujeres embarazadas. Es decir, que solo viniera mano de obra productiva. Sí, es decir, ocupamos gente que recolecte café, que trabaje. Los que no trabajan, pues no. Pero bueno aquí hay un detalle bien importante respecto a eso. El año pasado el ente del gobierno impulsó a regular eso y a tratar de que no vinieran. Pero entonces nosotros notamos un detalle importante. Que el no venir niños, el no venir el núcleo familiar, nos producía una complicación. Era más fácil de que la gente tomara la decisión de venir y estar con nosotros e irse rápido e irse para Tarrazú, por ejemplo, que migran mucho. Y entonces no había como un peso familiar que diga bueno, es más difícil migrar. Yo pienso más, busco más estabilidad durante la cosecha. A nosotros nos pareció. Entonces, producto de eso, este año tuvimos esta apertura. Lo vemos como muy

> importante. (Óscar, administrador de la Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21)

Así mismo lo manifiesta otro de los administradores de la misma finca: "Venían parejas o muchos hombres solos, estaban unos días… entonces se echan la mochilita y se van. Para cualquier lado. En cambio, las pocas familias que vinieron el año pasado con niños, fueron las últimas que se fueron de acá" (Maikol Valverde, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21).

Esta estabilidad laboral que proporciona la familia es conocida y valorada por los productores cafetaleros desde hace tiempo y a nivel global[126]. En el caso de Brasil, por ejemplo, Verena Stolcke (2001) señala que a finales del siglo XIX, la producción cafetalera del centro-sur del país destinada al mercado internacional se basó en una fuerza laboral contratada en unidades familiares, destacando que desde un principio los dueños de las fincas se opusieron a contratar hombres solteros, argumentando que era menos probable que las familias abandonaran la plantación. En palabras de un propietario de una plantación de Sao Paulo: "Los trabajadores deben tener su familia en la fazenda. El trabajador soltero es inquieto, nómada, no echa raíces, carece de motivación. La vida rural, más que la de los poblados, impone la organización familiar" (Stolcke, 2001, p. 116). En tal sentido, así lo justifica uno de los trabajadores ngäbe que se encuentra laborando en los cafetales costarricenses con su mujer y dos hijos pequeños "Yo tiene chiquillos, no quiero mover a ningún lado. Por eso yo no quiero. Yo vine acá y de acá voy a salir. Si yo no estuviera con familia acá, ya yo salí de aquí" (Roland, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 26/11/21).

De todos modos, la mayoría de familias señala que no trajeron a los hijos (o no a todos, sino solo a algunos) porque o bien les dijeron que no podían llevarlos o bien no estaban seguros de si se podía o no, o de si había opción de que los cuidaran en las fincas:

> Nosotros no sabía esto. Si aquí cuidaban o no. Yo no sabía. Hay otra parte que no hay…que no cuida a la familia. Ya mientras yo llegué aquí vi que está bueno, que se cuida la familia, la

[126] La importancia y papel de la familia en la economía cafetalera ha sido estudiada profundamente por Stolcke (2001) quien, ante la "ceguera" hacia la familia y sobre todo ante el género de los estudios anteriores, señaló la pertinencia de considerar las relaciones familiares y de género —tanto en su faceta cultural-moral como en la socioeconómica— en el análisis de las estrategias seguidas por el capital cafetalero y su influencia en el desempeño de las economías cafetaleras en el mercado mundial.

> madre tranquila a trabajar… pero nosotros no sabíamos nada de esto. (Fermín, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 12/12/21)

Pero, además, el rechazo a los trámites y nuevas regularizaciones también jugaron un papel importante, pues en algunos casos decidieron dejar a los niños en casa para evitar hacer todas las gestiones: "para estar demorando allá en migración, bajo lluvia, bajo sol… No. Mejor me vine solo" (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21), y porque al estar todo más regularizado había mucho control en referencia a los niños y su atención, como por ejemplo el cumplimiento de la prohibición del trabajo infantil y obligación de estar en casa o en la guardería y no en los cafetales.

Sin embargo, la movilidad femenina e infantil no solo se vio afectada por el llamamiento de las autoridades, el rechazo e incomodidad de los trámites, la falta de información y el miedo a la pandemia, sino que el hecho de entrar de forma regular también implicó la necesidad de tramitar la entrada de menores, condicionando el desplazamiento de los niños y en muchos casos, como consecuencia, de sus madres. Tal y como establece el Artículo 40 del Decreto de Ley N.º 30 de 2008[127], para salir de Panamá, todo menor debe ir acompañado de ambos progenitores o bien presentar un poder notarial que especifique que cuenta con la autorización de uno (si está acompañado del otro) o de ambos progenitores (si está acompañado de un tercero o va solo), y en el caso de fallecimiento de uno de ellos, se debe añadir el certificado de defunción del ausente. Aunque en el caso de los ngäbe se flexibilizó el protocolo y se permitió que la autorización fuera autentificada por un juez de paz de su región de origen, de más fácil acceso en su caso, este requisito supuso una gran limitación para la entrada regular de los menores porque es muy habitual que viajen sin uno o sin ambos progenitores, con otros familiares. Ante todo, otra vez debido a la falta de información, muchos no conocían esta normativa y se encontraron que al llegar a la frontera no podían ingresar a sus hijos por no presentar la documentación requerida. Pero, de todos modos, en el caso de conocerla, conseguir dicha documentación es muy difícil para una población que no está acostumbrada al sistema escritural y que en muchos casos es analfabeta y no entiende el español. Como señala uno de los funcionarios de migración panameña, incluso los que

[127] Decreto Ley N.º 3 de 22 de febrero de 2008.

consiguen traer los documentos, a veces no son suficientes o no están debidamente presentados:

> A veces no lo traen, o a veces lo traen, pero muy mal redactado. Ayer llegó una presentando una carta del papá y le preguntamos: ¿y dónde está el papá? Y nos dijo que ya estaba en Costa Rica. Entonces, ¿quién firmó? O sea, algo muy raro. Y es muy delicado sacar a un menor de edad que no tenga el visto bueno de los dos papás. Cuando son temas así que no tienen la documentación correcta, o papeleo correcto, no se les deja. Porque es un tema muy delicado. (Wilmer, funcionario de migración panameña, entrevista, Rio Sereno, frontera Panamá-Costa Rica, 18/11/21)

La aplicación de esta normativa resultó en que prácticas habituales como el desplazamiento de los hijos adolescentes con el padre mientras la madre queda cuidando el hogar y los hijos más pequeños, o el viaje de jóvenes menores con un tío o vecino de la comunidad, se vieran frenadas o no pudieran realizarse sin mucha preparación previa. No obstante, uno de los problemas más comunes fue el desplazamiento de mujeres con hijos de sus anteriores parejas, ya que sumado a la falta de información y a la dificultad de conseguir los documentos escritos, existía la problemática añadida de que la anterior pareja se hubiera desvinculado totalmente del menor y fuera imposible contactarla y menos conseguir su autorización[128].

En el caso de conocer la normativa previamente, algunas madres se quedaron con sus hijos en la Comarca, otras se desplazaron dejándolos a cargo de otros familiares y otras buscaron los documentos necesarios (o bien la autorización del padre o bien su certificado de defunción) para llevarlos con ellas a Costa Rica: “Así me pasó a mí, pero yo luchó. Yo pagué papel, 20 dólares ahí, alcaldía” (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/21). Así mismo lo explica esta otra mujer, viuda de su primer esposo:

> Casi yo no pasé con Marco, porque él es hijo de otro esposo. Pero como yo dije, el papá había muerto ya, ya él no va a reclamar nada, porque si yo llevo a mi hijo, quién va a reclamar. (...) Yo le dije que el papá está muerto. Y él pidió el papel, la copia de... y lo pegó ahí. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21)

[128] Es importante destacar que algunas mujeres no tuvieron problemas para entrar de forma regular con sus hijos y sin el padre porque estaban registrados solamente al nombre de ellas.

En cambio, el desconocimiento de la normativa supuso que una vez en la frontera, algunas mujeres tuvieran que regresar a la Comarca:

> Veníamos bastantes, pero no los pasaron, porque venían con niños y no les dejaron pasar. (...) Mi sobrina vino con la hija. Se dejaron con marido, y carga niña y no tiene papel. Y se quedaron. De ahí [Río Sereno] se fueron para allá [la Comarca]. (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21)

De cualquier forma, previo conocimiento o no, esta normativa y la dificultad de obtener los documentos también resultó en muchos casos en el ingreso indocumentado de menores: "Los entramos a escondidas, pero no pueden salir a ningún lado. Están en la casa. Porque no tienen el carnet ese" (Leticia[129], ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 27/11/21). Una mujer explica que, pese a que ella consiguió todos los papeles requeridos, su sobrina tuvo que llevarlos "a escondidas" por no tener ya contacto con el padre de los niños. Como se señaló con la entrada irregular de los trabajadores, esta situación era conocida por las autoridades y los mismos cafetaleros, quienes a veces hasta les ayudaban a llevarlos a las fincas aún y estar indocumentados. Asimismo, las mujeres manifestaban que en algunos casos los funcionarios de migración eran flexibles y les dejaban entrar aún sin cumplir con los requisitos exactos:

> Ahora dice que mismo papá tiene que firmar, y no estaba firmado el papá. Y casi nos rechazan. Ya estábamos con miedo. Decían que el mismo papá tenía que firmar que estaba mandando al niño conmigo. Y al final esa señora que estaba ahí dijo, ¡Sí, pásalo! Y lo pasaron. (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 21/11/21)

- **Continuidad de los cambios**

Al regresar a campo en 2023, pude comprobar como tres años después de la primera cosecha realizada después de la declaración del estado de emergencia por la pandemia de covid-19, algunas de las dinámicas ocurridas como consecuencia de la crisis sanitaria y la consecuente regularización de la entrada en el país seguían vigentes, mientras que muchas otras habían desaparecido. Para empezar, para entrar al país seguía siendo necesario tener la documentación en regla y tramitar el carnet SITLAM. En la misma línea, el seguro de salud de

[129] El nombre ha sido modificado para preservar su anonimato.

los trabajadores siguió vigente los años posteriores[130] y, además, en la cosecha de 2023-24 también se puso en funcionamiento una póliza de accidentes laborales[131].

No obstante, igual que antes y durante de la pandemia, muchos ngäbe siguieron pasando sin parar en los puestos fronterizos, de forma irregular. A su vez, muchos de los que sí pasaron por migración de ambos países, tampoco pudieron gestionar el carnet. De hecho, todos los ngäbe de Ratón con quien hablé señalaron que, aunque ese año pasaron por los puestos fronterizos no recibieron carnet sino solamente el salvoconducto del lado panameño que ya recibían antes de la pandemia:

> En la pandemia cuando vinimos para Costa Rica nos daban papel y carné. Pero ahora no. Ahora solo ese papel. Yo creo es salvoconducto nomás. Nada de carné. Pasamos por la caseta de Panamá y de Costa Rica, y solo nos dieron papel. (Rigoberto, ngäbe de Ratón en movilidad, comunicación vía mensaje de WhatsApp, 14/1/24)

Al margen de la falta de difusión de la norma y su consecuente falta de concienciación tanto de los ngäbe como de los productores cafetaleros, la complejidad del procedimiento, la dificultad de cumplir con todos los requisitos y la implicación de todos los actores que requiere, limitó el funcionamiento del protocolo. Entre otras cosas, muchos ngäbe no pasaban por Bugaba, en Panamá, —donde se les debía entregar el carnet binacional de salud—, en algunos casos por desconocimiento de su necesidad, en otros porque Bugaba no forma parte de su ruta habitual desde la Comarca hasta sus destinos en Costa Rica. Por otro lado, realizar las inspecciones correspondientes para que los productores obtengan las autorizaciones y certificados para albergar gente en sus fincas y poder constar así como empleadores es un proceso lento y que requiere de muchos actores y entidades, por lo que —teniendo en cuenta que además suele empezarse tarde— muchos cafetaleros no llegan a tiempo a obtenerlo. Como consecuencia, no pueden constar como empleadores y los trabajadores ngäbe que van a sus fincas no pueden tramitar el carnet SITLAM. Así lo explica una de las coordinadoras de la ONG Hands for Health que trabaja colaborando en la entrada de los ngäbe a Costa Rica:

[130] Más de 4.000 recolectores de café están asegurados con la CCSS; cualquier nacionalidad tiene acceso a beneficio, *El Observador*, 16/12/22.
[131] Un café más justo para quien lo trabaja: Costa Rica asegura a sus recolectores, *EL PAÍS*, 26/01/2024.

> Si el dueño de la finca tiene todos los permisos para albergar gente, y en especial con el aforo del Ministerio de Trabajo, los indígenas pueden optar por el carnet SITLAM. Pero si los indígenas van para una finca donde el patrón no hizo los permisos a tiempo, simplemente les sellan y entran como turistas. Y no les dan el carnet SITLAM. (...) Estos procesos tienen que hacerse con tiempo. Para la cosecha 2024/25 deberían empezar el proceso en febrero, lo más. Pero ellos casi siempre lo empiezan hasta junio/julio. Entonces los agarra a todo el mundo desprevenido. (Yandelin, coordinadora de la ONG Hands for Health, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 15/1/24)

La tramitación del SITLAM en la frontera también es un proceso lento y tedioso, que incomoda tanto a los ngäbe como a los mismos cafetaleros, quienes para recibir un grupo de trabajadores tienen que pasar todo el día en la frontera. De hecho, se han dado casos en los que si llega la hora de cierre de las oficinas y los trabajadores no han podido entrar aún al país de forma regular, regresan a Panamá y entran por los puntos ciegos a Costa Rica (Emmanuel Gómez Rojas, coordinador Casas de la Alegría, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 26/2/24).

En definitiva, a pesar de ser obligatorio, la falta de divulgación de la normativa, la dificultad de cumplir con todos los requisitos, el tiempo que toma realizar los trámites, resulta en que la mayoría de ngäbe entre sin obtener el carnet y por tanto de forma irregular. Aunque entren con el salvoconducto panameño y se les selle el documento en el puesto fronterizo costarricense, ingresan como turistas y no como trabajadores temporales. Así pues, aunque durante la pandemia se lograron muchos avances en el proceso de regularización, a día de hoy el sistema aún tiene muchas limitaciones. Es obligatorio, pero ni las instituciones ni los cafetaleros han trabajado en conjunto para que se cumpla la normativa.

Por otro lado, la reducción del número de mujeres y de niños que se desplazaban durante las cosechas en tiempo de pandemia como consecuencia de la regularización de su entrada y también del miedo a enfermarse por el virus, se restableció en los siguientes años. El año después de mi trabajo de campo en Costa Rica, correspondiente a la tercera cosecha después de la pandemia (2022/23), el número de niños que acudió a la finca La China aumentó enormemente:

> Vieras el montón de niños que hay. Ahora tengo como 85 niños en la finca, y mañana entran 11 más. Todavía no todos están en la guardería, porque solo puedo tener 66. (...) Estoy viendo para mandar a otra guardería. Pero es que todas las guarderías están llenas, vieras que hay cualquier cantidad de niños. (Kathy, ayudante de asistente en oficina y encargada de logística en la guardería de la finca La China, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 27/10/22)

Como me explicaba la encargada de la logística de la guardería en la finca, las Casas de la Alegría ese año ya abrieron normalmente y los cafetaleros dejaron de pedir a los trabajadores que no llevaran a los niños, por lo que los desplazamientos de los menores volvieron a aumentar:

> Yo sí siento que les están trayendo mucho porque como años anteriores estaban cerradas las guarderías por la pandemia… Nosotros el año pasado abrimos solo como dos meses, pero la abrimos tarde. Y además se les había pedido que no trajeran niños. Entonces como ya se abrió la guardería este año están trayendo un montón. (...) Ah sí, este año ya se les dice a los recolectores que pueden traer los niños, en cuanto vengan con los papeles en orden. (Kathy, ayudante de asistente en oficina y encargada de logística en la guardería de la finca La China, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 27/10/22)

Como consecuencia, el número de mujeres desplazadas también aumentó y la separación familiar observada durante las dos primeras cosechas en tiempo de pandemia no tuvo continuidad. En todo caso, como se analizará más adelante, las pautas de desplazamiento de los ngäbe están cambiando por otras cuestiones como la escolarización de los menores.

En definitiva, parece ser que la pandemia no supuso un punto de inflexión en la movilidad y estadía de los ngäbe en Costa Rica. Mientras que la crisis sanitaria significó un hito relevante que en algunos contextos representó un cambió en la forma de pensar, consumir e interactuar entre otras muchas cosas, para los ngäbe no hubo un antes y un después de la pandemia respecto su movilidad y estadía a Costa Rica, sino más bien un “durante”.

Aunque los limitados cambios en las condiciones de habitabilidad realizadas en los albergues en el marco de la pandemia para evitar la propagación del virus y mejorar la calidad de vida de los ngäbe se mantienen, ciertamente los protocolos sanitarios para entrar en el país y para

realizar la cosecha en las fincas se revirtieron. También el exceso de burocracia para realizar el ingreso al país de forma regular dificulta y limita el funcionamiento y aplicación de los protocolos y trámites migratorios, por lo que a pesar de ser de obligado cumplimiento, igual que antes de la crisis sanitaria siguen sin ser efectivos y no son suficientemente operativos y flexibles para que se lleven a cabo. En la misma línea, las dinámicas y patrones de movilidad observados durante la pandemia se revirtieron prontamente, parcialmente la segunda cosecha en pandemia, y plenamente las siguientes. Mujeres y niños volvieron a viajar con normalidad igual que antes, por lo que la crisis supuso solamente un paréntesis coyuntural en la movilidad femenina e infantil.

3.5. Movilidad en tiempos de crisis

La crisis sanitaria causada por el covid-19 no es el único fenómeno global que afecta la movilidad de los ngäbe. En concreto, sus desplazamientos se vieron condicionados también por la crisis social, política y económica que se generó en el país a finales de 2023 con la aprobación de la Ley 406 que comportaba la firma de un nuevo contrato de explotación minera, y cada vez más por los cambios en el clima, que hacen que los tiempos de los desplazamientos varíen año tras año, con tendencia a avanzarse cada vez más.

Respecto a lo primero, las masivas movilizaciones durante los meses de octubre y noviembre de 2023 en contra de la minería colapsaron el país y los cortes de carretera impidieron la libre circulación, por lo que muchos ngäbe que por esas épocas se desplazaban a trabajar a Costa Rica no pudieron trasladarse al país vecino. Desde Costa Rica, notaron esta bajada de la movilidad, y así lo señalaban los funcionarios de los puestos de control de Costa Rica, quienes vieron como disminuía la entrada de los trabajadores indígenas: “En Volcán y otros lugares también hay manifestaciones. Entonces está cerrado. Como de David para acá está cerrado. Entonces realmente ahorita no están pasando los indígenas. Desde las manifestaciones, que creo que son hace dos semanas, no están pasando” (Roberto Zelaya, funcionario de migraciones del puesto de Control Migratorio de Sabalito, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 7/11/23). Esta situación resultó en la falta de mano de obra en las fincas cafetaleras que esperaban la llegada de trabajadores en ese periodo y, como explica este trabajador ngäbe de Ratón que ya se encontraba en Costa Rica, los cafetaleros temieron por la pérdida de su cosecha:

> Viera que por aquí donde nosotros estamos trabajando, por Santa María, ya hay granea, cosecha de café. Y no ha llegado peón, y la gente ya está quejando, llorando de que peones no han llegado. Como está esa manifestación hay poca gente llega, y puede pasar, pero caminando, entonces ahí es donde que hace falta peones aquí. Se le va a perder montón de café. Donde que yo estoy hay granea, café que está cayendo ya. (Enrique, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 21/11/23)

Respecto a lo segundo, durante la cosecha de 2023-24, cuando estuve realizando mi segundo periodo de trabajo de campo, muchos ngäbe que se desplazan anualmente a Costa Rica me comentaron que ese año el café había madurado antes, por lo que tuvieron que desplazarse antes al país vecino para poder adaptar su estadía a los meses centrales de la cosecha. Según un grupo que se traslada directamente al centro-sur del país, por la zona de Los Santos, por lo general todos los años salían de su comunidad en enero, en cambio ese año viajaron a mediados de diciembre: "Nosotros siempre íbamos la primera semana de enero y ahora dicen que tenemos que ir antes. Es por el tiempo que ha cambiado. El café está madurando antes" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 21/12/23).

Comentan que cada año la maduración y cosecha tiene tiempos distintos, pero destacan que en líneas generales el café cada vez está madurando antes: "Cuando yo estuve viajando para la cosecha a Costa Rica, en 1995, esta vez [ahora, diciembre] todavía el café estaba verde allá. Pero yo estoy escuchando ahorita mismo que el café está maduro ahora allá" (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23). Así mismo lo explica Chio, quien además señala que en Ratón también se ha avanzado el tiempo de la maduración del café:

> Es que ahí en Costa Rica se cambió el café. Allá nosotros terminamos [de cosechar] temprano. Entonces se va la floración de café más temprano, y así cada año se va cambiando. Este año fue muy temprano y otro año tiene que ser muy temprano aún. (...) Sí está cambiando, sí se está cambiando. Como aquí ya está pasando café. Ve, mire la finquita de Titi, ya queda una repasadita y ya. Antes, nosotros terminamos acá en marzo, final de febrero. Imagínese usted ahora se va a repelar, ahorita viene la poda y va a florear y otro año temprano tiene que terminar. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 21/12/23).

Como consecuencia de estos cambios en los tiempos de maduración y cosecha del café, las unidades domésticas de los trabajadores que se desplazan a los cafetales costarricenses deben reorganizar su dinámica y trabajo familiar, pues el cambio en los tiempos de salida

modifica los periodos en que normalmente estaban en casa para poder dedicarse a su producción propia. Es más, en algunos casos, implica que los trabajadores ngäbe decidan directamente no desplazarse, como es el caso de José, quien estuvo muy ocupado dedicándose a su propio trabajo agrícola en la comunidad, y cuando terminó vio que era demasiado tarde para ir a Costa Rica, pues la cosecha ahí ya estaba muy avanzada y no le resultaría rentable ir.

> Si yo me quedé aquí en la casa. Ya en Costa Rica el café ya pasó. Entonces mejor me quedo en la casa. Porque si yo iba a ir allá, si ya había pasado la cosecha entonces no hacía nada, mejor me quedo en la casa. (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/24)

El avance de los periodos de trabajo en el país vecino también implica a veces renunciar a pasar ciertos momentos especiales como festividades, celebraciones de cumpleaños o de graduación, o hasta eventos sociales, políticos o religiosos.

En definitiva, fenómenos como conflictos políticos y crisis ambientales y sanitarias, que van más allá de lo local y hasta de lo nacional condicionan la posibilidad de moverse, los tiempos de movilidad y las personas que la pueden llevar a cabo.

3.6. Vida cotidiana de los ngäbe en movilidad en Costa Rica

3.6.1. Condiciones de vida y trabajo

Por lo general, en los cafetales costarricenses los trabajadores ngäbe trabajan y viven en condiciones muy precarias y se exponen a situaciones extremas y de riesgo. En primer lugar, están sometidos a accidentes (como picaduras de insectos y serpientes) y enfermedades potenciadas por la falta de material adecuado para trabajar (botas de hule, capas protectoras) y en algunos casos de servicios básicos como baños o agua potable. Además, al realizar sus labores a la intemperie están expuestos a las condiciones del clima, por lo que deben trabajar tanto bajo un sol abrasador como bajo intensas lluvias. Más aún, el régimen lluvioso pronunciado de toda la región cafetalera propicia la proliferación de enfermedades infectocontagiosas (Morales et al., 2014).

Además, los peligros y riesgos para la salud no acaban en el cafetal, sino que se ven agravadas por las deficientes y precarias condiciones de las viviendas proporcionadas por los dueños de

la finca. En gran medida, estos lugares de hospedaje llamados “baches” se encuentran aislados y lejos de tiendas y servicios y carecen de las condiciones mínimas de habitabilidad. En bastantes casos se trata de estructuras improvisadas (chozas, garajes o hasta antiguas bodegas de agroquímicos), que están en mal estado y tienen acceso limitado o inadecuado a servicios básicos como el agua potable, servicios sanitarios, duchas, cocina y camas. Además, es común encontrarse con deficiencias estructurales como tejados defectuosos o poca ventilación e iluminación. Por otro lado, viven en grandes multitudes, compartiendo entre varios trabajadores de distintas unidades domésticas chozas muy pequeñas, lo cual desfavorece el descanso, el esparcimiento y la convivencia familiar (Fernández Pacheco, 2012, Loría, 2012; Loría et al., 2008; Morales et al., 2014).

Por si esto fuera poco, el contexto de discriminación y marginación étnica también repercute en sus condiciones de vida y trabajo en las fincas. La población ngäbe en movilidad sufre exclusión no sólo por “extranjeros” y trabajadores pobres sino también por su condición étnica, de modo que a las tradicionales formas de segmentación del mercado laboral —como las divisiones de género— se suman diferenciaciones entre migrantes y no migrantes o entre distintos tipos de migrantes según su etnia. Estas desigualdades responden a un histórico ordenamiento socioeconómico resultado de un sistema de producción que por años se ha aprovechado de una abundante fuerza de trabajo migrante dispuesta a trabajar por bajos salarios. Como se expuso, ya en las primeras olas migratorias transfronterizas, los ngäbe fueron catalogados como mano de obra barata, dócil y fácil de engañar y manipular, y fueron relegados al escalafón más bajo de la jerarquía laboral de las bananeras (Bourgois, 1994).

Esta segmentación étnica —etnización del trabajo— sigue hoy en día en los cafetales y los ngäbe en movilidad siguen encontrándose en los puestos inferiores y realizando los peores trabajos. Por encima de ellos se encuentran los encargados, administradores y personal administrativo, todos ellos costarricenses latinos. Mientras que algunos ngäbe logran quedarse trabajando todo el año en la finca, por lo general se encargan de tareas arduas como chapear o de ayudar a los dueños con la construcción y mantenimiento de las instalaciones y nunca llegan a ser encargados. Actualmente, dentro del grupo de recolectores, todos reciben el mismo salario (establecido por el precio de la cajuela), ya sean indígenas, nicaragüenses o locales; sin embargo, la desigualdad se observa en las condiciones de habitabilidad de los albergues. En la finca la China hay distintos tipos de alojamiento, siendo los mejores, más

habilitados, espaciados y nuevos los de los costarricenses latinos (administradores, encargados, personal administrativo) que viven todo el año en la finca, seguidas por las casas unifamiliares donde ubican a los recolectores temporales nicaragüenses latinos, y en último lugar los "baches" donde viven los indígenas ngäbe. Estos, sean de ngäbe que viven en la finca durante todo el año, o que lleguen de forma temporal para la cosecha, son los más precarios, a veces con mucha diferencia.

Los ngäbe son conscientes de estas diferencias, pero aun así consideran que el trato recibido es bueno si lo comparan con el recibido en Panamá. Además, en las últimas décadas se han producido grandes mejoras debido en parte a las demandas de cambio de los mismos trabajadores indígenas, quienes, apoyados por distintas ONG y comisiones interinstitucionales, desde hace años reclaman cambios en sus condiciones de vida y trabajo en el país, como la mejora de las viviendas, el acceso a la salud, y la disponibilidad de espacios donde cuiden a sus hijos mientras ellos trabajos, entre otros. Ahora bien, no se puede obviar que estos cambios se han visto potenciados especialmente como resultado de los procesos de certificación que, para permitir a los cafetaleros entrar en los mercados preferenciales exigen cumplir con normas sociales y ambientales que incluyen la mejora de las condiciones de vida de los cosechadores, y más recientemente como consecuencia de la pandemia.

Respecto a la vivienda, cada vez es más común observar casas prefabricadas y construidas de pared de por medio, o casas de madera y en general existen varias letrinas exteriores, luz eléctrica y fogones para cocinar con leña, que los indígenas toman de las fincas sin ningún costo (Borge, 2021). En la Finca La China, además de las duchas y sanitarios al lado de los dormitorios, hace aproximadamente 5 años construyeron los espacios para cocinar fuera de los albergues, ya que teniendo en cuenta la preferencia de los indígenas de cocinar con leña, evitan que lo hagan dentro de los dormitorios, en contra las regulaciones y con los peligros que esto supone. Además, a partir de las regulaciones sanitarias establecidas por la pandemia, se han ido introduciendo nuevas mejoras, como la reducción del aforo de los cuartos.

En relación con el acceso a la atención sanitaria, varios autores han denunciado la vulneración del derecho a la salud que han sufrido históricamente los trabajadores ngäbe en Costa Rica, exponiendo no solo grandes deficiencias en la atención en las clínicas sino también prácticas de exclusión o hasta la negación del derecho a la salud (Idiáquez, 2013; Morales et al., 2014,

Varas, 2009). Sin embargo, según varios trabajadores ngäbe el acceso a los servicios de salud en Costa Rica es bueno, y además la situación ha ido mejorando a lo largo del tiempo y en especial en el cantón de Coto Brus, donde el Área de Salud de la CCSS ha ido desarrollado varios programas de atención específicos para la población indígena ngäbe. El Dr. Ortiz, ex director del Área de Salud de Coto Brus, expone que a finales de los 90, cuando aumentó la población indígena en movilidad en el cantón, comenzaron a tomar acciones específicas a su favor, puesto que los índices de mortalidad infantil empezaron a crecer en un país acostumbrado a tener los mejores estándares de salud del continente (Gómez Rojas, 2013; Idiáquez, 2013; Varas, 2009). Su estrategia no solo tiene en cuenta las medidas en la atención primaria, sino que también incluye la supervisión y sensibilización de los cafetaleros, la incorporación de asesores culturales y parteras tradicionales, un carnet binacional de vacunación en coordinación con las autoridades sanitarias de Panamá y la OIM, y cursos de idioma ngäbere para el personal de salud (Morales et al., 2014; Varas, 2009).

En concreto, el año 2003 el Área de Salud de Coto Brus inició el programa de implementación de equipos móviles para la atención primaria de la población indígena que llegaba durante el periodo de cosecha y más tarde se construyó un Equipo Básico de Atención Integral en Salud (EBAIS), un puesto permanente y especializado de atención sanitaria de población indígena en el cruce fronterizo de Río Sereno[132], desde donde se medían, pesaban y tomaban los datos personales y de vacunación de todos los indígenas que ingresan al país por los puestos fronterizos y se vacuna a los que lo requieren[133]. Otra de las estrategias centrales del Área de Salud de Coto Brus ha sido trabajar con asesores culturales[134], quienes imparten charlas a la población indígena en movilidad en materia de higiene personal, parasitosis, deshidratación,

[132] Este EBAIS se construyó con fondos de la CCSS, de la OIM, de la Embajada de Alemania y del Instituto de Desarrollo Agrario (IDA).

[133] Para evitar que se les vacunara de forma recurrente, las autoridades y personal de salud de Panamá y Costa Rica se coordinaron y con el apoyo de las autoridades de la Comarca se solicitó a los indígenas que llevaran consigo y guardaran su esquema de vacunas y que no evitaran los puestos migratorios (AECID y UNICEF, 2012).

[134] El papel del asesor cultural se consolidó con el Proyecto "Finca Sana", ejecutado entre 2007 y 2009 en colaboración con la OIM con el objetivo de mejorar las condiciones de salud de la población ngäbe teniendo en cuenta su cultura. Actualmente funcionan como vínculo entre el Área de Salud y la comunidad, sirven como traductores, aportan la validación cultural de los proyectos y participan en la creación de materiales educativos y de promoción. Dentro de los asesores culturales también se encuentran las parteras y médicos tradicionales quienes apoyan la labor del Área de Salud con una estrategia intercultural de atención a la salud (AECID y UNICEF, 2012).

infecciones respiratorias, control prenatal y otros temas de salud. Además, antes de la llegada de la pandemia, los asesores realizaban charlas y talleres, tanto en el EBAIS de la frontera como en algunas fincas, sobre cuestiones relacionadas con derechos laborales y con la violencia familiar y la igualdad de género.

3.6.2. Dinámicas laborales y económicas

En el cafetal trabajan mujeres y hombres adultos, adolescentes y en ocasiones también niños y niñas. El trabajo consiste en ir recorriendo hileras o "calles" recolectando el fruto maduro del café en canastos ceñidos a la cintura, que van almacenando hasta el final del día para llevar a la "medida". Cada trabajador se ocupa de una calle, aunque por lo general, las mujeres trabajan al lado de los hombres (ya sea su padre, hermano o primo) en la misma calle. Cuando terminan la calle, el jefe de grupo les adjudica la siguiente que queda libre, y así van avanzando y recorriendo el cafetal.

La jornada laboral es de lunes a sábado[135] y empieza muy temprano, alrededor de las 5 de la mañana con la salida del sol, cuando los trabajadores se reúnen con administradores y encargados, quienes le asignan a cada grupo el área de trabajo de esa jornada y termina en la hora de la "medida", cuando los administradores miden la cantidad de fruto entregado y llevan la contabilidad de cada trabajador. Este momento varía entre la 1 y las 5 de la tarde, dependiendo de la maduración del café y la mayor o menor necesidad de recolección, y se establece cada mañana por parte de los administradores. Aun cuando la jornada no está regulada y el número de horas que se trabaja depende de cada recolector, que tendrá más o menos ganancia de acuerdo a la cantidad de fruto recolectado, los administradores controlan que los trabajadores de sus fincas trabajen y si pasan el día en el albergue o en las poblaciones aledañas les llaman la atención, pues les interesa que el café sea cosechado y no se pierda.

[135] En algunas ocasiones, cuando el café está muy maduro y los productores tienen miedo de que caiga y perder la cosecha, también les piden trabajar los domingos. Según los administradores, para conseguir que los trabajadores recojan este día les ofrecen trabajar en las mejores zonas y a veces hasta suben el precio por cajuela.

Imagen 26. Medida del café al fin de la jornada en la Finca La China



Autora: Anna Peñuelas

La remuneración recibida depende de la cantidad recogida y no del tiempo empleado, es decir, se les paga a destajo por volumen de café recogido en una medida llamada “cajuela”, que se paga unitariamente. Existe una remuneración mínima por cajuela que queda estipulada cada año en la fijación de los salarios mínimos, y a partir de ahí puede variar en función de la finca y dentro de la misma según el momento de la cosecha. También dependiendo de la finca y su organización, el salario se recibe al final del día, directamente en efectivo o mediante fichas que luego se cambian por dinero en las oficinas de la finca, o bien un día de la semana determinado, que suele ser los sábados al finalizar la semana laboral. Si bien no existe discriminación por género en el pago de cajuela recolectada y el administrador entrega el dinero o la ficha a la persona que entrega la cajuela independientemente de si es mujer o hombre, por lo general es el hombre el que va a la medida, entrega las cajuelas, recibe el dinero y lo administra.

A veces los patrones aplican estrategias económicas para retener a los trabajadores en sus fincas, por cuanto es muy habitual que los ngäbe cambien de finca en busca de mejor precio pagado por cajuela, madurez del grano, accesibilidad de los terrenos, y condiciones de vivienda y servicios básicos ofrecidos. Por ello, al inicio (granea) y final (repela) de la cosecha, cuando hay poco café maduro en las matas, es habitual que los productores paguen más por cajuela para retener a sus trabajadores, quienes en total recogen menos cajuelas al día. En algunos casos, cuando se negocia el contrato, los cafetaleros ofrecen la opción de retenerles

parte del salario como un “fondo de ahorro” que supuestamente entregan cuando deciden irse a otra finca. Sin embargo, cuando esto ocurre a la práctica se convierte en un “fondo de garantía” a favor del cafetalero, ya que obliga a los trabajadores a permanecer en la finca hasta el final de la cosecha, impidiendo su traslado a otras fincas o regresar a la Comarca antes de tiempo (Borge, 2021; Morales et al., 2014). Como ejemplo, Morales et al., (2014) presentan el caso de varias familias que a finales de febrero de 2012 querían regresar a la Comarca para que los niños y niñas pudieran iniciar a tiempo el periodo escolar en Panamá, obteniendo así el subsidio condicionado a su asistencia, pero sus contratantes les negaron la retribución del salario retenido argumentando que la cosecha aún no había llegado a su fin y las familias perdieron toda esa parte de su sueldo. Al convertirse en un problema, este mecanismo poco a poco ha dejado de practicarse; no obstante, existen otras prácticas para retenerles, como en el caso de la Finca la China, que les ofrece el pago del viaje de regreso si se quedan hasta el final de la cosecha: “Los que se van [ahora] tienen que pagar su pasaje. ¡Si tienen plata…! Nosotros no tenemos plata, pues tenemos que esperar el pasaje gratis hasta allá. Es muy caro y está muy lejos” (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21).

Algunos trabajadores de la Finca la China se quejan de que al cobrar diariamente gastan más y comentan que preferirían que les pagaran por semana, pues así es más fácil para ellos administrarse el dinero y ahorrar: "Lo malo es que paga por día. (...) Lo que yo necesito ahora yo voy a comprar de una, y malgasto yo" (Jaqueline, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 26/11/21). Así mismo lo expresa esta mujer:

> Si pagan de una vez, ahorita va a gastar. Ahí está ropa... ahorita va a gastar. Por eso la gente llega aquí no gana nada plata. Pero si finca paga por semana sí mejor. (...) Hoy ahorrando, mañana, ahorrando, jueves, ahorrando, viernes... y sábado ya retirando plata. (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21)

Actualmente el precio por cajuela es de aproximadamente 1300 colones (aunque hay fincas que pagan hasta 1500 cuando hay poco café), es decir poco más de 1.5 dólares. Morales et al. (2014) hacen un cálculo aproximado respecto a las ganancias mensuales que pueden ganar en promedio y considerando 1000 colones por cajuela y un total de 8 horas trabajado, estiman que de promedio un trabajador puede ganar 350 dólares al mes y considerando todos los miembros de su unidad doméstica hasta 1000. Sin embargo, a estos números hay que

restarles los gastos diarios, que en Costa Rica son muy superiores a los de la Comarca, por el mayor precio de las cosas, pero también porque en la Comarca gran parte de los alimentos que consumen son de producción propia y porque, como veremos a continuación, en Costa Rica cambia su estilo de vida. Por lo general, los ngäbe llegan a Costa Rica con muy poca ropa y complementos o utensilios de cocina, y a medida que van ganando dinero van comprando lo necesario. Además, durante toda su estancia destinan parte del dinero ganado a comprar herramientas, colchones y hasta electrodomésticos para llevar de vuelta a la Comarca. Mientras que al final de la temporada, algunos consiguen ahorrar y regresar con dinero para vivir el resto del año, muchos se quejan de que aún no ganan suficiente.

Paralelamente, durante su estancia en Costa Rica algunos idean nuevas estrategias para ganar más dinero más allá del que puedan conseguir en la cosecha. Entre ellas está la venta de comida (como empanadas y hojaldres) a compañeros del grupo, la confección y venta de ropa —las mujeres hacen naguas y los hombres camisas y pantalones—, y prestar servicios como cortar el cabello (los hombres) y lavar ropa (las mujeres) a otros trabajadores. Además, algunas mujeres ganan dinero extra cuidando a los niños de otras trabajadoras que van a cosechar: "Yo tuvo como 3 semanas cuidando chiquitos de Beatriz y de Lucía. Ellas sacaban cajuela y me pagaban mil, 500, 2 mil... y vea que yo recogió 39 mil y yo lo deposité nomás en la casa" (Elidia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 1/12/21). Por otro lado, ciertas familias invierten el dinero en comprar ropa, utensilios de cocina, material tecnológico, etc. para venderlo una vez regresan en la Comarca.

Los lugares de compra los escogen por el precio, pero también por el buen trato del comerciante y por la oferta que hacen de artículos y bienes de consumo que culturalmente les gustan. A lo largo de los años los comerciantes han ido aprendiendo sobre los gustos de los jornaleros ngäbe y han direccionado sus ventas a satisfacer los gustos culturalmente distintos a los de los residentes locales. Igual que Borge (2021) observa en Los Santos, durante los meses de cosecha se mueven grandes cantidades de dinero en Coto Brus y los comerciantes de Sabalito y San Vito, pero sobre todo en Sereno, se adaptan y preparan para maximizar sus ventas, incluso haciendo ofertas de temporada dirigidas exclusivamente a los indígenas. Por ejemplo, los fines de semana las calles de Sereno se llenan de vendedores ambulantes de celulares que llegan atraídos por la demanda y el dinero de los trabajadores indígenas.

En la misma línea, muchas tiendas aplican un sistema de pago especial y les permiten hacer depósitos a los indígenas, quienes lo usan como un banco para guardar el dinero en miras a no perderlo o que se lo roben, así como sistema de ahorro para no gastar tanto. En el caso de la tienda de alimentación de la finca la China, los empleados exponen que es habitual que realicen depósitos y que luego vayan a comprar y lo dejen apuntado a su cuenta, de manera que tienen que llevar un registro de cada uno de los trabajadores de la finca: "Aquí se les apunta y se les da una libreta con lo que ellos tienen aquí, con lo que ellos llevan. Se les apunta todo en la libreta. Ellos tienen muy consciente de lo que tienen" (María, trabajadora no indígena de la tienda de la finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/11/21). Señalan que este sistema es útil para ellos ya que a veces "mandan" a la mujer a comprar sola y sin dinero, de manera que ella solo tiene que dar el nombre de su esposo: "Eso es algo que les sirve a ellos, porque por ejemplo, ellos a veces mandan a la señora a comprar y ahí está la plata" (ibidem).

Además, y también como observa Borge (2021) en Los Santos, es común que los comerciantes les den crédito para comprar productos más costosos como televisores, celulares, ropa nueva, implementos de cocina, juguetes y útiles escolares, lo cual demuestra que existen relaciones de largo tiempo, que se conocen de otras cosechas y se han establecido relaciones de confianza. El vendedor de una de las tiendas cercanas de la finca indica que desde que abrió utiliza un sistema de depósito/crédito, pues argumenta que "ellos funcionan así", y que a lo largo de los años los ha ido conociendo y se han ganado su confianza. La tienda de ropa y complementos instalada en la finca también ofrece facilidades para la compra, y permite reservar piezas e irlas pagando a plazos.

3.6.3. Relaciones entre los trabajadores ngäbe y sus empleadores

Más allá de las funciones meramente organizativas y operativas, la jerarquía laboral constituye una pieza fundamental para el funcionamiento de las redes sociales internas de la finca. Desde el propietario de la empresa, pasando por el administrador y encargados, hasta los jefes de grupo, cada uno tiene su papel en garantizar el mantenimiento del orden social. En el caso de las empresas y fincas grandes, como en la Finca La China, donde la relación entre los recolectores ngäbe y los propietarios es distante y a veces inexistente, las mediaciones se dan a través de los administradores y los encargados. Estos son los que se ocupan del control

y supervisión del trabajo de los grupos en el cafetal. Cada uno tiene asignado un área y va revisando que los recolectores hagan bien su trabajo, como por ejemplo recojan solamente el café maduro o no dañen las matas. Por lo general, cuando hay algún asunto a tratar hablan directamente con el jefe de grupo y tienen mucho cuidado de no entrar en conflicto con los empleados indígenas. El jefe de los encargados de la Finca la China explica que en el caso de que alguien esté haciendo algo mal, aunque en ese momento le llaman la atención, después hablan con su jefe de grupo para que este hable con toda la cuadrilla y así evitar problemas de comunicación:

> Si alguien está haciendo mal hecho, llego y hablo con la persona que está haciendo mal el trabajo y entonces llamo al jefe de grupo de ellos y le digo que trate de solucionarme ese problema con la gente de él, para que hable él con todos. Porque ellos se entienden más entre ellos que nosotros con ellos. Y nosotros llegamos y le hablamos de una manera que a ellos tal vez no les vaya a gustar. Entonces nosotros nos dirigimos al jefe y el jefe ya se dirige a ellos en el idioma de ellos. (...) Por ejemplo ahora se está pidiendo una calidad más madura que los años anteriores. Entonces a la gente le ha costado. Entonces los encargados pasan a veces revisando los canastos de los indígenas. Y si hay alguno que no quiere hacer caso se dirigen a mí de una vez. Me llaman y me dicen lo que está pasando. Yo voy y hablo con esa persona y luego con su jefe de grupo. (Toño, jefe de los encargados de la Finca la China, comunicación personal, 8/11/21)

Por lo general, pude observar un trato cordial entre los encargados de la finca y los trabajadores ngäbe— se saludan, hacen bromas—, ya que como muchos trabajadores van cada año en esta finca, se conocen desde hace tiempo. El mismo administrador es amable, les saluda y les ayuda en caso de necesidad, por ejemplo, llevándolos al hospital cuando precisan. En esta línea, a pesar de que algunos trabajadores ngäbe siguen manifestando que ciertos encargados son groseros y les tratan con demasiada superioridad, por lo general destacan el buen trato recibido. Ante todo, los patrones y encargados tienen actitudes paternalistas, que se inscriben en un contexto en el que históricamente el Estado ha abandonado su cometido a favor de otros individuos, los empresarios cafetaleros, en quienes ha recaído la obligación de administrar la mano de obra en movilidad, invisible para el Estado. Esta delegación de funciones es coherente con el llamado sistema de administración de poblaciones por Andrés Guerrero (Guerrero, 2000, 2010), que se estableció en Ecuador desde mediados del siglo XIX hasta la Reforma Agraria —llevada a cabo en el país entre los años

1962 y 1973—, cuando el Estado delegó la administración de la población indígena al ámbito privado, sobre todo al régimen de Hacienda (Bretón, 2012), donde la figura del terrateniente tenía atributos paternalistas al mismo tiempo que de juez implacable que aplicaba justicia unívoca e inapelablemente.

Aunque según Morales et al. (2014) no acostumbra a haber mucho espacio para el diálogo, cada vez más se observan acciones en que los trabajadores indígenas hacen escuchar sus voces. Por ejemplo, en la Finca la China un grupo de trabajadores amenazó con hacer huelga o irse de la finca si no subían los salarios, pues se quejaban de que estaban pidiendo muy buena calidad del grano (recoger solo el maduro y nada de verde) y no les estaban valorando el trabajo: "Sin nosotros se caería todo el café. Por eso cuando nosotros hacemos huelga, ellos tienen que someter eso. (...) Porque si nosotros callados, más bien hubiera bajado el precio. Y no estamos haciendo nada de plata casi. Y bajo esta lluvia" (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/21). En la misma línea, exigían que no llegaran nuevos grupos de trabajadores, pues consideraban que había muy poco café para tanta gente y cada uno de ellos podría recoger menos cantidad. Ante esta situación, el administrador de la finca tuvo que ceder en algunas cosas, aunque destacó que no quería que estos casos fueran un precedente por miedo a que acabaran tomando el control: "Yo tampoco les puedo dar el mando. Yo les dije a ellos. Porque el día de mañana si ustedes me dicen que no pueden hacer una cosa no son ustedes los que mandan" (Marcos Cerdas, administrador Finca La China, entrevista, Sabalito, Costa Rica, 29/10/21).

Otro ejemplo son los talleres que realizan los asesores culturales de la ONG Hands for Health en la Finca Rio Negro, también de Coto Brus, donde se da un espacio a los trabajadores y familias para dar su opinión sobre el funcionamiento de diversos aspectos de la finca y su trabajo y para realizar las demandas que crean considerables. El administrador de la finca destaca la importancia de los intermediarios para que se establezca una buena comunicación con los trabajadores indígenas:

> El tema de las asesoras que hemos empezado este año. Es muy diferente la comunicación de ellos cuando hay un igual de intermediario. Alguien que hable su lengua. Esa comunicación es muy importante. Me parece que ha sido muy positivo. También con la retroalimentación que nos dan, para empezar a cambiar cosas. (Óscar

Castro, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21)

Morales et al. (2014) añaden que muchos cafetaleros consideran que la calidad de las viviendas, el buen trato y pago justo de los indígenas son básicos para obtener un buen café y están convencidos de que "las buenas prácticas de trabajo y la excelencia del café no pasa solo por el trato que se le da a la plantación, sino también por la estima que se les brinda a quienes recolectan los frutos" (Morales et al., 2014, p. 64). En definitiva, e igual como en otros contextos documentados como el del sistema de hacienda en Ecuador (Bretón, 2012), aunque los productores aseguran la disponibilidad de mano de obra mediante relaciones de producción precarias con los trabajadores indígenas, todo ello forma parte de una economía moral mucho más compleja en la que todas sus partes se entrelazan por vínculos de dependencia mutua: los productores dependen del aporte de mano de obra indígena a la vez que estos dependen de los productores para asegurar su forma de subsistencia.

3.6.4. División sexual del trabajo en los cafetales

Cuantos más integrantes de la unidad doméstica participan en el trabajo productivo de la recolección del café mayor es la fuerza de trabajo disponible y la ganancia económica. Por eso, además de las labores reproductivas, la mayoría de mujeres que se trasladan a Costa Rica trabajan también recolectando café junto a sus maridos, y los hijos mayores de 12 años, y en algunos casos hasta más pequeños, se suman al trabajo familiar.

Los ngäbe manifiestan su preferencia en las labores de cosecha de café, porque a diferencia de otras actividades laborales como la recolección de hortalizas y frutas, el corte de caña de azúcar o la corta y limpieza de matorrales y potreros, donde solo se vincula productivamente el hombre —y que además son más arduas y tienen peor paga—, la recolección del café se puede realizar conjuntamente entre los diferentes miembros de la unidad doméstica y en ella participan tanto adultos como niños, de manera que pueden llegar a conseguir más dinero en total: "Si salgo solo, bueno, voy a recoger la cantidad para solucionar algunas necesidades que tenemos en la comunidad. Si salimos todos podemos recoger un poquito más de dinero para cada uno de ellos conseguir las necesidades de la familia" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). En las otras actividades las mujeres y los niños no se trasladan al lugar de trabajo con el hombre, o cuando lo hacen, no participan en el trabajo productivo,

sino que quedan en la casa encargadas del reproductivo: “Él dice que ahí la mujer solo para lavar ropa, para cocinar. Eso no tiene que ganar nada de plata como hombre, él dice” (Julia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21). Así mismo lo confirma uno de los hombres: “Cuando yo trabajaba en Volcán, ella quedaba en la casa” (Fermín, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 12/12/21).

Ahora bien, existe una marcada división sexual del trabajo y cada miembro de la unidad doméstica tiene diferentes responsabilidades y roles en los cafetales. Los hombres son los responsables principales de la cosecha. Ellos se encargan de agrupar todas las cajuelas recogidas por los varios miembros de la familia en sacos y al final del día cargarlos hasta el punto de la “medida”, donde reciben el pago por lo cosechado entre toda la familia nuclear. Al manejar y administrar el dinero familiar, se encargan de ir a comprar la comida para la cena. Por su parte, las mujeres también trabajan en el cafetal desde primera hora con los hombres. Cada una lleva su cajuela, y al final juntan sus granos al saco de su esposo o compañero. La concepción es que las mujeres “acompañan” y “ayudan” a los hombres a la cosecha: “Nomás yo ayudo a él. Nomás voy a acompañar a él” (Claudia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 8/11/21). No cosechan solas, “a parte”, sino que contribuyen a la cosecha total de la unidad doméstica. En general, cosechan menos que los hombres, por la demanda física del trabajo, pero sobre todo también porque en algunos casos deben encargarse del cuidado de los niños pequeños que llevan al cafetal. También es habitual que los hombres “manden” a las mujeres a los albergues antes de finalizar el día, para que vayan a buscar a los niños a la guardería y empiecen a preparar la comida mientras ellos van a la “medida”. Por ello, muchas mujeres no van a la “medida” (sobre todo las madres) y, en cualquier caso, las que van y participan, entregan las fichas o la plata que reciben al jefe de familia para que la guarde y la administre.

Además, a diferencia de los hombres, quienes al llegar al albergue se duchan y descansan o juegan al dominó, una vez en los cuartos la mujer tiene que realizar todas las tareas del hogar, y no solo cocinar y preparar la cena para todos los miembros de su unidad doméstica —y a veces hasta de otros hombres que viajan solos sin familia y viven en el mismo cuarto o cuartos contiguos—, sino también lavar la ropa y ordenar el bache, sin dejar de atender a los hijos en caso de tenerlos: “Los hombres están por allá, tranquilos como un gallo. Mientras la mamá está en la casa lavando ropa, todo haciendo” (Juana, ngäbe en movilidad, comunicación

personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21). Por eso, ellas suelen ir a dormir más tarde y se levantan horas antes para terminar el trabajo y para dejar listo el desayuno del día siguiente, antes de partir al cafetal a las 5 de la mañana: "sí, lavar, cocinar… a las 10 nosotras se fue a dormir. A las 3 nosotras tenemos que cocinar de nuevo. Yo estaba cosechando, yo me estaba durmiendo" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21).

Imagen 27. Conversando con una mujer que no fue a cosechar



Autor: Oriol Rabell

En general las mujeres prefieren ir a trabajar y contribuir en la ganancia familiar, pero a veces deben quedarse en la casa cuidando de los hijos (en los casos en que no hay guardería o no pueden dejarlos ahí porque están enfermos) o realizando otras tareas domésticas: "Yo quiero plata. Cuando no tengo ropa para lavar yo estoy cosecha, pero ahorita tengo mucha ropa para lavar" (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21). Así lo expresa también esta mujer: "Yo iba a ir a cosechar, pero yo tengo que cocinar, lavar ropa, y planchar pa ellos [su esposo y dos hijos], y me quedé en la casa" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21). Además, mientras que algunos hombres que viajan solos se lavan la ropa y cocinan para ellos mismos: "Acaso estaría yo lavando esto si tuviera mujer" (ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/12/21), es también muy habitual que se junten con otras unidades domésticas del grupo para comer y en algunos casos hasta piden que les lave la ropa otra mujer del grupo: "A veces ellos cocinan, a veces otro le da comida, le vende comida, así. Alguna familia que

anda con pareja ahí le vende la comida" (Nicanor, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21). Una mujer que viajó con su esposo y sus dos hijos adolescentes explica que ella también cocina y lava la ropa a un hombre del grupo que viajó sólo, y señala que mientras que él colabora aportando la comida, ella lo ayuda sin necesidad de retribución económica:

> No es familia, pero come conmigo. Tiene su pareja, pero está en lugar. Yo le ayudo. Él paga de comida nada más, pero por cocinar, no. (...) Yo lavo su ropa. Yo ayudo con todo. Si él me pide favor, yo le ayudo. Si no, no le puedo ayudar. (...) Yo lo ayudo gratis. Si quiere, con su voluntad me da algo. Si no, no molesto. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21)

En este sentido, en general las mujeres realizan todo el trabajo reproductivo (a excepción de ir a comprar, al estar relacionado con la administración del dinero, a cargo del hombre) y muchas expresan lo duro que es para ellas combinarlo con la cosecha. Así lo explica una mujer, quien destaca que mientras que en las bananeras y otros trabajos que realizó su esposo anteriormente, ella se quedaba responsable de la casa, en el café tiene que hacer el trabajo reproductivo y productivo a la vez:

> Ya el señor solo está trabajando y yo estoy todo responsable en la casa. Tengo que barrer, fregar, lavar ropa y cocinar y todo eso. Eso no me cansa. Pero aquí tengo que ir al trabajo y regresar. Tengo que levantar a las 4 de la mañana para cocinar y después salgo para trabajar. Vengo llegando a las 5, tengo que cocinar, lavar... a veces no lavo en la tarde y lavo en la mañana. Yo cocino todo, después yo lavo. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21)

3.6.5. Trabajo infantil y situación de la infancia

El trabajo productivo de los adultos se complementa con la fuerza laboral infantil y es común ver a los hijos e hijas colaborar con sus padres en la cosecha, contribuyendo así en la economía familiar. En el cafetal, los niños ayudan en diversas labores como coger café de las plantas más bajas y el que está en el suelo —tareas que implican un esfuerzo mayor en el caso de los adultos—, sostener la rama de la mata para que le sea más fácil al cogedor, seleccionar y apartar el café verde, traer de un lado a otro los canastos y los sacos vacíos, traer agua y cuidar a los bebés y niños pequeños de la familia. A partir de los 12 años ya acostumbran a llevar su propio canasto en la cintura y cogen café que después juntarán con el del resto de la familia.

Igual que sus progenitores, también trabajan a la intemperie durante largas jornadas —de 8 a 10 horas diariamente— y se enfrentan a condiciones climáticas drásticas, mala alimentación y deshidratación, terrenos quebradizos y pendientes, condiciones higiénico-sanitarias limitadas y largas caminatas o transporte inapropiado. Estas condiciones generan grandes situaciones de riesgo para los niños y niñas, que empiezan a una edad muy temprana (aproximadamente desde los 5 a los 11 años) y trabajan desprovistos de protección y vigilancia adecuada. En el caso de las niñas, su vulnerabilidad aumenta ya que a veces se quedan solas en los albergues realizando labores domésticas como cocinar, lavar ropa y sobre todo cuidando de los hermanos menores. Este es el caso de Juliana, una niña de 10 años que alguna vez me encontré en su bache, cuidando de sus sobrinas de 3 y 5 años. Ella misma me decía que no iba a la guardería porque se quedaba en casa "barriendo, limpiando ropa y cocinando"[136]. Además, su movilidad a Costa Rica y contribución en las labores de recolección afecta al desarrollo escolar de los menores, ya que muchas veces deben abandonar sus estudios en Panamá antes de que termine el año escolar.

El aporte económico de los niños que trabajan en las fincas es muy difícil de valorar ya que juntan los granos en un solo costal junto a sus padres, por lo tanto, no se puede dilucidar cuanto café es producto del trabajo infantil; no obstante, se puede aseverar que este tiene una gran importancia económica para la unidad doméstica. En efecto, como veremos en el siguiente capítulo, desde Panamá se dan becas escolares para que los niños no se trasladen a Costa Rica y se queden estudiando, pero lo que pueden llegar a ganar trabajando en el cafetal es muy superior a lo que ganan con la beca. De todos modos, e igual que en el caso de las mujeres, no reciben pago directo por su trabajo, sino que todo cae en manos del jefe de familia, quien recibe la remuneración económica y decide qué hacer con ese dinero[137].

Pero, además, el trabajo de los niños tampoco tiene reconocimiento social, sino que oficialmente se niega que existan menores trabajando en las fincas. Gran parte de éstas se encuentran certificadas en la producción de café orgánico y uno de los principales requerimientos para obtener la certificación es que no se de trabajo infantil. De esta manera,

[136] Cuando el administrador de la finca supo de la situación, habló con los padres para informar que Juliana debía ir a la guardería y no podía permanecer en los albergues sin la presencia de al menos un adulto.

[137] Lo más habitual es que los niños y adolescentes cosechen con la familia hasta los 18, edad en que se "independizan" y empiezan a cosechar "a parte", recibiendo y administrando su propio dinero.

y en miras a preservar los derechos de la infancia, muchas fincas, sobre sobre todo las grandes empresas donde hay más regulaciones y están más supervisadas, no dejan que los niños estén en el cafetal, ni trabajando ni acompañando a los padres, ni tampoco que se queden solos en los albergues. En el caso que haya guarderías deben llevarlos ahí y si no, algún adulto debe quedarse siempre con ellos en casa. Sin embargo, y a pesar de que se ha reducido considerablemente en los últimos años y en la actualidad a muchas familias no se les permite que sus hijos trabajen en el cafetal junto a ellos, el trabajo infantil sigue existiendo.

Por ello, uno de los objetivos principales del proyecto de las Casas de la Alegría es reducir el trabajo infantil y evitar que los niños y niñas pasen el día en el cafetal lejos de la vigilancia de sus padres y expuestos a riesgos que impiden su desarrollo integral y crecimiento sano. Este modelo de atención y cuidado de los menores empezó en Coto Brus en 2014, resultado de las alianzas entre la empresa privada (los productores cafetaleros), el movimiento del cooperativismo (Coopesabalito), el gobierno local y el Estado costarricense a través de sus instituciones: Centro Integrado de Nutrición y Atención Integral (CEN-CINAI), CCSS, MINSA de Costa Rica, Patronato Nacional de la Infancia (PANI) e Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS)[138]. UNICEF impulsó el proyecto desde el Programa Conjunto para Mejorar la Seguridad Humana de Migrantes Temporales Ngäbe y Buglé en Costa Rica y Panamá, el cual aportó los recursos profesionales y económicos para la elaboración de los materiales y la propuesta de cuidado teniendo en cuenta la pertinencia cultural para el caso de los indígenas. El proyecto piloto empezó en 2014 con seis Casas de la Alegría ubicadas en cinco fincas de Coto Brus, recibiendo aproximadamente 175 niños. Al tratarse de una iniciativa público-privada, fue CoopeSabalito R.L., una cooperativa de caficultores quien asumió la responsabilidad de canalizar y administrar los recursos que se recibían del sector público y privado, coordinando las contrataciones, pagos y desembolsos requeridos para contar con el personal adecuado, realizar las compras de alimentos y cualquier otra necesidad que surgiera durante la época de cosecha.

Después de verificar el impacto positivo, el IMAS y UNICEF decidieron apoyar la sistematización del modelo, así como promover su extensión y réplica. En los años siguientes

[138] En concreto, el IMAS es el encargado del financiamiento del subsidio de cuido y desarrollo infantil para el funcionamiento sostenible de las Casas. Por su parte, el CEN-CINAI capacitó a mujeres indígenas como cuidadoras y cocineras, y se encargó del diseño del programa didáctico y nutricional que debían seguir las Casas (IMAS-UNICEF, 2019).

las Casas de la Alegría fueron en aumento y actualmente el programa está presente en Coto Brus, Tarrazú y Grecia[139] y suma un total de 24 centros[140]. A lo largo de los años el proyecto ha ido sufriendo cambios relevantes, como la ampliación del rango de edad de 2-8 años a 0-12[141] o la modificación del menú de alimentación acorde a la tradición alimentaria de los indígenas, pues al principio se les brindaban alimentos que la población infantil indígena no comía, por lo que los niños no los consumían o al hacerlo se ponían enfermos. En esta línea, se intenta que las cocineras y/o cuidadoras a cargo de los niños sean indígenas, aunque dependiendo del año y de la disponibilidad de personal, no siempre es posible.

Sus promotores lo consideran un modelo exitoso y destacan que hay una mejora en la calidad de vida y el bienestar integral de los trabajadores y sus familias, así como un fortalecimiento de las relaciones entre los trabajadores y los productores (IMAS-UNICEF, 2019). Además, consideran que el sistema no solo es un avance para el bienestar de los menores, sino que también comporta grandes beneficios para las mujeres, por cuanto evita que madres, tías o hermanas deban quedarse en el albergue cuidando de los menores y les da la posibilidad de trabajar en la cosecha sin tener que llevarlos y exponerlos a los riesgos del cafetal y al trabajo infantil, ni estar pendientes de su cuidado y alimentación. De esta manera, se evita la separación familiar, ya que al contar con esta alternativa la mujer puede desplazarse a Costa Rica con niños de cualquier edad y seguir teniendo acceso al trabajo productivo sin estar condicionadas por su maternidad (Emmanuel Gómez Rojas, coordinador Casas de la Alegría, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 7/1/2021).

[139] En Tarrazú la cooperativa responsable es CoopeTarrazú y en Grecia CoopeVictoria.

[140] En el año 2019, pre pandemia, se abrieron 17 casas en Coto Brus, y se atendió un total de 734 niños (Pablo Ortiz, director ONG Hands for Health y ex Director del Área de Salud de Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 30/10/21).

[141] El primer año de funcionamiento se recibió a niños de 2 a 8 años, porque el estudio previo de UNICEF identificó que las madres no dejarían a los menores de 2 años y que los mayores de 8 se encontraban en la escuela en Panamá. Sin embargo, se observó que en la práctica los niños de 6 a 8 años no acudían al centro por quedarse en casa cuidando de los menores de 2 años, por lo que se decidió ampliar el espectro de edad de 0 a 12 años (UNICEF-IMAS, 2019).

Imagen 28. Niños y niñas ngäbe en la Casa de la Alegría de la Finca La China de Sabalito, Costa Rica



Autora: Anna Peñuelas

No obstante, muchos padres y madres ngäbe siguen siendo muy reticentes a dejar a los niños en las guarderías. El malestar principal es el tipo de alimentación y de cuidado que reciben, que consideran que al ser diferente del que les darían ellos, hace que se enfermen y/o mal acostumbren:

> Nosotros cuida diferente los niños. Y ustedes blancos cuida diferente a los chiquillos. Todas cosas van a dar a las dos semanas, pero nosotros no. Ya chiquillo va cumpliendo un año y ya va dando comida. Y ustedes no, de 6 meses ya da comida. Yo dije que no. Nosotros no tiene acostumbrados a eso que usted tiene. (...) Van a dar todo cosas: vaca, pollo, mortadela, salchichón. Y eso está chiquito, eso va a enfermedad. Por eso yo tengo miedo de dejar los chiquitos ahí. (Cecilia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21)

Además, a muchas familias no les gusta que pasen todo el día encerrados, considera que se aburren y no tienen libertad de movimiento, y en algunos casos se quejan de que otros niños de la guardería los "maltratan" y se pelean entre ellos:

> ¡Yo no quiero que esos guarde ahí! Esa *meri* [mujer, niña] chiquita, Adelina, uno más grande que él está pegando. Por eso yo no quiero... A mi yo no toco a esos niños, ni a ese hombre

> Bacilio. Papá de ellos no pega. Yo no quiero que papá de él pega. Y está guardando ahí y después está pegando ahí. Por eso que yo no quiero mandar. Pero obligación yo tengo que guardar allá. (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21)

Por estas razones, muchas quieren que se queden en la casa o que vayan a ayudarles en los cafetales, y muestran su indignación ante la regulación de tener que quedarse con ellos en casa para que no se queden solos: "Yo aquí vine a trabajar, no a quedarme en la casa" (Teresa, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 7/12/21). Al respecto, una mujer me explica que, al no poder llevar a sus hijos a los cafetales, prefirió dejarlos en su comunidad con su madre, para poder trabajar y no tener que quedarse en el albergue con ellos: "Con su abuela. porque muchos chiquillos y yo no puedo, yo quiero cosechar café y con el bebé tengo que estar en la casa" (Josefa, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 15/11/21). De ahí que sea habitual que cuando una mujer se queda en el albergue cuidando a un hijo enfermo que no puede ir a la guardería, o bien realizando otras tareas domésticas, las otras mujeres del grupo aprovechan para dejar los suyos a su cargo, algunas como parte de la cadena de favores y otras con una pequeña recompensa económica: "Por algo. Nosotros no lo pedimos, pero es la voluntad de la gente" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21). Aunque a veces esto suponga un gasto extra, lo prefieren antes que llevarlos a la guardería: "Sí, porque a ellos no les conviene estar en la guardería. Porque a veces los niños se ponen a llorar mucho. Están con diarrea y no pueden estar" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21).

Pero, más allá del rechazo a las guarderías y su sistema de cuidados, los padres y madres destacan la importancia de que los niños vayan al cafetal y aprendan a cosechar desde pequeños, ya que argumentan que, de no ser así, no tendrían de qué vivir en el futuro:

> Si algún día viene solo ya sabe qué es el trabajo del café. Ya ellos saben. Pero si no viene nunca va a saber, y no va a saber trabajar como sacar rápido café. Ya por lo menos ellos saben y sacan más rápido que yo. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21)

Así mismo lo explica otro padre de familia:

> Siempre hablan de erradicación del trabajo infantil, pero nosotros los ngäbe de muy pequeños venimos enseñando a la familia que hay que trabajar. Pero no así trabajo muy fuerte. Hay que enseñar a trabajar. Aprender el trabajo. Si no hacemos ese, entonces los niños puede… cuando están grande ya no quiere trabajar. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Desde pequeños, los niños y niñas son integrados en las actividades productivas, por lo que el trabajo que realizan en el cafetal y las habilidades y conocimientos que se les transmiten en él son importante para moldear la forma en la que se desempeñaran a lo largo de su vida. Por ello, el coordinador de las Casas de la Alegría, Emmanuel Gómez Rojas, reconoce la dificultad de mantener a los mayores de 8 años en las guarderías, ya que muchos de ellos empiezan a ir al cafetal para aprender el oficio de la recolección. Por ello, se plantea llevar a cabo un programa educativo de desarrollo de habilidades para que entre otras cosas los niños puedan aprender el cuidado de la planta y el trabajo de recolección sin necesidad de trabajar en los cafetales. Según Gómez Rojas, algunas voces críticas consideran que esta iniciativa los marginaría a la recolección del café, mientras que otros señalan que teniendo en cuenta el difícil acceso a la educación formal, negarles a aprender el oficio implica condenarles a la pobreza. Por su parte, él es partidario de una mediación entre el desarrollo de actividades para la vida —como la recolección del café— y la asistencia en la educación formal: "Eso no les privaría de la posibilidad de estudiar, simplemente les permitiría aprender el oficio y si en algún momento deben vivir de ello, al menos no perdieron ese aprendizaje" (Emmanuel Gómez Rojas, coordinador Casas de la Alegría, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 7/1/2021).

La institución gubernamental encargada de velar por los derechos de la infancia y la adolescencia en Costa Rica, el PANI, está atenta a casos de abuso infantil y puede retirar a los menores de sus progenitores de ser necesario. Entre los ngäbe en movilidad existe un temor generalizado hacia esta institución, y se escuchan historias y rumores de cómo se llevan a los niños: "Ellos llevan los niños, no los quieren soltar. No sé porque ellos se llevan los niños. No sé qué es lo que hacen con ellos" (Anastasio, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 21/11/21). Para ellos es inaceptable que les quiten los hijos:

> Cuando ellos sacan *chi* [niño pequeño], no entregan. Como cuando tu tiene hijos y va donde nosotros en Comarca, nosotros vamos a sacar tus hijos, ¿cómo tú va a quedar? Eso nosotros no quiere dejar ahí en Comarca. Tiene que comer conmigo aquí. Pero cuando nosotros trae,

> ahora PANI le lleva. (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21)

Los casos más habituales en los que interviene el PANI son los de menores embarazadas o cuando se considera que las necesidades básicas del menor no son atendidas adecuadamente por ningún adulto que convive con él. Así, una mujer relata que su hija se quedó embarazada muy joven y que en Costa Rica le llamaron la atención: "Por eso doctora [de Costa Rica] me regañó a mí. Y le pusieron eso [método anticonceptivo] aquí en el brazo, tres años. (...) Y el PANI vino y dijeron que si se quedaba embarazada otra vez van a quitar a mi" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 19/11/21).

Los ngäbe no suelen estar de acuerdo con los fundamentos bajo los que se rige la institución, y por ejemplo, en la misma línea que la recolección del café, consideran que los niños pueden (y deben) cocinar y encargarse de las tareas de la casa desde temprana edad:

> Nosotros indígenas dejamos que los niños aprendan. Ya ellos llegan a saber. De 7 a 8, 9 años ya saben cocinar bien. Momento cuando mamá no está en la casa y ya aprendió bien a cocinar. Eso nosotros lo hacemos. Si nosotros cuidamos, damos y damos comida nomás en la boca… ¿Y ahora? Quedó floja. No hace nada. No sabe cómo cocinar. Y si llegó a la edad de 15 años, hasta 16, no quiere hacer nada. Por eso de pequeños vienen aprendiendo. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21)

En definitiva, de manera generalizada, los trabajadores ngäbe están en contra de las regulaciones que se han ido imponiendo en los últimos años respecto a la población infantil. Manifiestan que antes era mucho más fácil viajar con niños, no solo entrar al país sino durante toda la estancia. Además, las nuevas medidas suponen un reajuste en las dinámicas familiares, inciden negativamente en sus recursos económicos y frenan la transmisión del conocimiento de generación en generación, un activo indispensable en las estrategias de reproducción de estas familias, en las que, desde pequeños, los niños y niñas son integrados al ámbito laboral e inmersos tanto en las actividades reproductivas como productivas.

3.6.6. Cambios en el estilo de vida de los ngäbe durante su estadía en Costa Rica

Más allá de tener un mayor acceso al dinero, en los cafetales de Costa Rica los ngäbe pasan a disponer de un regular e incluso buen acceso a los servicios públicos de caminos y carreteras, agua y electricidad, centros de salud, tiendas y supermercados, parques y plazas de deporte.

Además, su entorno cambia sustancialmente, y pasan de vivir de forma dispersa, en casas alejadas entre sí, y en comunidades aisladas, a vivir aglomerados en los albergues, unidos unos con otros y a veces mucho más cerca de carreteras y centros urbanos. Mis interlocutores destacan que en la Comarca tienen espacio para cultivar sus productos y criar animales domésticos, mientras que en Costa Rica en algunas fincas no les dejan tener ni un par de gallinas. Por otro lado, en Costa Rica trabajan para otros y no controlan los medios de producción, lo cual supone un gran cambio en su sistema económico, que pasa de un modelo productivo agrícola a un modelo de mercado y consumo, o en otras palabras, pasan "de ser productores a ser obreros y consumidores, de controlar los medios de producción a ser empleados de un sistema que no les pertenece" (Rodríguez, 2021, p. 425).

Como consecuencia directa del mayor acceso a servicios y de los cambios en su entorno ecológico y modelo económico, se generan cambios en la vida diaria de los ngäbe en Costa Rica que influyen en su alimentación, actividades de ocio, movilidad interna y sensación de seguridad. Respecto a lo primero, por lo general en la Comarca hacen uno o dos tiempos de comida, una para desayunar y "aguantar todo el día" y otra en la tarde para "aguantar toda la noche hasta al día siguiente". Aunque como explica esta mujer, es variable y comen cuando pueden o tienen qué comer, y "cuando no hay" se saltan comidas: "Hay veces comemos un grande comida en la mañana. Hay veces no hay. Hay veces solo tomamos café. Tal como ayer yo tomo café nada más y me fui, hasta la tarde" (Adelia, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 27/12/23). En cambio, en Costa Rica suelen hacer hasta tres comidas, aunque a veces el almuerzo es en el cafetal y más ligero y no todas las familias o trabajadores lo hacen. En la Comarca comen principalmente lo que obtienen de sus cultivos[142], rara vez tienen acceso a proteína animal y en general cocinan sin aceite y con poco azúcar o sal, porque son condimentos que deben comprar. En cambio, la disponibilidad cercana de los negocios en Costa Rica —sumada al mayor acceso de dinero— hace que su alimentación sea mucho más variada y que puedan comprar cerdo, pollo, embutidos, pescado y sardinas y atún en conserva. También comen más pan, pasta, legumbres (frijoles principalmente) y azúcar, y al tener acceso a aceite, acostumbran a comer más comidas fritas que sancochadas.

[142] Se trata básicamente de carbohidratos que depende de la zona pueden ser en forma de arroz, de legumbres o de tubérculos como papa, otoe, yuca, etc.; y de frutas, verduras y hortalizas variadas.

Por todo ello, en la Comarca algunas mujeres con las que conversé señalan que la gente que va a Costa Rica regresa más gorda y que los niños crecen mucho y rápido, ya que comen más, más variado, y con hábitos distintos:

> Enrique llegó *bule kri* [barriga grande]. Enrique estaba gordo en barriga. Cuando se fue ya estaba flaco de nuevo, y se fue a engordar de nuevo. Porque va a comer bien allá. Con mortadela y otras cosas que se engordan. (...) Cuando esa [su hija] estaba pequeña yo la llevaba por allá. Ese papitas fritas que viene en bolsa, Enrique lo compraba así, grande. Y ella se lo mandaba todo. Ella es bueno para eso. El cheetos ese, rizadas, confite. Y más que soda, esa cola grande compraba para ella. Y comida de nosotros cena, almuerzo, ella comía. Por eso creció rápido. Ahí la gente dice que tiene 18 años. ¡No! Apenas tiene 14. (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22)

De hecho, algunos destacan que la diferencia de alimentación produce malestar digestivo los primeros días, hasta que se acostumbran a la nueva dieta: "Cuando estamos acá en la Comarca, el estómago no estamos acostumbrados. Entonces se pega ese alimento y a veces hace daño. Después el apetito acostumbrando y después comida va cayendo bien también" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21). Además, en general comen mucha más comida procesada, como galletas, papas fritas, caramelos, helados, u otros productos de los que no tienen disponibilidad en la Comarca, y muchas veces tampoco suficiente dinero para comprarlos.

Ahora bien, la compra de todos estos alimentos supone un gran gasto para los trabajadores, quienes destacan como diferencia principal que en Costa Rica deben pagar para conseguir los alimentos, mientras que, bajo su percepción, en la Comarca los tienen "gratis": "Aquí tiene que pagar. Uno va a comprar pescado y tiene que pagar. Pollo... tiene que pagar. Eso que lleva plata acá. Allá sembrado banano, yuca... nosotros pesca en Comarca. Nosotros no compra." (Melva, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/12/21). Se quejan que en Costa Rica solo comen arroz, y extrañan alimentos como la yuca, el otoe, los plátanos y toda clase de vegetales de su territorio, que o bien no encuentran en Costa Rica, o a diferencia de la Comarca, les cuesta dinero: "Hay que comprar aquí. Eso en mi Comarca no debe comprar: guineo, otoe, ñampí...no debe comprar eso. (...) Azúcar, café, pollo... aquí es muy caro eso" (Isabela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 4/12/21). Uno de los trabajadores que este año se quedó en la Comarca, describe así la

diferencia de la alimentación y economía entre las fincas cafetaleras de Costa Rica y su comunidad:

> En la finca donde uno llega a veces no hay banano, no hay guineo, hay que comprar. Entonces ya uno invierte más. En cambio, aquí [Ratón], no. Aquí uno produce otoe, uno produce banano, aquí uno produce hortalizas. Entonces claro, vamos a gastar menos. Allá [Costa Rica] uno gasta más. Sí, uno hace más plata y, así mismo, gasta más. Uno no manda nada, no tiene nada. Entonces todo hay que comprar. Y aquí no. Aquí hay varias cosas que uno no compra. Como las personas que tienen café, ya no compran café. El que tiene caña no compra caña. Banano, otoe... esos lo que tiene esos no compran ya. Entonces inclusive los que tienen hortalizas ya no compra. Entonces uno va ahorrando la plata. (Ubaldino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/9/21)

A diferencia de lo que ocurre en las ciudades, donde sobre todo las mujeres indígenas hacen referencia a la necesidad de cambiar de ropa para acceder al mercado laboral (Rodríguez, 2021), en Costa Rica, por lo general, los ngäbe en movilidad, tanto hombres como mujeres, utilizan su vestimenta tradicional. En los cafetales visten con ropa vieja y usada, y van tapados con gorras y telas para cubrirse del sol, pero al salir a pasear por el pueblo por la tarde o los fines de semana usan ropa limpia, nueva y colorida, y las mujeres acostumbran a llevar chaquiras y los hombres sombrero. De todos modos, el mayor acceso a dinero facilita la compra de nueva ropa y complementos, modificando en algunos casos su vestimenta. Mientras que es habitual la compra de naguas, pantalones y camisas tradicionales a otros ngäbe que confeccionan ropa a su estilo y medida, también compran mucha "ropa americana"[143] y de estilo occidental. También compran y usan muchos más complementos, como bolsos, relojes, lentes, cinturones o zapatos. Además, igual que Borge (2021) observa en una zona cafetalera de más al norte del país, la región de Los Santos, en Coto Brus cada vez se observan más mujeres ngäbe que visten con ropa no indígena, con faldas o hasta con pantalones, algo muy raro en la Comarca.

En cuanto a las formas de ocio y diversión, también varían considerablemente con las que tienen en la Comarca, limitadas al juego ocasional de deportes como el fútbol y el béisbol, los eventos religiosos, y juegos y bailes tradicionales en los eventos festivos que se celebran cada

[143] En las tiendas de "ropa americana" se venden todo tipo de artículos donados por norteamericanos a organizaciones de caridad que luego las venden a terceros y las exportan.

cierto tiempo. En Costa Rica, además de jugar al fútbol constantemente e ir a los cultos religiosos, también ven la televisión, van a pasear por el parque y los centros poblados, van a los bares, y juegan con juegos electrónicos y a las máquinas tragamonedas. En concreto, en la Finca la China hay una cancha para jugar al fútbol donde todos los domingos se organizan partidos entre los diferentes grupos de recolectores y encargados y se apuesta dinero.

Imagen 29. Partido de futbol en la Finca La China



Autora: Anna Peñuelas

Las mujeres no participan en el juego, pero algunas de ellas acompañan a sus compañeros y ven el partido desde fuera junto con muchos otros trabajadores que se agrupan alrededor de la cancha para animar a los jugadores. Ocasionalmente también asisten grupos de otras fincas, donde se encuentran familiares y conocidos de la Comarca, y sirve como una forma de visita y agrupamiento familiar. Algunos sábados por la tarde y hasta algunos días entre semana después de la medida, los trabajadores o los adolescentes también aprovechan para jugar al fútbol de manera más informal.

En paralelo, por las tardes varios trabajadores se reúnen en uno de los baches donde hay una familia con televisión (que han comprado hace tiempo y dejan guardada en la finca año tras año), y ven películas en DVD piratas. También juegan al dominó y apuestan dinero, y

aprovechan para hacer llamadas y chatear en el caso de que dispongan de celulares. Además, los días festivos como el Día de la Madre muchos grupos aprovechan para celebrarlo en la finca con comida especial y cantos.

Respecto a los oficios religiosos, los creyentes siguen realizando sus cultos, ya sea organizándose entre ellos dentro de la misma finca o asistiendo a los oficios que se realizan en los centros poblados. En el primer caso, los seguidores de la religión Mama Chi que trabajan en la finca La China, se reúnen los sábados por la noche en un espacio de la finca y hacen vigilias oficiadas por uno de los trabajadores que también es pastor. Al mismo tiempo, también pude observar un grupo de evangélicos que se reunían los domingos por la tarde en uno de los baches y algunas familias que se arreglaban y salían de la finca los días de culto para asistir a las iglesias o templos de Sabalito y Sereno.

Otra de las actividades usuales de los sábados por la tarde y domingos son las visitas a familiares que viven en Costa Rica permanentemente o que están trabajando temporalmente en otras fincas, o bien pasear por los parques de las localidades cercanas e ir de compras en los supermercados y tiendas de estos centros poblados, donde, como observa Borge (2021) es común verlos aglomerados y esperando fuera para ver si encuentran algún familiar o amigo. En la misma línea, el estudio de la CONAPI (2004) señala que "pasear" es la actividad que más realizan los indígenas migrantes temporales en su tiempo libre, reproduciendo el patrón cultural de las comunidades de origen, donde pasear significa visitar a los familiares y amigos para dialogar, comer juntos y planificar acciones.

En algunas de estas ocasiones, y mucho más a menudo que en la Comarca, los varones van al bar y consumen cervezas y licores: "La gente toma allá [en Costa Rica], porqué allá tenemos posibilidades. Porque tiene su plata semanalmente. Pero acá [en la Comarca] no. Hay que conservar los recursos para el sustento diario, lo más importante" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). De hecho, entre los no indígenas es común la idea de que los varones ngäbe los fines de semana gastan todo su dinero en las cantinas. Como muy bien describió Bourgois (1994) en su trabajo, anteriormente era muy habitual ver jóvenes ngäbe borrachos peleando en medio de multitudes de espectadores:

> Cualquier día de pago se puede ver guaymíes Jóvenes, apenas capaces de tenerse de pie, que se turnan para pegarse el uno al otro en la cara. Invariablemente, una turba étnicamente mixta

> los alienta a que sigan peleando. Mientras tanto, otros espectadores guaymíes intoxicados, inspirados por el ambiente, empiezan pleitos con otros indígenas ebrios junto a ellos. A veces hasta media docena de Jóvenes tambaleantes se pegan uno al otro en la cara, y caen repetidamente en el barro. Los pleitos terminan cuando alguno, con su cara desfigurada por la sangre, no logra levantarse del barro. Aparentemente estos pleitos no generan resentimientos; con frecuencia, los dos hombres que han peleado se marchan del brazo a compartir otra botella de licor. Al atardecer de un día típico de pago, se puede ver guaymíes manchados de sangre, o cubiertos de barro, que descompuestos se lamentan en los botaderos y en los canales de drenaje de la plantación. (p. 199)

Bourgois (1994) argumenta que mientras que para la población no indígena estas peleas ritualizadas se convierten en degradantes espectáculos de borrachos, en el contexto nativo tradicional asumen una dimensión completamente diferente, pues representan un medio para institucionalizar las alianzas de liderazgo regional y comunal, al mismo tiempo que para demostrar el valor personal. Así lo señalan los mismos ngäbe:

> Los ngäbe buscan escándalos por ahí, pero bueno resuelve a puños. Bueno el que perdió, perdió. El que ganó… después se hizo amigo, y ya. Pero la gente blanco, no. La gente blanco busca su armas, de una. Eso los ngäbe, no. Los ngäbe costumbre, o sea pelea es como un deporte para los ngäbe. ¿Quieren medir fuerza? ¡Pues vamos! (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Actualmente, los bares de Sereno, en la frontera, siguen llenándose de hombres ngäbe consumiendo cerveza, aunque también muchos reconocen que ya no se toma tanto como antes y muchos han dejado de consumir licor. Actualmente ya no es tan habitual, pero siguen viéndose peleas ritualizadas fuera de las cantinas potenciadas por el estado de embriaguez.

Otros aspectos de la vida cotidiana que cambian respecto a la Comarca es la forma de movilidad interna y la sensación de seguridad que tienen en las fincas y en el país en general. En la Comarca caminan durante horas y por caminos muy poco practicables; en cambio, lo más habitual en Costa Rica es el uso de buses y/o taxis aún y cuando se trate de distancias muy cortas. En cuanto a la seguridad, si bien los ngäbe siempre destacan la tranquilidad de su territorio, donde no hay problemas y todos se tienen confianza, señalan que en el cafetal deben cerrar las casas con candado por miedo a que les roben, como de hecho ha ocurrido en algunas ocasiones. En la misma línea, expresan miedo a salir fuera de la finca al no conocer

y dominar la zona: “Compramos aquí en la pulpería. Él desde que llegó no ha salido a ningún lado, porque dice que peligroso salir, y eso le da miedo a nosotros, y nunca salimos. Y si salimos, con alguien. Nosotros no puede salir solitos” (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 13/11/21). Como también observa Rodríguez (2021) en el caso de la migración de las mujeres indígenas panameñas a la ciudad, además de los robos y asaltos hay otros peligros que les acechan en Costa Rica, como el consumo de alcohol de los varones, los embarazos precoces de las jóvenes o la contracción de enfermedades de tipo sexual. Aunque estos riesgos también existen en la Comarca, la percepción de los ngäbe es que aumentan fuera.

3.7. Conclusiones

La movilidad es constitutiva de la forma de ser, habitar y relacionarse con el mundo de los ngäbe. Como indican las crónicas e investigaciones arqueológicas y antropológicas, desde tiempos ancestrales, durante el proceso de colonización y hasta el siglo XX, los ngäbe han transitado a lo largo del territorio comprendido entre lo que hoy es Costa Rica y Panamá con diferentes objetivos, entre ellos la búsqueda e intercambio de alimentos y otros productos (Ibarra, 1999; Marín, 2004). A día de hoy, y a partir de su introducción a la economía de mercado, sus desplazamientos también responden a fines económicos: se desplazan para trabajar y ganar el dinero que no pueden obtener en su territorio, y así poder permanecer y desarrollar sus vidas en él.

Dentro de esta movilidad con carácter económico, destacan los desplazamientos hacia Costa Rica, por cuanto implican un cruce de fronteras entre dos Estados y por lo tanto la existencia de políticas migratorias, pero también por tratarse de un flujo constante desde hace casi un siglo y por el elevado número de personas que se traslada anualmente. Esta gran envergadura del flujo de ngäbe hacia Costa Rica responde a una alta demanda de mano de obra del país vecino por un lado, y a la predilección de los ngäbe por la cosecha del café y no otras actividades laborales en las que no se pueden incorporar varios miembros de la unidad doméstica y trabajar conjuntamente, así como a la preferencia de trabajar en Costa Rica, donde a pesar de las históricas precarias condiciones de vida y trabajo, según mis interlocutores ngäbe reciben un mejor trato que en otras regiones de Panamá. De todos modos, en Costa Rica continúan siendo diferenciados por su etnia. A día de hoy, sigue

existiendo una segregación étnica en las fincas cafetaleras —ya observada a mediados del siglo XX por Bourgois (1994) en las fincas bananeras de ambos lados de la frontera— que condiciona su posición en la jerarquía laboral y las condiciones de habitabilidad de los trabajadores. Pero, a la vez, existe una etnización de la movilidad, por cuanto los ngäbe tienen protocolos y trámites específicos para entrar y moverse por el país supeditados a su condición étnica.

En este capítulo se ha contextualizado histórica, geográfica y legalmente esta movilidad, y se han presentado y analizado los cambios de los últimos años como resultado de la pandemia de covid-19. A través de la revisión del marco legal de la movilidad, así como de la legislación laboral de los ngäbe en el país, se ha evidenciado como durante muchos años las estructuras nacionales, tanto de migración, como de trabajo y de salud, no contaban con las herramientas adecuadas para el cumplimiento de los derechos de los ngäbe en movilidad. Esta situación cambió significativamente con la crisis sanitaria y la consecuente regularización de la entrada al país, que supuso un mayor control y trazabilidad de los trabajadores ngäbe y agilizó y mejoró procesos y normativas que hacía tiempo se estaban gestando pero que nunca habían llegado a implementarse de forma exitosa. Por otro lado, se ha constatado cómo la crisis generada por la pandemia, así como por otros fenómenos nacionales o globales como conflictos políticos y cambios en el clima, condicionaron y condicionan los desplazamientos de los ngäbe, cambiando sus tiempos y dinámicas.

También se han documentado etnográficamente las condiciones de vida y laborales actuales de los ngäbe en movilidad a Costa Rica, así como la división del trabajo entre los miembros de las unidades domésticas que viajan juntos: cómo se reparten las tareas productivas y reproductivas entre hombres y mujeres, y la participación en ellas de los hijos e hijas en el caso de acompañarlos. Estos análisis ponen los cimientos para en los siguientes capítulos poder evaluar el impacto de las estadías en Costa Rica en las relaciones intrafamiliares, en la economía diaria y vida cotidiana, en la identidad cultural, visión social y política, y en los roles y relaciones de género de tanto los que se desplazan a Costa Rica como de los que permanecen en las comunidades de la Comarca.

CAPÍTULO 4. HABITAR EN (IN)MOVILIDAD

4.1. Introducción

Al preguntar a los ngäbe en movilidad cómo lo hacían para mantener sus cultivos y animales en su comunidad a pesar de pasar meses fuera trabajando en Costa Rica, sistemáticamente recibía la misma respuesta: "siempre queda alguien en casa". En efecto, el hecho de que una persona pueda vivir en Ratón, muy frecuentemente se debe a la movilidad de otras personas de su unidad doméstica que con su trabajo en Costa Rica aportan ingresos a la economía familiar. Pero, a su vez, poder ir a trabajar a Costa Rica es posible gracias a la inmovilidad de otras personas de la unidad doméstica que al quedarse, se encargan del hogar y el trabajo productivo en la comunidad. Entonces, para que unos se desplacen, otros deben permanecer. No se trata solamente de la movilidad, sino también de la inmovilidad.

¿Quiénes son los ngäbe que permanecen? ¿Cómo cambia su vida durante la ausencia de los que se mueven? ¿Qué papel juegan en la movilidad de otros miembros de su unidad doméstica? Este capítulo analiza las diferentes articulaciones entre movilidad e inmovilidad que se dan dentro de las unidades domésticas de los ngäbe de Ratón, evidenciando una forma de habitar en (in)movilidad que va más allá de la dicotomía stasis/kinesis y en la que tan importante es la movilidad de unos como la permanencia de otros. En primer lugar, analizo las dinámicas de (in)movilidad dentro de las unidades domésticas de los ngäbe de Ratón que permiten desarrollar esta forma de vida. Se evidencia la importancia de la edad y sobre todo del género en definir quién se mueve y quien se queda, poniendo de manifiesto el importante papel de las mujeres en esta forma de vida, así como la consecuente funcionalidad del matrimonio poligínico. Por último, analizo las consecuencias que tiene el habitar en (in)movilidad tanto en las personas que se mueven como en las que permanecen en la comunidad, ya sean los miembros de la unidad doméstica de la persona en movilidad, como el resto de habitantes de la comunidad.

4.2. Articulación entre movilidad e inmovilidad

Una de las principales estrategias de los ngäbe para mantener sus vidas en la Comarca es combinar periodos de movilidad e inmovilidad, desarrollando una forma de habitar en (in)movilidad, en la que llevan a cabo fases de su actividad económica fuera de sus

comunidades, pero permanecen como miembros activos de estas. Estas dinámicas necesitan de una enorme recursividad y capacidad creativa por parte de los ngäbe, quienes deben negociar constantemente su lugar en la unidad doméstica, familia y comunidad, es decir, su espacio familiar, social y comunitario. De hecho, muchas veces el habitar en (in)movilidad implica un ir y venir constante. Ir a trabajar a Costa Rica no solo significa dejar temporalmente a la familia, hogar y producción agropecuaria propia, sino también otros compromisos y responsabilidades con la comunidad. Por ello, es muy habitual que durante su estancia en el país vecino viajen una o hasta múltiples veces a sus comunidades para después regresar y reincorporarse al trabajo en el cafetal. Los desplazamientos se dan sobre todo durante las fechas de pago de las ayudas sociales —cuando algunas mujeres regresan a la Comarca momentáneamente para cobrar el subsidio—, pero también cuando hay eventos importantes en las comunidades de origen, como nacimientos, funerales o hasta matrimonios. En concreto, un hombre me explicó que su esposa estaba a punto de dar a luz y que él iba a regresar a su hogar para acompañarla en el parto. Otra pareja se ausentó unos días del cafetal porque el hermano del varón falleció y aunque reconocían que están muy lejos y que implicaba gastar mucho dinero, señalaron la importancia que tenía para ellos asistir al funeral. En esta línea, es habitual que parejas jóvenes y sobre todo hombres solteros que tienen más libertad de movimiento viajen a visitar a las familias de vez en cuando, sobre todo cuando vienen de comunidades menos alejadas y de más fácil acceso. Por otra parte, algunos deben regresar para cumplir con sus trabajos temporales u ocasionales en la Comarca, que, si bien les permiten desplazarse a Costa Rica, a veces implica que regresen a Panamá por periodos cortos. Por ejemplo, esto ocurre con los ngäbe que son contratados temporalmente para ir a repartir los subsidios a las comunidades, pero también de los llamados “boneros”, vendedores ambulantes quienes también se desplazan a las comunidades el día de pago para comercializar sus productos. También es el caso de Chio, quien, a pesar de tener un trabajo como registrador, puede ir a Costa Rica a trabajar siempre y cuando cumpla con su deber en otro momento y regrese a la Comarca u otras localidades de Panamá ocasionalmente cuando hay reuniones o eventos a los que debe asistir. Además, aunque no es muy común, otro motivo que induce a los trabajadores ngäbe a regresar temporalmente a sus comunidades es la atención de los cultivos y animales que dejan en el hogar. A pesar de que normalmente dejan a alguien encargado, cuando no es posible deben ir de vez en cuando a atenderlos: “No tengo nadie. Por eso tengo que ir en la casa, hacer todo el trabajo, y regreso” (Juana, ngäbe

en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21). Por último, en contadas ocasiones adolescentes o jóvenes que están estudiando van y vienen cuando tienen compromisos —graduaciones, matriculación, etc.— con el colegio y/o universidad.

Pero no solo las personas que se mueven combinan periodos de movilidad e inmovilidad, sino que este vivir en (in)movilidad implica que movilidad e inmovilidad se conjuguen dentro de las unidades domésticas. En otras palabras, para que la movilidad temporal a Costa Rica sea posible, algunos miembros de la unidad doméstica o familia cercana deben permanecer en la comunidad encargándose de las tareas reproductivas y productivas del hogar: "Alguien queda siempre en la casa. Porque nosotros los ngäbe siempre tenemos pollo, tenemos algo; entonces no se puede dejar así. Alguien se queda administrando en la casa" (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22).

Cuando se desplazan a sus diferentes fincas y terrenos dentro de su territorio, algunos miembros de la unidad doméstica permanecen cuidando la casa principal: "Tenemos trabajo acá en Balsa[144] y allá abajo, donde que produce arroz, todo eso. Tenemos casita ahí, y cuando vamos, vamos a ubicar ahí y trabajar. Uno queda cuidando la otra casa y ya está" (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23). De la misma manera, para que ir a ganar el salario a Costa Rica sea posible, algunos miembros de la unidad doméstica o familia cercana deben permanecer en la comunidad. Mientras que los que van a trabajar a Costa Rica consiguen dinero extra por los productos que no se pueden conseguir en la comunidad, los que permanecen se encargan de seguir con el trabajo productivo que tienen en la comunidad, para que no quede abandonado y tengan que volver a empezar de nuevo a su regreso. Pero, además, también quedan responsables de la educación de los niños, de cobrar y administrar los subsidios del Estado, así como de mantener la relación y responsabilidades con la comunidad a través de la asistencia a las jornadas de trabajo o tomando el relevo de sus familiares ausentes en sus cargos en los comités de la comunidad. Como apuntan Cohen y Sirkeci (2011), los que permanecen deben reorganizar las tareas de la unidad doméstica, cubriendo las que son dejadas atrás por aquellos miembros que se mueven:

[144] Comunidad vecina de Ratón.

> Non-movers scramble to reorganize socially, cope with the loss of an integral member of the socially constituted household. Child care and elder care may both be issues that face non-movers. Non-movers are challenged and must determine who will take care of animals, land and communal demands for participation. In other words, non-movers cover for movers and juggle resources and requirements as they come and particularly before a migrant's remittances arrive. (p.54)

Por lo tanto, los que permanecen tienen un papel activo y son actores clave en la forma de habitar en (in)movilidad, ya que no solo amarran y dan seguridad a los que se mueven, sino que también facilitan su movilidad: "they are facilitating actors in the process of migration" (Cohen y Sirkeci, 2011, 88), o como dice Mata-Codesal (2016) se trata de una "inmovilidad facilitadora". Por ello, varios autores han manifestado su inconformidad con las expresiones que implican falta de agencia de los que permanecen, defendiendo la necesidad de romper con la asociación apriorística que en la actualidad se la da al término de "inmovilidad" con el de pasividad y, apuntando que los que permanecen son miembros "activos" de la unidad doméstica (Cohen, 2004; Cohen y Sirkeci, 2011; Franquesa, 2011; Gaibazzi, 2010; Mata-Codesal, 2016).

Además, las trayectorias de (in)movilidad de los ngäbe cambian con el tiempo, por lo que los miembros de la unidad doméstica que permanecen en un cierto periodo de tiempo, no siempre son los que se han quedado o los que se quedaran en un futuro. Puede que se movieran en el pasado y que se muevan más adelante, por lo que no hay personas móviles e inmóviles, sino que todos pueden quedarse y salir en algún momento: todos los miembros de la unidad doméstica están involucrados en la dinámica de (in)movilidad como forma de vida. Como bien lo expresa un hombre que algunos años va a Costa Rica, en la familia van alternando su movilidad y permanencia en el tiempo:

> Hay otro que queda de reemplazo. (...) Alguna familia queda monitoreando por el momento ahí. Cuando tú llega, sale tu familia ahora, a buscar su plata. (...) Yo tengo como tres, cuatro hermanos. Si yo salgo, queda mi hermano. Si mi hermano sale, yo quedo. Así. (Florencio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/22)

Así pues, la permanencia de los ngäbe en Ratón está condicionada por una infinidad de movilidades e inmovilidades pasadas y presentes que incluye no solo miembros de la unidad doméstica sino también miembros de la familia cercana y extensa. Las situaciones de

movilidad e inmovilidad no son fijas, sino que cambian a lo largo del tiempo. Así mismo lo observa Mata-Codesal (2015): "The mobility–immobility coupling is malleable and changes over time. Migrating is not a perfectly linear state, and neither is staying put." (p. 13). Por todo ello, llamar "inmóviles" a los que permanecen en un momento determinado y atribuirles pasividad e inactividad es pasar por alto su movilidad en el pasado y/o en el futuro, así como su papel activo cuando permanecen y en toda la dinámica de (in)movilidad. En consecuencia, considero más apropiado llamarlos personas "en inmovilidad" o que permanecen, rompiendo con la inoperancia y victimismo que a menudo se les asocia y resaltando su estado cambiante.

4.2.1. Influencia de la edad y del género

Queda claro que para que alguien permanezca alguien tiene que moverse, y para que alguien se mueva, alguien tiene que permanecer. Pero, ¿qué miembros de la unidad doméstica se quedan y cuáles se mueven en cada momento? El análisis de las diferentes articulaciones entre situaciones de movilidad e inmovilidad en las familias ngäbe de Ratón, ha permitido observar que las distintas trayectorias de (in)movilidad no sólo cambian con el tiempo, sino que también están fuertemente influenciadas por la edad y el género.

En primer lugar, la edad y el ciclo de vida es un factor clave para determinar quién se mueve y quién se queda. A medida que se hacen mayores los ngäbe acostumbran a moverse menos y se quedan en el hogar dando el relevo a sus hijos jóvenes y adolescentes. Es muy habitual encontrar jefes de familia mayores de 40 y 50 años que de jóvenes se desplazaban regularmente a trabajar a Costa Rica, con o sin esposa, con o sin hijos, y que ahora se quedan trabajando en la casa mientras son sus hijos quienes se desplazan: "Ahorita no, ahorita tengo mucho trabajo en la casa. Yo soy el que queda encargado de trabajar en la casa. Yo y las mujeres también" (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). Asimismo, la inmovilidad física de las personas ancianas se convierte frecuentemente en un problema que genera dependencia y que se debe evitar para que estas personas no se conviertan en cargas durante el viaje. En el otro extremo, se hace muy evidente la inmovilidad de los más pequeños, quienes cada vez se quedan más en casa como estrategia familiar o para que puedan asistir a clase.

Esta inmovilidad de los mayores y los niños a veces se trata de una "inmovilidad obstaculizadora" (Mata-Codesal, 2016), es decir, actúa como limitante de la movilidad de

otros miembros de la unidad doméstica, quienes también deben permanecer para hacerse cargo de los primeros. Por ejemplo, Chio me explica que cada año se le hace más difícil ir a Costa Rica y dejar a su madre en Ratón, ya que nadie más puede cuidarla y encargarse de recibir las ayudas del Estado que le corresponden:

> Este año me quedo aquí hasta finales de diciembre, porque mi madrecita... yo ya no puedo dejar sola, ella pasa encamada. Ya yo estoy recibiendo el dinero, el apoyo que el gobierno le da. Entonces yo cada mes tengo que estar en reuniones, entonces yo no puedo dejar. Y además la salud de ella no está bien. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 20/10/22)

En segundo lugar, la interacción entre movilidad e inmovilidad en Ratón está fuertemente condicionada por el género, por cuanto son las mujeres las que habitualmente se quedan en casa encargadas de las tareas reproductivas —aunque también productivas— del hogar mientras los varones salen a salariar. Como muchos interlocutores expresan: "la mujer queda cuidando los pollitos".

Los valores de la cultura ngäbe reafirman los papeles de la mujer como madre, esposa, altruista y reproductora de la vida y del grupo, reduciendo su ámbito de acción al espacio doméstico y promoviendo su inmovilidad en oposición a la movilidad de los hombres, quienes son los encargados de buscar el sustento familiar. La ideología de género patriarcal predominante refuerza así la división sexual del trabajo, e impera la idea de que la mujer debe cumplir con el rol reproductivo, asociado a permanecer y cuidar del hogar, y el hombre el productivo, asociado a desplazarse a salariar: "Ellas siempre permanece en la casa. Yo es el que salgo, que busco dinero" (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá 13/1/22). En esta línea, se evidencia cómo la "inmovilidad facilitadora" es altamente generizada (Mata-Codesal, 2015; 2016), ya que es gracias a la permanencia de las mujeres en particular que la movilidad de otros miembros de la familia es factible[145].

[145] Este papel activo y necesario de las mujeres que se quedan en el hogar ha sido reconocido etnográficamente en América Latina con trabajos como el de Mummert (1988), que mostró el papel clave en las estrategias familiares de reproducción de las esposas de migrantes de diferentes pueblos del estado de Michoacán, México, o en los estudios sobre (in)movilidad en México y Ecuador de Mata-Codesal (2015; 2016; 2017), en los que evidencia el rol central de las mujeres que permanecen en el proyecto migratorio de los esposos.

Pero, además, la inmovilidad obstaculizadora de los niños afecta principalmente a las mujeres que son madres, quienes se quedan cuidando a los hijos mientras sus esposos se van a Costa Rica. Muchas mujeres manifiestan que antes iban a Costa Rica, pero que ahora que tienen muchos hijos, o hijos pequeños a cargo, o que están en edad escolar, permanecen con ellos en casa mientras su esposo se desplaza solo: "El papá de mi hijo dijo que yo tenía que ir el 13 para Costa Rica. Pero a mi hijo yo no puedo dejarlo… está muy pequeñito. Yo no puedo. Yo no voy nada, me voy a quedar en la casa." (Mercedes, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). Así lo explica Chio:

> Cuando se quedan ellos [los hijos] en la casa, la mamá también se queda en la casa encargada. Si van los dos tienen que llevar los niños. Pero ya mi niña está en clase, yo pienso que la mamá ya tiene que estar quedando en la casa. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 3/8/21)

Teniendo en cuenta que la inmovilidad de los niños es creciente, también lo es la permanencia de las mujeres. Así lo expresa también este hombre, que explica que ahora se quedan más las mujeres, porque como los niños deben quedarse, "todos" —hijos y mujeres— permanecen: "Por los hijos. O sea, antes llevaba todos. Llevaba todos familia. Pero eso no se puede llevar ahora, por eso que todos están en la casa ahora" (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22).

Otro obstáculo para la movilidad de las mujeres relacionado con su maternidad es que en caso de estar embarazadas muchas veces se quedan en la comunidad y no viajan ese año. Aunque muchas de ellas siguen desplazándose en periodo de gestación, otras afirman que cuando están embarazadas se quedan en casa, por la preferencia de dar a luz en el hogar con ayuda de su familia y/o parteras de la comunidad que se desplazan a atenderlas: "Porque en esos momentos me daba miedo de parir en otra parte" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 13/11/21). También comentan que parir fuera supone más problemas burocráticos, por lo que es mejor que vaya solo el hombre y la mujer se quede en casa: "Un embarazo si llevamos allá, se nació el chiquillo allá y todo papeles allá. Ese es problema. Entonces ya es otra estrategia. Quédese mujeres embarazadas en la casa; y si varón le quiere ir, vaya solo" (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21). Así mismo lo expone otro padre de familia: "Cuando está así [embarazada] los deja en la casa. Porque eso para nada va para allá. Más problemas, más gasto y todo este.

(Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 31/8/21). De igual manera, muchas veces ocurre cuando tienen bebés recién nacidos: “con bebé recién no lo puedo llevar” (Javier, ngäbe de Kankintú, comunicación personal vía mensaje de texto de WhatsApp, 21/9/22).

Además, la influencia del género también se observa en la (in)movilidad de los adolescentes. Los chicos acostumbran a salir más que las chicas, quienes se quedan en la casa ayudando a la madre —o en lugar de ella si esta se va— en las tareas domésticas. Un padre de familia explica que mandó a sus hijos a Costa Rica, pero que su hija se quedó en casa para cuidar a los sobrinos —hijos de los que se fueron— y a los hermanos más pequeños: “¿Quién iba a quedar en la casa entonces con los niños chiquitos? Tiene que quedar alguien en la casa” (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). Solo en algunos casos, cuando las tareas del hogar son propiamente masculinas —como el cuidado de ganado— se queda también algún hijo varón a cargo.

4.2.2. La relevancia de la poliginia

Dentro de las articulaciones entre movilidad e inmovilidad es común que en los casos de unidades domésticas poligínicas se desplace una de las mujeres y que la otra se quede en la comunidad encargada de administrar el hogar. En el caso de la familia de Enrique, Mirna y Rosa, mientras Enrique y Rosa, la segunda esposa, se trasladan a Costa Rica con uno de los hijos que tienen en común, Mirna, la primera esposa, se queda en Ratón con sus propios hijos y el resto de los de Rosa. Como explica Mirna, los hombres se desplazan con una mujer a Costa Rica para que le ayude con la cosecha y así conseguir más dinero, mientras que ellas quedan responsables de la casa:

> La última se va y la mayor se queda en la casa. Como ella [Edilsa] y yo. Nosotros somos primero, entonces queda en la casa como responsable. Y la última se sale porque…. porque está en condición para cosechar café. Tiene que ir a ayudar a él también. Él solito no gana mucha plata. Ella cosecha bastante también. (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22)

Según Mirna, por lo general es la segunda esposa la que se desplaza, ya que las segundas suelen tener menos hijos y ser más jóvenes, por lo que considera que están en mejores condiciones para cocinar y cosechar. Así lo corrobora la situación de Edilsa, quien también

permanece en Ratón mientras su esposo y su segunda mujer están en Costa Rica. Por su parte, José, un hombre polígamo, me explica que él va a Costa Rica con sus hijos mayores y la mujer "más nueva", la segunda, mientras que la otra se queda en Ratón con el resto de los niños, los más pequeños, y cuidando de la casa: "Ella tampoco quiere salir porque tiene mucho familia que atender y los animales y todo eso" (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/12/23).

En algunos casos la mujer que se desplaza varía cada año. Como me explica Josefa, quien ese año fue a Costa Rica con su esposo Anastasio y uno de sus hijos comunes, Neymar, otros años habían ido otras de las mujeres de Anastasio, quien decide quién va y quien se queda cada vez: "Siempre él llega aquí [a Costa Rica]. Yo aquí dos veces. Ese [las otras esposas] va a traer, pero otro año. Otro año va con otras mujeres. Y yo no puedo venir" (Josefa, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 15/11/21).

Aunque parece ser que no es muy común, también conocí un caso en Costa Rica en el que viajaban las dos mujeres. Se trataba de Nicanor, un hombre de unos 40 años y procedente del distrito de Besikö, que se había trasladado en un primer momento con la primera esposa, Magdalena, y su hijo en común, Keylor. Nicanor me contó que su segunda esposa, Basilia, hermana de la primera, se había quedado en la comunidad cuidando de sus tres hijos, uno de los cuales tenía edad escolar. Aunque su intención era ir a buscar a Basilia y todos los hijos cuando acabara el periodo lectivo, finalmente cuando fue a por ellos regresó solo con la mujer, y los pequeños se quedaron con su abuela (madre de Magdalena y Basilia) en la comunidad. Mientras que Magdalena había ido anteriormente a Costa Rica con Nicanor, Basilia era el primer año que iba, y aunque me dijo que no le apetecía ir y dejar los niños en la Comarca, tuvo que hacerlo a petición de Nicanor. Con ambas esposas en Costa Rica, las tareas asignadas a la mujer quedaron divididas. Mientras que regularmente ambas iban a cosechar junto a Nicanor, era Magdalena, la primera y madre de Keylor, quien se retiraba primero del cafetal, para ir a buscar a su hijo a la guardería y empezar a cocinar y encargarse de las tareas domésticas. Basilia se quedaba con Nicanor hasta el final de la jornada, lo acompañaba a la medida, a cambiar las fichas y comprar comida.

En definitiva, la poliginia juega un papel importante en la forma de vivir en (in)movilidad de los ngäbe. Las unidades domésticas poligínicas tienen una gran ventaja respecto a las

monógamas, ya que por un lado en Costa Rica son dos —hombre y mujer— y pueden aprovechar su estadía con todas las ventajas vinculadas a la presencia de la mujer en el cafetal —contribución al trabajo productivo resultando en mayores ganancias económicas y realización de todo el trabajo reproductivo—, y, por el otro, el hogar en la comunidad no queda desatendido. De esta manera, no tienen que escoger entre que la mujer vaya a Costa Rica a colaborar con el trabajo asalariado o se quede como administradora del hogar, sino que siendo dos (o más) una puede irse y la otra quedarse, cubriendo las dos situaciones de movilidad e inmovilidad. Por todo ello, el habitar en (in)movilidad de los ngäbe, en línea con otros contextos donde la movilidad es un factor asociado a la existencia y mantenimiento de la poliginia (Charsley y Liversage, 2012; Lang y Smart, 2002; San Román et al., 2003; Zeitzen, 2008), aporta nuevas motivaciones para tener relaciones poligínicas, añadiendo valor a este tipo de práctica e impulsando su continuidad entre los ngäbe.

4.3. Consecuencias del habitar en (in)movilidad

4.3.1. Unidades domésticas, familias y maternidades transterritoriales y deslocalizadas

Una de las claras consecuencias del habitar en (in)movilidad de los ngäbe es el fraccionamiento de las unidades domésticas y la dispersión temporal de los espacios residenciales. No obstante, a pesar de la disociación espacial, como se ha empezado a poner de manifiesto en las secciones anteriores, en el contexto de (in)movilidad, las unidades domésticas no se desintegran y aunque sus miembros no compartan el mismo espacio físico durante un periodo de tiempo, siguen operando en la distancia como una entidad común. Tanto los que están en Costa Rica trabajando para aportar a la economía de la unidad, como los que permanecen en la comunidad a cargo del trabajo productivo y reproductivo del hogar siguen formando parte de la misma unidad doméstica, que se expande en el espacio hasta donde se encuentra cada uno de sus miembros. Aun cuando no duermen, comen y conviven en el mismo espacio vital durante un cierto periodo de tiempo, sus miembros tienen una economía común y un proyecto de vida colectivo. En otras palabras, la movilidad temporal amplía y deslocaliza el espacio doméstico y las unidades domésticas se reconfiguran y adaptan su organización interna a medida que las personas se mueven.

En particular, dentro de esta reorganización, las madres que salen a trabajar sin sus hijos dejan estos a cargo de otras mujeres de la unidad doméstica o de la familia cercana

(generalmente sus madres, pero también hermanas, otras esposas de su marido, o hasta sus hijas mayores), generando así cadenas de cuidado. El concepto de cadenas de cuidados surge de las migraciones internacionales, en las que se produce una transferencia de responsabilidades domésticas y de cuidados entre mujeres de diferentes nacionalidades en base a relaciones de poder (género, etnia, clase social y lugar de procedencia) (Orozco, 2007). No obstante, sus características, con ciertas particularidades, también se reproducen en el contexto nacional entre mujeres ngäbe que migran a las ciudades (Rodríguez, 2021), así como en el de las ngäbe en (in)movilidad a Costa Rica. En este caso se trata concretamente de cadenas de cuidado intraétnicas e intrafamiliares, por cuanto la transferencia de cuidados de una mujer a otra se da dentro de la unidad doméstica o de la familia cuando la primera sale a trabajar a Costa Rica. Según los testimonios de las mujeres, dejar de cuidar a sus propios hijos es uno de los mayores costes de su movilidad, y es que para ellas supone un gran sacrificio dejar a los hijos en la Comarca, y a menudo quedan preocupadas por si están siendo bien atendidos:

> Si, uf, estaba triste. Yo le dije a bebé que yo tenía...me voy mi amor yo me voy, yo me quedé triste… y se quedó triste. Pero bueno los hijos están con la abuela, al menos están bien. Pero mientras que la abuela no está en la casa ellos quedan solitos en la casa, los dos. (Juana, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/2021)

Al mismo tiempo, como parte de estas configuraciones familiares se generan estrategias, recursos y prácticas que permiten mantener la relación entre los sujetos de la unidad doméstica y de la familia a pesar de la movilidad. Para empezar, al ser una movilidad temporal, la ausencia y distanciamiento físico es transitorio, y además, el vínculo se refuerza a través del ir y venir constante entre Costa Rica y su comunidad que muchas veces implica su habitar en (in)movilidad. Además, actualmente el creciente acceso y uso de las tecnologías de la información y comunicación ha permitido intensificar la comunicación entre los sujetos en (in)movilidad. Por otro lado, aunque no es muy habitual y normalmente las familias guardan el dinero ganado durante toda la estadía en Costa Rica, en algunos casos se envían remesas económicas para los miembros de la unidad doméstica que quedan en la Comarca. Los trabajadores indican que es muy complicado para ellos mandar dinero a los familiares de la Comarca, por cuanto no acostumbran a tener cuenta bancaria (ni panameña ni costarricense) y en el caso de que conozcan otros métodos como el envío de dinero por

servicios como Western Union o MoneyGram, destacan su inconveniencia, ya que tampoco hay sucursales de estas entidades en la Comarca[146]. Por ello, lo más habitual es mandar dinero con alguien que tiene que regresar a la Comarca por alguna eventualidad.

De todos modos, más allá de las prácticas que tratan de superar la distancia física y del envío de remesas, la unidad doméstica y la familia se mantienen unidas en la distancia. Paradójicamente, como ya se ha visto en otros contextos (Ariza, 2002), la desterritorialización del espacio doméstico resulta en muchas ocasiones en el fortalecimiento de los vínculos familiares, resultado de elevar al máximo su valor estratégico en el contexto de la (in)movilidad. En otras palabras, sostener la unión está en consonancia con la centralidad de la familia en la sociedad ngäbe y en su forma de habitar en (in)movilidad.

En el esfuerzo colectivo que requiere mantener la integridad del *etho*s familiar, las mujeres desempeñan un papel predominante. El trabajo de Hondagneu-Sotelo y Ávila (1997), centrado en los arreglos familiares y la mediación de la maternidad a distancia habla de "maternidades transnacionales" para definir la maternidad a distancia no solo en base a la separación física de madres e hijos sino como un circuito de afecto, cuidado y apoyo financiero que trasciende fronteras. Este estudio, junto a otros como el de Gregorio (1998), destacan el vínculo de las prácticas productivas (remesas) y reproductivas (afectos y cuidados) en el desarrollo de la maternidad a distancia, evidenciando cómo los cuidados y atenciones desarrollados por la madre en la distancia generan una forma de maternidad, de familia y de hogar que escapa del abandono o distanciamiento de los hijos. A pesar de estar separadas de sus hijos, "su ausencia física no significa la ausencia emocional de sus hijos" (Hondagneu-Sotelo y Ávila, 1997, p. 558). En el caso de los ngäbe, las madres en movilidad siguen pendientes de sus hijos en la Comarca durante toda su estancia en Costa Rica. Muchas de ellas consiguen mantener el contacto ya sea a través de llamadas telefónicas o mediante el enlace de otras personas que viajan a sus comunidades, o hasta en ocasiones desplazándose ellas mismas por unos días a su hogar. Algunas muestran su voluntad de volver temprano, y no seguir la cosecha en otras fincas, para poder regresar a cuidar a sus hijos. De todas formas, y en los muchos casos en que la comunicación o contacto no es posible, todas ellas se

[146] Para recibir el dinero los habitantes de la Comarca deben salir de sus comunidades e ir a los pueblos o ciudades pequeñas que limitan con la Comarca, lo cual supone un coste económico que muchos no quieren o no pueden permitirse.

preocupan por conseguir un ahorro familiar y poder llevar dinero de vuelta y satisfacer las necesidades de los que se quedaron. Por ejemplo, muchas compran ropa u otros utensilios para llevar a sus hijos e hijas en la Comarca "Esto para mis hijos e hijas. Tengo para las de allá. Aquí yo compré para llevarme" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21). En otras palabras, las familias y unidades domésticas están "disociadas espacialmente pero enlazadas afectivamente" (Ariza y D'Aubeterre, 2009, p. 228).

En definitiva, no podemos hablar de la unidad doméstica y de la familia únicamente desde un contexto local, por cuanto como consecuencia de la (in)movilidad, se reconfiguran y se adaptan mediante las prácticas de sus miembros, ubicados en dos o más lugares. Por ello, propongo hablar de unidades domésticas, familias —y maternidades— transterritoriales o deslocalizadas, configuradas en (in)movilidad, en las que las relaciones y vínculos familiares trascienden la territorialidad adscrita tradicionalmente a las nociones de unidad doméstica y familia, ancladas en la corresidencia y la copresencia física.

Los reajustes que tienen lugar en la familia como consecuencia de la movilidad de alguno de sus miembros han recibido una amplia atención académica, y se han generado distintas nociones y conceptos, con énfasis en diferentes aspectos[147]. En concreto, en sus estudios sobre los cambios en la conformación de las familias centroamericanas, Fauné (1995) habla de un "hogar móvil" resultado de múltiples combinaciones de movimientos espaciales y de periodos de residencia de sus miembros, que "de acuerdo a su edad, género y oportunidad de empleo y/o de mercadeo, entre otros, deben rotarse en el tiempo y permanencia y moverse en el espacio rural, urbano, nacional e internacional" (Fauné, 1995, p. 200). De todos modos, una de las formas utilizadas con más frecuencia para denominar a las familias en (in)movilidad es el concepto de "familias transnacionales", definidas por Bryceson y Vuorela (2002) como "families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity,

[147] Entre ellas destacan también las de Leonard et al. (2009), quienes aluden a la idea de "archipiélago familiar", señalando la plurilocalidad de sus miembros en búsquedas complementarias de recursos que también se encuentran plurilocalizados; la de Hondagneu-Sotelo y Ávila (1997), quienes se refieren a "arreglos familiares" necesarios para ejercer la maternidad en situaciones de separación espacial y temporal resultado de la movilidad internacional, y la de Mata-Codesal (2016), que propone el término de "marañas familiares" para recoger la complejidad de las relaciones entre cada uno de los miembros en el interior de la familia de cohabitación, y destacar el carácter no siempre ordenado de las mismas.

i.e. 'familyhood', even across national borders" (p.3). El concepto de transnacionalismo se refiere a los múltiples vínculos que se establecen entre las sociedades de origen y destino, es decir, es "el proceso por medio del cual los inmigrantes forjan y mantienen relaciones multitrenzadas que encadenan sus sociedades de origen y asentamiento" (Basch, Schiller y Blanc, 1994, p.8). Esta propuesta terminológica hace referencia a la continuidad entre el origen y el destino, dando cuenta del "entre espacios" o del "estar aquí y allá al mismo tiempo" de los migrantes, cuestionando así planteamientos anteriores que hacían hincapié en la ruptura y el cambio generado por las migraciones. Esta teoría hace referencia a la migración internacional, pero las mismas dinámicas se observan en la migración interna en Panamá (Rodríguez, 2021; Sandner, 2013). Rodríguez (2021) propone el término "transcomarcal", que igual que el de transnacional, permite superar la visión dicotómica de aquí y allí u origen y destino, y sugiere que ambos lugares están interconectados. Por su parte, Sandner (2013) hace referencia a un modo de vida "translocal" para hacer referencia a las mismas dinámicas en el caso de la migración rural-urbana de las mujeres guna.

En el caso de los ngäbe en (in)movilidad a Costa Rica, familias y unidades domésticas "deslocalizadas" o "transterritoriales" serían términos más adecuados que "transnacionales", al no referirse así al cruce de fronteras nacionales entre Panamá y Costa Rica —no reconocido históricamente por los ngäbe— ni definir los espacios de origen y destino, sino más bien destacando la idea de que van más allá de lo local y trascienden y se desvinculan de un territorio determinado.

4.3.2. Intensificación de relaciones y concientización sociopolítica

Más allá de las consecuencias que tiene en las relaciones intrafamiliares y los cambios que supone en la economía diaria y vida cotidiana de los ngäbe que se mueven durante su estancia en el país vecino, la movilidad temporal a Costa Rica impacta también en su identidad cultural, visión social, política y de género. Como se evidencia en el capítulo anterior, cuando están en Costa Rica, las relaciones sociales de los ngäbe en movilidad se intensifican considerablemente, por cuanto pasan de vivir dispersos en comunidades aisladas en la Comarca, a estar unos meses concentrados en localidades cafetaleras concretas. Los trabajadores de un mismo grupo no solo trabajan juntos y viven agrupados en los albergues, con mucho menos espacio que en sus comunidades, sino que a veces comparten finca con

otros grupos y cuando menos, hay otras fincas con otros trabajadores en la misma localidad o cerca de esta. De esta manera, las interacciones y conexiones entre los ngäbe aumentan potencialmente. Pasan de compartir su día a día con su unidad doméstica, familia extensa y en ocasiones vecinos de la comunidad, a relacionarse con otras familias de otras localidades y/o de hasta diferentes regiones de la Comarca. No obstante, se observa que los ngäbe que vienen de la zona de Ño Kribo y Bocas del Toro, no acostumbran a relacionarse con los que vienen de Nedrini y Chiriquí. Entre ellos no solo hay diferencias lingüísticas sino también de vestimenta y de costumbres, y existe un gran regionalismo que ellos mismos reconocen.

Uno de los efectos más evidentes de este aumento de relaciones es la creación de nuevas parejas. Muchas parejas ya formadas explican que son de diferentes localidades de la Comarca pero que se conocieron en años anteriores trabajando en Costa Rica. Asimismo, algunos reconocen que esperan encontrar pareja durante la cosecha. Una mujer comenta que en la Comarca no hay forma de conocer a otras personas, ya que viven aisladas y sin contacto con otros hombres: “Bueno, sí, sí hay hombres en el pueblo, pero donde nosotras vivimos no, estamos solas” (Fermina, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 16/11/21). Al mismo tiempo, a veces esto supone que se rompan otras parejas, ya que algunas mujeres explican que cuando un hombre no las trata bien, buscan otro que las cuide mejor en Costa Rica y se van con él desde ahí. Así, es habitual que mujeres y hombres se conozcan en Costa Rica, y aún y ser de diferentes orígenes en la Comarca, empiecen una relación posteriormente al regresar a Panamá. Solano (2020) también observa este fenómeno en su estudio:

> En una ocasión unas muchachas de entre 16 y 20 años me compartieron que, además de ayudar a su familia, el encuentro que se da a propósito de la cosecha con personas ngäbes y buglés de Panamá o de otras partes de Costa Rica, también constituía una oportunidad para establecer nuevas relaciones de parentesco pues en su comunidad de origen "todos son familia". (p. 274)

Pero, además, durante su estadía en Costa Rica también se establece una conexión con el mundo no indígena. No solo se incrementa la intensidad y número de relaciones con otros indígenas ngäbe, sino que también entran en contacto con personas locales no indígenas, y otros trabajadores temporales de otras nacionalidades, como los nicaragüenses. En los cafetales interactúan diariamente con los encargados y administradores de las fincas,

costarricenses no indígenas con quienes se han establecido relaciones cordiales a lo largo de los años. A su vez, también interaccionan con los empleados de sus tiendas habituales, asesores culturales no indígenas, o personal sanitario y de migración. Respecto a la relación con los trabajadores temporales nicaragüenses, a pesar de que por lo general actualmente es formal y con el tiempo se han acostumbrado a convivir juntos, como también observa Borge (2021) en Los Santos, sigue habiendo una gran desconfianza hacia esta población y casi no se relacionan entre ellos: "O sea los ngäbe los temen mucho, porque algunos son... son... eh... Hace mucho escándalo. Hacen conflicto. Y no así a mano nomás sino ya con armas. O sea, ¡pero también hay buena gente! No podemos involucrar a todos" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/21). En cualquier caso, aunque a veces si entablan relaciones sexoafectivas con ngäbe costarricenses, no observé ningún caso que tengan relaciones de pareja y se unan en matrimonio con latinos costarricenses o nicaragüenses.

Por todo ello, la incidencia del contacto cultural y vida social de los ngäbe con la sociedad no indígena en Costa Rica contribuye a la reflexión de su identidad étnica, sus tradiciones y su manera de insertarse en el mundo. La movilidad a Costa Rica los sitúa en un contexto de relación intercultural diferente al de la Comarca, que además les da un mayor acceso a los bienes de consumo, servicios y medios de comunicación (Internet, celulares, televisión), estimulando un proceso de reelaboración cultural (Sarsaneda, 2010). No obstante, no se observa un cambio tan manifiesto como el observado en la movilidad a los centros urbanos panameños (CONAPI, 2004; Rodríguez, 2021; Sarsaneda y Quintero, 2018) en lo que respecta a elementos como el vestido, la alimentación, lengua o la vida simbólica y ritual, por cuanto en contraste de lo que ocurre en el entorno urbano, en Costa Rica se mueven en grupo y se insertan en un mercado laboral casi exclusivo para ellos, en el que las relaciones con los no indígenas, aunque existentes, en la mayoría de los casos son escasas y de poca intensidad. Durante los meses de cosecha, Coto Brus se convierte en una extensión de la Comarca, una "comunidad satélite" (Idiáquez, 2013), ya que en los cafetales siguen estando con su familia y amigos, hablando su lengua y realizando sus rituales y cultos religiosos.

A lo largo de los años, las estadías en grupo a Costa Rica han influenciado su visión política, social y de género, abriendo la puerta a nuevas realidades y a potenciales transformaciones en sus prácticas tradicionales. Al vivir en Costa Rica varios meses al año durante tantos años, los ngäbe han advertido que los Estados Nacionales tienen obligaciones y que deben

responder a las demandas y derechos de sus ciudadanos. El contacto con la sociedad no indígena, así como el acceso a los talleres y formaciones realizados por los profesionales sanitarios, activistas y académicos ha resultado en un mayor conocimiento de sus derechos como indígenas, como trabajadores y como migrantes:

> Nosotros sabemos que hay gente que no nos trata bien, pero aquí en Costa Rica aprendimos que tenemos derecho que atiendan a la mujer. Aquí escuchamos muchas charlas sobre nuestros derechos. Y vamos aprendiendo a que se debe respetar nuestra cultura ngäbe (Entrevista a Rosa Ramos, Coto Brus, 12/11/11; en Idiáquez, 2013).

Históricamente en la sociedad de destino los ngäbe han sido catalogados como dóciles e ignorantes, con poca capacidad de articular la defensa de sus derechos como personas y como migrantes, por no conocerlos y por encontrarse lejos de su tierra en un país ajeno (Bourgois, 1994; Idiáquez, 2013), pero actualmente se sienten con mucho más poder para reivindicar sus demandas. Por ello, mientras que anteriormente algunos productores preferían contratar ngäbe antes que a nicaragüenses porque eran "más sumisos y menos problemáticos" (Idiáquez, 2013), esta tendencia está cambiando, sobre todo en Los Santos, ya que, además de las presiones que sienten los cafetaleros por parte de las instituciones y de organismos de derechos humanos, que los desalientan a emplear trabajadores indígenas (Borge, 2021), estos se han empoderado y ahora reclaman sus derechos:

> El asunto es que ha variado mucho la composición de las poblaciones migrantes. Ahora los caficultores prefieren más al nicaragüense que al indígena. ¿Por qué? Porque los indígenas a medida que se iban apropiando de sus derechos laborales y sus derechos humanos, empezaba a haber un pequeño conflicto de tener... antes eran sumisos, y nunca reclamaban absolutamente nada. Y ahora dicen tengo derecho a un seguro médico; yo quiero que me paguen por semana, no que usted me retenga el salario; yo voy a ir a hacer las compras, no que me las haga usted. (...). Todo esto ha ido cambiando. Progresivamente. Y más ahora en esta última etapa que se están regularizando. (Víctor Segura, Coordinador de la Comisión Interinstitucional de Asuntos Migrantes de los Santos (CIAM), entrevista vía telefónica, 3/12/21)

Las ideas políticas adquiridas durante sus estadías a Costa Rica resultan en un empoderamiento para la reivindicación de sus demandas en el contexto de origen. Como también observa Borge (2021), los desplazamientos a Costa Rica han cambiado la visión

política de los ngäbe, resultando en un aumento de su capacidad petitoria y de agencia frente al Estado de Panamá, que ha pasado a ser mucho más beligerante como resultado de lo vivido y aprendido en el país vecino. Por ejemplo, algunos de los actuales líderes de Ratón empezaron sus carreras políticas en Costa Rica, donde reclamaron sus derechos como indígenas y trabajadores, y actualmente se encargan de dirigir diversos comités de la comunidad. Es el caso de Titi, actual presidente del comité de padres y madres de la escuela, así como de otros comités de la comunidad, quien además pretende postularse en unos años a representante de la comunidad. Hace un par de décadas, de 2000 en adelante, cuando se trasladaba anualmente a Costa Rica, participó en las demandas de mejora de las condiciones de vida y trabajo de los ngäbe en este país, entre ellas la mejora de los albergues, la atención sanitaria, así como la realización de talleres de alfabetización y la creación de guarderías para los niños. Las experiencias vividas y el capital material y simbólico adquirido en Costa Rica facilitaron su incorporación en cargos de liderazgo de la comunidad, a través de los que actualmente aplica y transfiere sus ideas y visiones políticas al resto de los habitantes de la comunidad, quienes le apoyan plenamente. Ahora está al frente de múltiples demandas que la comunidad exige al gobierno panameño, entre ellas las mejoras educativas y remodelación de la escuela y la eterna demanda de la mejora de la carretera: "En Panamá somos panameños, nativos de Panamá, pero los patrones o los gobiernos nos tiene ahí como abandonados. Ahora es que nosotros salimos a la calle para poder defender nuestros derechos" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). En efecto, a finales del siglo XX se intensificó la organización política de los ngäbe en Panamá, donde empezaron a movilizarse para reclamar la creación de un territorio autónomo y más tarde a inicios del siglo XXI para protestar contra la minería o reclamar mejoras en educación, servicios básicos e infraestructuras de la Comarca.

Por último, la movilidad a Costa Rica —así como la experiencia migratoria a las ciudades panameñas (Idiáquez, 2013; Rodríguez, 2016, 2020, 2021)— ha supuesto el reconocimiento de las mujeres de sus propios derechos como mujeres y como madres, generando en muchos casos cambios en los roles y relaciones de género, que analizo en mayor profundidad en el capítulo 5.

4.3.3. Impacto en los que permanecen

Como nos recuerdan Cohen y Sirkeci (2011): “Migration also has a profound impact on the migrant’s household and family as well as the community he or she leaves behind” (p. 54). Así mismo lo manifiesta Carling (2002), “migration also affects those who remain in the country of origin, but participate in transnational social fields” (p. 7).

En Ratón, a partir de septiembre muchos habitantes empiezan a trasladarse a Costa Rica y paulatinamente la comunidad se va vaciando, sobre todo de jóvenes varones y de padres de familia que a menudo viajan junto a sus esposas y algunos de sus hijos. Cuando regresé a la comunidad en enero después de haber estado en Costa Rica desde finales de octubre, así como durante mi segunda etapa de trabajo de campo, en el mes de diciembre, pude comprobar la diferencia de movimiento y vida en la comunidad en comparación con los meses anteriores. Los mismos interlocutores me comentaban que sobre todo a partir de noviembre y hasta febrero, la comunidad se queda vacía, con “las casas cerradas” y con poca gente que se queda “cuidando pollitos”.

Esta movilidad temporal afecta principalmente a las unidades domésticas cuyos miembros han salido a Costa Rica, ya que implica que los que permanecen se organicen para redistribuir las tareas productivas y reproductivas dejadas atrás por los que se desplazan. No obstante, el “vaciamiento” de la comunidad también impacta al resto de sus habitantes, quienes ven afectado su ritmo de vida y actividades cotidianas. En primer lugar, los negocios de la zona se ven afectados por la falta de clientes. El propietario de una de las tiendas de la comunidad me explica que en esta época bajan mucho las ventas, pero que cuando regresan la situación se compensa porque llegan con el dinero ganado en Costa Rica: “Ahora poca compra, poca plata. Ya muchos se están yendo. Pero en marzo regresan y vuelven las ventas” (Amado, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/10/21). Por ello, no compra pollo para vender a la comunidad hasta marzo, porque sabe que hasta entonces no le sale a cuenta. En la misma línea, un comerciante de San Félix que va a vender productos alimenticios a Ratón comenta que durante estos meses de alta movilidad “la venta está lenta” y que no puede vender mucho, por lo que disminuye bastante sus viajes a la comunidad. Por su parte, el chófer de la ruta Ratón-San Félix explica que disminuyen mucho los viajes y la cantidad de gente que transporta durante el periodo de cosecha, por lo que a veces tiene que buscar otros

trabajos y realizar otras rutas para complementar sus ingresos. De todos modos, comenta que el dinero extra que se gana cuando le contratan los grupos de trabajadores para ir y regresar, contrarresta los meses de más inactividad. En este aspecto, se observa que si bien la actividad comercial y económica disminuye durante unos meses en la comunidad, no impide la supervivencia de los negocios, que se adaptan al ser conscientes de que cada año se repite la situación. Lejos de considerarlo como algo problemático o fuera de lo común, lo perciben como algo normal y temporal, arraigado en la comunidad, como parte del vivir en (in)movilidad característico de los ngäbe.

El despoblamiento temporal también afecta la producción agrícola, pudiendo llegar a erosionar la subsistencia y soberanía alimentaria de la comunidad. Al respecto, Horváth (2008) reflexiona sobre cómo la importancia y dependencia de la migración en algunos contextos puede resultar en grandes cambios en las estrategias y prácticas económicas locales, dejando de lado oportunidades de conectar con los mercados laborales locales. El autor argumenta que la relevancia de la agricultura y la ganadería en las comunidades de origen puede debilitarse no sólo por la falta de mano de obra consecuencia de la migración temporal, sino también por comparar los costes y beneficios del trabajo productivo de la comunidad con los ingresos que se pueden obtener a través de la migración. Esta propensión se observa en el caso de la Comarca, donde debido a la ausencia durante largos periodos de tiempo de gran parte de la mano de obra, y a una continuada revaloración de la efectividad de las prácticas económicas locales, la agricultura tiende a convertirse en menos atractiva. Así mismo lo explica Alfredo:

> Lo que es que muchas veces son los papás que les dan esa motivación de salir. Los mismos papás dicen ¡vámonos! que allá si hay comida, allá comemos mejor... les hacen ver que la tierra de nosotros es algo malo, algo negativo, que no produce. No es por falta de tierra, aquí nosotros tenemos tierra, todos tenemos tierra. (Alfredo, maestro ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22)

Sin embargo, en el caso de Ratón la alta movilidad temporal no ha resultado en el rechazo total de las prácticas productivas en la comunidad y la subsistencia de la sociedad local no depende sólo y únicamente de la movilidad. A pesar de que las narrativas de los que se quedan a trabajar sus tierras y se dedican plenamente a ello son críticas con los que se van y dejan “abandonados” sus cultivos, reconocen que ahora la gente cuida más de sus tierras, y

que al quedar siempre alguien encargado compensa al menos parte del trabajo dejado por los que se van: “Antes era peor, tú no veías a nadie aquí. Se iba como si fuera alguien que ya está muerte todo. Pero ahora tu no, tú ves gente por ahí” (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22). Así lo corrobora el ingeniero de la Fundación Nuestra Señora del Camino que trabaja en la comunidad, quien manifiesta que a pesar del problema que podría suponer esta movilidad temporal para la consecución de su proyecto, los productores de Ratón son muy “responsables” y acostumbran a dejar siempre alguien a cargo del mantenimiento de la parcela, por lo que casi siempre consiguen buenos resultados.

La salud y la educación son otros aspectos que se ven afectados por el vivir en (in)movilidad. La enfermera destinada a la comunidad manifiesta que durante la época de cosecha casi no hay pacientes y que tiene muchos problemas para gestionar la administración de las vacunas, pues muchas veces no se presentan en las citas acordadas y ella no los encuentra en sus casas. Por su parte, y a pesar de la disminución de la movilidad infantil de los últimos años, los maestros siguen notando como cada año se vacían las aulas a medida que se acerca el fin de curso y empieza la temporada de cosecha, dejando el curso sin terminar.

Además, la movilidad de algunos miembros de la familia hace que aparezcan nuevas necesidades relacionadas con la escuela y la educación de los niños, que deben ser cubiertas por otros miembros de la unidad doméstica o familia cercana que permanecen en la comunidad. Por ejemplo, para que los alumnos puedan recibir el dinero de las becas en ausencia de los llamados “acudientes”[148], responsables del cobro de las becas, y no tener que esperar a recibirlas hasta el siguiente desembolso —retrasando e impidiendo así la disponibilidad de dinero para el resto de la unidad doméstica que está en la comunidad— los que permanecen deben presentar una carta escrita y firmada por el acudiente ausente que acredite que les han dejado encargados de recibir el pago. Ahora bien, teniendo en cuenta que gran parte de las personas adultas de Ratón no saben escribir, y menos redactar una carta formal, el comité de padres y madres de la escuela ayuda a las familias en la redacción de las cartas, cobrando una pequeña cantidad de dinero (0.5 dólares), destinado a las personas que

[148] Los acudientes —normalmente el padre o la madre, pero también a veces hermanos mayores de edad— son los que constan como responsables del alumno en relación con la escuela y que además de encargarse de cobrar los subsidios, son los que por ejemplo deben recoger los boletines y asistir a las reuniones escolares.

escriben las cartas. De esta manera, la ausencia de los acudientes resulta en nuevas formas de ganar dinero en la comunidad durante el periodo de movilidad a Costa Rica.

Finalmente, el cambio de dinámicas y prácticas en la comunidad también se observa en la interrupción de los partidos de fútbol y béisbol durante el periodo de cosecha y movilidad a Costa Rica. Las competiciones terminan la temporada alrededor de septiembre, cuando empiezan los desplazamientos, y se reprenden en marzo, a la vuelta de los trabajadores temporales, periodo durante el cual también se dejan de hacer encuentros amistosos entre comunidades cercanas o entre vecinos de la misma comunidad, porque "no hay gente". De este modo se evidencia que como efecto de la movilidad temporal a Costa Rica los que permanecen ven reducidas sus ya pocas formas de ocio disponibles en la Comarca en general y en Ratón en particular.

En definitiva, se constata que el habitar en (in)movilidad no sólo tiene consecuencias en las personas que se desplazan sino también repercute en quienes permanecen, y tanto a los miembros de la unidad doméstica y familia cercana de la persona en movilidad, como a todos los otros habitantes de la comunidad.

4.4. Conclusiones

El análisis de las articulaciones entre movilidad e inmovilidad presentes en las unidades domésticas de Ratón ha permitido observar la compleja y estrecha relación que se entreteje entre ambos procesos. *Nigi ganane* a Costa Rica facilita su permanencia y la de los otros miembros de la unidad doméstica o familia cercana a largo plazo en la comunidad. Ahora bien, a su vez, su movilidad temporal está condicionada por la permanencia de otros miembros de la unidad doméstica o de la familia cercana, que al permanecer pueden facilitar los desplazamientos quedando encargados de los trabajos productivos y reproductivos del hogar, pero que también pueden obstaculizar e incluso impedir la movilidad, fijando a sus familiares al hogar.

Las diferentes trayectorias de (in)movilidad de los ngäbe están influenciadas por la edad y el género, y cambian a lo largo del tiempo, evidenciando que, como otros autores han señalado (Jónsson, 2011; Mata-Codesal, 2011), movilidad e inmovilidad no son procesos excluyentes ni condiciones inmutables y permanentes, sino procesos dinámicos y cambiantes, que además frecuentemente están moldeados por relaciones de género e intergeneracionales. Al

respecto, es importante destacar el importante rol que, aunque muchas veces invisibilizado y subestimado —tanto en la literatura académica como entre la misma sociedad ngäbe— juega la mujer en la forma de habitar en (in)movilidad, ya sea desplazándose o permaneciendo en el hogar. Por un lado, la mujer ngäbe en movilidad contribuye a incrementar los ingresos familiares participando en el trabajo productivo en los cafetales, a la vez que se encarga del cuidado del hogar; y, por el otro, la mujer ngäbe que permanece posibilita la movilidad masculina quedando responsable no solo del trabajo reproductivo del hogar sino también del productivo, asumiendo a la vez otras funciones dejadas atrás por los varones. Además, en el esfuerzo colectivo requerido para preservar los vínculos familiares en el habitar en (in)movilidad, las mujeres desempeñan un papel predominante, mediante las redes femeninas de apoyos y cuidados y el desarrollo de maternidades transterritoriales, configuradas en (in)movilidad. En consecuencia, se observa una clara funcionalidad del matrimonio poligínico en el habitar en (in)movilidad, dado que en las unidades domésticas donde hay más de una mujer, existen más oportunidades de articulación entre movilidad e inmovilidad, posibilitando que la mujer esté y participe en ambas situaciones, aprovechando así las ventajas que implica su presencia en cada una de ellas y maximizando la importancia estratégica que representan.

Este capítulo evidencia las consecuencias del habitar en (in)movilidad. En concreto, se argumenta que en el contexto de (in)movilidad, se desterritorializan y deslocalizan las unidades domésticas —y las familias—, dando paso a unidades domésticas transterritoriales, que trascienden el espacio y que, al contrario de lo que podría esperarse, no se desintegran sino que se adaptan y reestructuran, manteniendo y a veces hasta fortaleciendo el vínculo de sus integrantes con el fin de mantener la funcionalidad e importancia de los lazos familiares necesarios para vivir en (in)movilidad. En segundo lugar, se pone de manifiesto cómo la multiplicación de sus contactos y relaciones sociales, tanto con otros ngäbe como con no indígenas, y en definitiva el contacto con otras realidades culturales, sociales, políticas y de género que ocurre durante sus estancias en Costa Rica, a lo largo de los años puede llegar a influenciar su propia visión sociopolítica. Por último, se analiza la incidencia de la (in)movilidad en la vida de los que permanecen, sobre todo la de los que forman parte de las unidades domésticas de los que se mueven, quienes deben reorganizarse y atender las tareas y responsabilidades que dejan los que se desplazan a Costa Rica, pero también la de los otros

habitantes de la comunidad, quienes ven afectado su ritmo de vida y actividades cotidianas. En efecto, habitar en (in)movilidad implica la disminución por periodos de la actividad económica-comercial, productiva y social de la comunidad, que queda en un estado de reposo que se reactiva sistemáticamente una vez regresan los trabajadores en movilidad.

En definitiva, casos como el de los ngäbe permiten entender formas de vida en las que el movimiento reiterado, con sus pausas y periodos de inmovilidad, es una manera posible de "habitar" (Ingold, 2000) y "hacer mundo" (Descola, 2014), evidenciando que movilidad e inmovilidad son caras de una misma moneda y no se pueden pensar por separado, y contradiciendo la idea preestablecida y unívoca de la relación entre la existencia humana y la fijeza.

CAPÍTULO 5. MUJERES EN (IN)MOVILIDAD

5.1. Introducción

Cuando a las 6:30 de la mañana llego a casa de Mirna aún están todos dormidos. Yulissa, su hija mayor, me había dicho que durante el día saldrían y no estarían en casa, pero llegué demasiado temprano. Su residencia consiste en diferentes construcciones, algunas de madera, otras de láminas de zinc, cercanas entre ellas en un mismo patio, completamente rodeado de árboles. Al poco rato, de una de las viviendas sale Edilsa, cuñada de Mirna (esposa de Lorenzo, el hermano de Enrique y marido de Mirna). Ambas mujeres se han quedado en la casa mientras sus esposos y sus respectivas segundas esposas se han ido a trabajar a Costa Rica. Edilsa se pone a limpiar y barrer el patio, juntando todas las hojas para después quemarlas al fuego. Al preguntarle dónde había conseguido la leña me dice que ella misma la va a buscar cuando no hay hombres en la casa, aunque señala los troncos pequeños diciendo que sólo recoge los de ese tamaño. Me explica que ella no quiere ir a Costa Rica, ya que considera que ahí las mujeres deben trabajar mucho y levantarse muy temprano, y prefiere quedarse en casa. Su esposo, Lorenzo, cuando va a Costa Rica se lleva a su segunda esposa y deja los hijos en casa con Edilsa, que queda encargada del hogar, de gestionar el trabajo agrícola y la economía doméstica.

Mientras hablamos el resto se van despertando y van saliendo de las viviendas al patio a saludarme y unirse a la conversación. Unos cerdos pasan corriendo peleando por un chayote y les pido si tienen más para poder comprarles unos cuantos. Al cabo de un rato Edilsa regresa con un cubo lleno y me pide un dólar a cambio. Me explica que están engordando a los cerdos porque cuando sus esposos regresen los mataran para hacer una junta[149] y darles de comer a los trabajadores. Cuando sale Mirna me siento en la entrada de su vivienda y nos ponemos a conversar, mientras Yulissa prepara el desayuno. Me explica que a diferencia de otros días hoy no irá a trabajar (atender y mantener los cultivos de su finca) porque tiene que ir a la escuela. Enrique, su esposo, es acudiente de los hijos, pero como no está, tiene que ir a pedir

[149] Trabajo cooperativo organizado por un particular —hombre o mujer— que convoca a sus parientes y/o vecinos a actividades que requieren bastante mano de obra, como la construcción y reparación de una casa o el desbroce y limpieza de las tierras, a cambio de los alimentos y bebidas de la jornada. Tradicionalmente la persona que convocaba la junta se comprometía a después ofrecer ayuda a todos los asistentes, garantizando el control y la distribución circular de la producción (Young, 1971), pero actualmente la devolución laboral no es imperativa y acudir a las juntas es opcional.

a la comisión de padres de familia de la escuela que le ayude a redactar una carta para que ella pueda cobrar la beca estudiantil de los hijos en nombre de él. Con ese dinero, ella podrá comprar comida y útiles para sus hijos mientras no lleguen su esposo y su segunda esposa con el dinero conseguido en los cafetales.

Como pude presenciar esa mañana, cuando las mujeres permanecen en casa en ausencia de sus pares varones quedan encargadas de la administración del hogar, del trabajo productivo en la comunidad, de los recursos económicos —como por ejemplo recibir las ayudas del Estado— así como de la educación de los hijos y las relaciones con la comunidad. Por su parte, como pude comprobar en Costa Rica, las mujeres que se desplazan con los hombres colaboran con el trabajo de cosecha, contribuyendo a las ganancias de la familia y a obtener más dinero, así como a realizar los trabajos domésticos en el cafetal. En ambos casos, como mujeres en movilidad o inmovilidad, su papel es crucial. Por consiguiente, me propongo analizar la (in)movilidad con una perspectiva de género que permita entender las diferencias y desigualdades experimentadas entre hombres y mujeres, y que, en definitiva, facilite una mejor comprensión de la movilidad e inmovilidad femenina. Para ello, este capítulo se enfoca en las situaciones y experiencias concretas de las mujeres, tanto de las que se desplazan a Costa Rica con su familia, como de las que se quedan en la comunidad.

La movilidad aparece en muchos estudios previos como factor de cambio de identidades, roles y relaciones de género de las mujeres migrantes (Girardi, 2009; Klein y Vásquez-Flores, 2013; Maier, 2006; Mummert, 1988; Sánchez y Barceló, 2007). Estos trabajos apuntan que los nuevos papeles económicos y sociales en el nuevo contexto de su migración pueden cambiar el poder de la mujer dentro de la familia y su relación con la pareja y los hijos, aumentar su independencia económica y su autonomía relativa, así como desatarse de restricciones genéricas tradicionales en sus comunidades. Paralelamente, otros estudios hacen referencia al impacto que tiene la movilidad masculina en las posiciones, roles y relaciones de género de las mujeres que quedan en los lugares de origen (Chant, 1997; De Jesús-Díaz Barriga et al., 2014; Deere, 1990; Jolly y Reeves, 2005; Mummert, 1988; Pribilsky, 2004). Estos estudios apuntan que la ausencia, temporal o permanente, de los hombres, coloca a las mujeres en situación de jefatura del hogar “de facto” (Chant, 1997; Mummert, 1988), con un mayor

control e independencia económica que en algunos casos puede dar lugar a la expansión de su voz en las negociaciones del hogar y en asuntos comunitarios[150].

En el caso de las mujeres ngäbe de Panamá, trabajos como los de Idiáquez (2013), Rodríguez (2016, 2020, 2021) y Rodríguez y Herrera (2015) han analizado los cambios y permanencias en términos de género que implica su migración permanente a los centros urbanos. En particular, Idiáquez (2013) observa que, al trasladarse a los espacios urbanos, ellas asumen un mayor papel público y visible mientras que los hombres quedan más encargados de asuntos domésticos, por lo que concluye que la movilidad a las ciudades está acabando con el estereotipo social de la mujer ngäbe como ama de casa, a la vez que produciendo cambios en la identidad y percepción de sí mismas, así como en las relaciones de género y en los roles familiares:

> Realizar el proyecto migratorio en solitario o con su pareja, desligarse del núcleo familiar y abandonar la vida de la Comarca, contar con su experiencia laboral, tomar la iniciativa en la búsqueda de recursos, construir nuevas relaciones, emprender las luchas por defender los derechos de sus hijos en la escuela, y sus derechos en los centros de salud, entre otras actividades, están revelando a la mujer ngäbe nuevas facetas de sí mismas y de su capacidad personal, en muchos casos minusvaloradas. (Idiáquez, 2013, p. 248)

Rodríguez (2016, 2020) apunta que la migración de las mujeres ngäbe —así como la de mujeres de otros pueblos indígenas panameños— también implica unos "costos de género", como una mayor exposición o vulnerabilidad a la violencia de género en los lugares de destino. Además, la misma autora considera que la migración de las mujeres indígenas panameñas a las ciudades no supone un gran impacto estructural en la modificación de los roles de género, sino que más bien "son cambios que representan una adaptación "superficial" al contexto urbano y al "modelo latino", que pueden permitir mejores condiciones de vida en la ciudad, pero sin mayor alcance o impacto" (Rodríguez, 2021, p. 447).

En este capítulo analizo si la movilidad temporal de las mujeres ngäbe a un espacio rural, como son los cafetales costarricenses, pero también su permanencia en ausencia de sus

[150] Por ejemplo, Chant (1992) señala que, a falta de una fácil comunicación con sus parejas en movilidad, las mujeres en el noroeste de Costa Rica deben lidiar con las crisis, tomar decisiones y entablar relaciones con el mundo exterior. En esta línea, Jolly y Reeves (2005) argumentan que mientras que las mujeres quedan con una mayor carga de trabajo, al mismo tiempo pueden tener mayor control y ganar independencia económica, confianza y libertad.

familiares varones tiene el potencial de generar cambios en los roles y relaciones de género, es decir, si el hecho de salir de la Comarca a trabajar en las fincas cafetaleras costarricenses o quedarse en casa durante la movilidad de los hombres tiene algún impacto en las situaciones y posiciones de las mujeres ngäbe. Para ello, en primer lugar, presento cómo ha ido cambiando en las últimas décadas la posición y el rol de la mujer en la sociedad ngäbe. A continuación, una vez caracterizada la movilidad y situación de las mujeres ngäbe en Costa Rica analizo los cambios y continuidades en los roles y relaciones de género que a lo largo de los años han experimentado las mujeres en movilidad como resultado de la misma. Además, considero si estos cambios permanecen y se incorporan en el origen. Por último, analizo los cambios y continuidades en los roles y relaciones de género de las mujeres que permanecen en la comunidad de origen en ausencia de sus pares varones.

5.2. Ser mujer en la sociedad ngäbe

Como observa Young (2014), hasta la década de los 1960 las mujeres ngäbe estaban claramente subordinadas en la toma de decisiones a nivel del hogar, y raramente participaban en las discusiones públicas y resoluciones a nivel de grupo de parentesco o comunitario o intercomunitario. Aunque muchas veces las visiones públicas de los hombres eran influenciadas por las mujeres en las conversaciones del hogar, los hombres dominaban claramente la esfera pública mientras que las mujeres quedaban relegadas a la doméstica. Además, los padres difícilmente mandaban a las niñas a la escuela y creían que su escolaridad formal no era necesaria. Actualmente, mientras que de modo general prevalecen las pautas de género que asignan al hombre el rol de proveedor y que implican su poder de decisión respecto a la organización familiar, diversos procesos han impulsado los cambios en las posiciones, roles y relaciones de género de las mujeres ngäbe de la Comarca Ngäbe-Buglé.

En primer lugar, gracias al aumento del número de escuelas a partir de la década de los 1970 y al cambio de actitud de los padres sobre el valor de la educación, cada vez más niñas empezaron a asistir a la escuela, y en una sola generación la educación se convirtió en una de las mayores fuerzas de cambio en la posición y papel de las mujeres (Young, 2014). En particular, Young (2014) destaca que la exposición a los ideales sociales y morales latinos aprendidos en la escuela ha influido en la opinión de la poliginia y matrimonio acordado entre las mujeres. También argumenta que en la década de los 80, la incorporación de las mujeres

a los proyectos de desarrollo financiados por agencias externas en colaboración con el gobierno panameño, dirigidos a enseñar habilidades de gestión y a guiarlas en la formación de organizaciones de mujeres para la producción y venta de artesanías, promovieron la autoestima y el aumento en el número y eficiencia de las organizaciones de mujeres en la Comarca.

Si bien la incorporación al trabajo asalariado en 1930 fue principalmente de los hombres, la mujer ngäbe también fue introduciéndose poco a poco en la economía monetaria, aunque en menor proporción y muchas veces sin recibir salario (Verges y Farinoni, 1998). Históricamente, siempre ha sido el hombre jefe de familia quien gestiona los ingresos percibidos por todos los miembros de la unidad doméstica, muchas veces sin consultarlo con las mujeres. De hecho, aún hoy en día el trabajo de las mujeres ngäbe en el sector agropecuario no acostumbra a ser reconocido formalmente, sino que es considerado como una ayuda a su cónyuge, quien recibe y administra el salario del trabajo realizado por ambos. Esta tradicional sexuación del dinero ha tenido y sigue teniendo implicaciones en la vida de las mujeres y en las relaciones interfamiliares, aumentando el nivel de dependencia de las mujeres, para quienes no tener ingresos propios y/o no poder administrarlos afecta su capacidad de tomar decisiones, hacer elecciones, validar sus responsabilidades o bien asumirlas (Loría, 2000; Vergés y Farinoni, 1998). Sin embargo, siempre hay excepciones, y cada vez hay más voluntad de los hombres de consultar a las mujeres. Como me explica Valeriano, se quiere reunir con su familia —sus tres esposas y respectivos hijos—, para ver si pide otro préstamo, asumiendo entre todos las consecuencias que podría tener no poder devolver el dinero:

> Yo estoy tratando de hablar con esta familia en la casa, a ver qué hacemos. Si yo no tengo cómo devolver esta deuda, pues entonces ellas tienen que llegar a soportar conmigo. Si yo quedo endeudado en los bancos, ellas tienen que hacer chácaras para pagar esas deudas. Si estamos de acuerdo vamos a hacer préstamo en el banco. Si no, manos cruzadas. Pero siempre empresarios no trabaja así. Empresarios va pedir su préstamo, para mejorar. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Actualmente cada vez más mujeres ngäbe salen de la Comarca a trabajar en los centros urbanos de forma temporal o por largos periodos de tiempo, principalmente en el trabajo doméstico (Rodríguez y Herrera, 2015), pero también como cocineras o encargadas de

supermercado, entre otros. En el caso de Mercedes, por ejemplo, pasó unos meses trabajando en el centro Nutre Hogar de Veraguas, una organización privada que desarrolla programas para prevenir la desnutrición infantil. El dinero ganado en estos trabajos, así como en las ventas de artesanías, como igualmente observaron Vergés y Farinoni (1998), no siempre pasa a ser parte de la economía familiar gestionada por el hombre, sino que en algunos casos se lo queda la mujer y lo gasta a su criterio.

Lo mismo ocurre con las ayudas estatales destinadas a las mujeres. En algunos casos existe un control masculino de estos ingresos, o como explica Verónica, los hombres son contrarios a que ellas los cobren: "Ese bono yo ya tengo nombre ahí, todo está firmado. Pero Luís no quiere que yo cobre eso" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21). No obstante, por lo general las mujeres coinciden que el dinero recibido es para ellas y entre las parejas está establecido que los hombres no pueden disponer de él: "Eso es de mujer. Eso sí es de nosotras. De mujer. Nada que hombre no tiene que ver, nada. Eso es de nosotros. Qué nosotros quiere hacer, nada que *brare* [hombre] va a ver" (Cecilia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21). Así mismo lo expresa esta mujer:

> Esa sí es mía. Nada de él. Él sabe. Algún hombre si toca plata de mujer, mujer habla mal de hombre. Por eso él dijo a mí que nunca va a tocar plata mío. Así yo compro comida y nosotros comemos. De entregar a él no me alcanza. (Lucía, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 27/11/21)

Otras investigaciones que consideran el impacto de las ayudas estatales sobre las mujeres (Escobar y González de la Rocha, 2009; Rego y Pinzani, 2014) subrayan el papel que tiene recibir un ingreso regular a su nombre en la autonomía relativa de las mujeres, quienes experimentan un mayor sentimiento de "libertad personal" y se sienten más respetadas en sus comunidades. En cualquier caso, la exposición al mundo exterior y el ingreso de dinero han ampliado los horizontes de las mujeres ngäbe dándoles mayor independencia, y por consiguiente disminuyendo la dominación masculina.

Paralelamente, en las últimas décadas la participación sociopolítica de las mujeres en la sociedad ngäbe ha aumentado paulatinamente y se ha visibilizado su papel como actoras clave en los procesos sociales y políticos. A pesar de las grandes luchas, algunas silenciosas, al

lado de los hombres por la consecución de metas colectivas, la valiosa participación de la mujer ngäbe en la organización comunitaria y política no ha sido suficientemente valorada ni estudiada (Verges y Farinoni, 1998). Históricamente, el hombre ha ostentado el poder en la sociedad ngäbe[151]; sin embargo, la mujer no solo ha tenido una gran importancia en la reproducción cultural, sino que también ha participado en rebeliones y manifestaciones e incluso guerras. Por ejemplo, la participación de las mujeres fue decisiva en los conflictos de principios de 2012 contra los cambios legislativos promovidos por el Gobierno panameño. Ellas estuvieron presentes en el conflicto, defendiendo y protegiendo a su pueblo, y su participación resultó en múltiples violaciones por parte de la policía[152]. Como argumenta Persson (2013), el hecho de que las mujeres fueran el centro del conflicto muestra la conexión entre el género y la etnicidad dentro de la política indígena en sí misma y en relación con la política nacional, ya que, como manifestaron las mujeres, reprimirlas y violarlas no solo buscaba su humillación y debilitación sino la de todo el pueblo ngäbe.

A día de hoy, la participación de las mujeres ngäbe en las manifestaciones y protestas sigue siendo muy común y así lo pude observar en los cortes de carretera que presencié durante mi trabajo de campo. Cuando los ngäbe del distrito de Nole Duima pidieron mejoras en las carreteras y en la educación, muchas mujeres bajaron desde sus comunidades y se ubicaron en primera fila de las protestas, encarándose con las autoridades policiales, y como escudo humano para que no pasaran los coches.

[151] En los tiempos de cacicazgos, el Cacique que no tenía hijos varones delegaba su posición y sus bienes a su hija mayor (Sinclair, 1987); no obstante, es probable que esta situación se diera en muy pocos casos. En la misma línea, mientras que aparentemente no existía discriminación en el acceso a la categoría de *sukia* (chamán) dentro de la élite dirigente, el número de mujeres dentro de ella fue y es menor en comparación con los hombres (Verges y Farinoni, 1998).

[152] Denuncian a la Policía por violación de niñas indígenas en Panamá, *El Mundo*, 11/2/2012.

Imagen 30. Corte de la carretera Interamericana en el cruce de San Félix durante las demandas de mejora de las infraestructuras viarias y educativas de los ngäbe del distrito de Nole Duima, el 4 de octubre de 2021



Autora: Anna Peñuelas

Al mismo tiempo, en las últimas décadas se han incorporado en la arena política, y han ido ocupando paulatinamente más espacios, sobre todo a nivel local y regional (Persson, 2013). En esta línea, Young (2014) observa que mientras que anteriormente solamente las mujeres mayores daban su opinión y las jóvenes callaban y permanecían en la periferia de las reuniones, cada vez más mujeres participan en las discusiones públicas de la comunidad y en la toma de decisiones.

De todos modos, y a pesar de que en los últimos 20 años los liderazgos indígenas se han ido feminizado y ha habido muchas iniciativas para fortalecer las habilidades en el liderazgo de las mujeres indígenas en Panamá (Persson, 2013), las mujeres ngäbe siguen estando infrarepresentadas y sigue habiendo una marcada división de cargos políticos y civiles entre hombres y mujeres, por lo que siguen siendo excluidas de los espacios de toma de decisiones. Esta ausencia de las mujeres en los cargos de poder se hace también evidente por ejemplo en el caso de la movilidad a Costa Rica, ya que son los hombres los que exclusivamente ostentan el puesto de "jefes de grupo" de los trabajadores que se desplazan al país vecino y en ningún caso es una mujer la encargada de organizar los grupos y contactar y relacionarse con los empresarios costarricenses.

En definitiva, continúan las relaciones de poder y desigualdad entre mujeres y hombres, manifiestas en la subordinación y vulnerabilidad de las primeras, quienes tienen limitado sustancialmente su ámbito de acción al contexto familiar y doméstico y tienen dificultades para acceder a la educación o empleo. No obstante, factores como el acceso a la educación y a ingresos propios, el movimiento Mama Chi y la posición de lideresas en los altos cargos tradicionales de la Comarca, han contribuido a los cambios en los roles y posiciones de género de las mujeres, así como las relaciones con su pareja, su familia y la comunidad. Por ello, en esta investigación me pregunto si, y en su caso, cómo, estos cambios se ven potenciados por la movilidad a Costa Rica o permanencia en la comunidad en ausencia de sus pares varones.

5.3. Mujeres ngäbe en movilidad a Costa Rica

La movilidad de las mujeres ngäbe a destinos rurales ha dependido en gran parte de la dinámica de movimiento de los hombres ngäbe, y está muy vinculada a su incorporación como trabajadoras en las fincas de café, tanto panameñas como costarricenses. En los primeros desplazamientos de los ngäbe a las fincas bananeras, por lo general solamente se trasladaban hombres en edad de trabajar: "Antes solamente salían los mayores. Nada más el papá, eso solamente salía. Entonces todas las mamás se quedaba con los niños en la casa" (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 12/12/23). Además, cuando empezaron a desplazarse con sus compañeros, no se incorporaban en las tareas productivas, sino que solamente acompañaban a sus parejas y realizaban el trabajo reproductivo del hogar. Su movilidad se intensificó con la introducción del café en las tierras altas de Chiriquí y el auge del mismo en Costa Rica en la década de los 1970, pues a diferencia del banano y de otras actividades productivas, las mujeres se incorporaron de manera activa en el trabajo de recolección (Herrera, 2015). En este sentido, no solo se dio un aumento del número de mujeres en la movilidad laboral ngäbe, sino que cambió su participación en el proyecto de movilidad; ya no se trasladaban sólo como acompañantes sino para trabajar junto a los hombres (y niños) en las fincas de café.

Desde entonces, y aunque factores como la educación han modificado los patrones de movilidad, sigue esta forma de movilidad en familia y muchas mujeres continúan desplazándose a los cortes de café para trabajar en la recolección. Ahora bien, las mujeres ngäbe siempre se desplazan junto a un hombre, ya sea su pareja, su padre o algún otro

familiar varón. A diferencia de otras mujeres indígenas en la región que han empezado a migrar de forma autónoma (Robles-Santana, 2018) y de algunas mujeres ngäbe que migran solas y de forma independiente a los centros urbanos de Panamá (Rodríguez, 2021), no se ha producido una feminización de la movilidad en el caso de las mujeres ngäbe que se desplazan a Costa Rica, ya que no lideran el proyecto de movilidad y siguen desplazándose junto a sus pares varones como parte de la unidad doméstica.

Igual que en el caso de las mujeres ngäbe que migran en familia a las ciudades (Rodríguez, 2021), la movilidad de las mujeres ngäbe a Costa Rica consiste en un proyecto familiar. Se conciben como parte de la unidad doméstica, en la que cada miembro ocupa un rol específico, en consonancia con los roles de género tradicionales. Así, la decisión de movimiento de las mujeres responde a una estrategia familiar, y se toma en el marco de la unidad doméstica, generalmente por parte del jefe de familia, quien determina qué miembros se desplazan y cuáles se quedan cuidando del hogar: "Eso nosotros mismo hacemos reunión. Ustedes va a quedar, y yo voy saliendo. Él lo avisa" (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22).

Pero la experiencia de movilidad a Costa Rica es diferente para hombres y mujeres ngäbe. Si bien ambos realizan la misma travesía y habitan en los mismos albergues, su participación en la actividad productiva es similar y tienen el mismo bagaje respecto a su cosmovisión y prácticas culturales, ellas se exponen a mayores riesgos y se enfrentan a problemas particulares por su condición de mujeres. En primer lugar, están más expuestas a problemas de salud asociados al ambiente, trabajo y condiciones sociales en las fincas cafetaleras. Además, normalmente cuando están embarazadas no siguen controles médicos y siguen trabajando durante el periodo de gestación. Por otro lado, los prejuicios de la sociedad local no indígena sobre los ngäbe acostumbran a ser más pronunciados respecto a las mujeres. Los hombres interactúan más con la cultura costarricense y tienen mayores grados de libertad y transculturación, incluso en su ropa y en sus costumbres. Sin embargo, la vestimenta de las mujeres, al igual que la forma en que llevan las cargas o portan a sus hijos pequeños las hace más vistosas y las identifica a distancia como mujeres indígenas, por lo que ellas suelen ser objeto de mayor discriminación y escarnio público (Fernández Pacheco, 2012; Morales et al., 2014). Además, aunque durante mi trabajo de campo no se visibilizó, según Morales et al. (2014) y Varas (2009), las mujeres se ven expuestas a violencia física o psicológica por parte

de terceros, y en el ámbito de trabajo pueden sufrir de acoso sexual laboral por parte de los capataces, patrones u otros.

Este escenario no es exclusivo de las mujeres ngäbe en movilidad, por cuanto otros estudios de la región latinoamericana también han identificado patrones y dinámicas particulares de las mujeres indígenas con respecto a otras mujeres migrantes no indígenas, así como en relación con los hombres indígenas (Oehminchen, 1999; Maier, 2006; Rodríguez, 2016, 2020, 2021; Rodríguez y Herrera, 2015; Sánchez y Barceló, 2007). Dichos trabajos también coinciden en señalar que las mujeres indígenas migrantes se encuentran con obstáculos adicionales en relación con otras mujeres no indígenas para disfrutar de mayores niveles de equidad e igualdad de género; obstáculos que tienen que ver con el hecho de ser indígena en contextos considerados "no indígenas".

Estas experiencias de discriminación o dominación étnica y genérica en los lugares de destino, consecuencia del racismo y machismo, resultan en lo que llaman "triple discriminación", por ser mujer, indígena y pobre, e inclusive "cuádruple" por su condición de migrante:

> Estas mujeres tienen como común denominador una situación de mayor desventaja: están sometidas a cuatro tipos de exclusión – hacen frente a las exclusiones de clase, etnia y a las que acompañan su situación de migrantes, y también a las derivadas de su condición de género. (Sánchez y Barceló, 2007, párr. 15)

De todos modos, gran parte de los riesgos que sufren las mujeres ngäbe en Costa Rica son el resultado de su condición de subordinación frente a las figuras de autoridad masculina representadas no tanto por los patrones u otros hombres latinos sino por sus pares varones ngäbe. Aunque no todas se desplazan junto a sus parejas, en todos los casos están supeditadas a algún hombre del grupo y dependen de él durante toda la travesía y estadía en Costa Rica, por lo que sus márgenes de decisión y acción suelen ser muy limitados. Además, como señalan Morales et al. (2014), no cuentan con la asesoría ni el amparo para denunciar situaciones irregulares o herramientas para enfrentar las condiciones de subordinación a la autoridad patriarcal.

Para empezar, la subordinación y dependencia de la mujer se manifiesta en la inaccesibilidad a dinero propio. Como se ha expuesto, el jefe de familia, sea el padre, el marido o un hermano, se encarga de recibir el dinero resultante de la cosecha, guardarlo y administrarlo. En la

mayoría de casos, las mujeres no reciben directamente el pago por su trabajo productivo, sino que su salario lo recibe su pareja o alguno de los varones del grupo, y en algunos casos las mujeres nunca llegan a gestionar directamente el dinero. De hecho, algunas no saben cuánto es el pago por cajuela, y por lo tanto, qué es lo que está ganando su familia al día, y otras no conocen o no dominan los colones, la moneda de Costa Rica. Al igual que las mujeres ngäbe que migran en familia a las ciudades panameñas, quienes en general no se incorporan al trabajo remunerado (Rodríguez, 2021), muchas de las mujeres ngäbe en movilidad a Costa Rica disponen de muy poco o de ningún dinero propio y existe una gran dependencia económica de sus maridos, aunque a diferencia de las primeras, ellas sí trabajan y participan en el trabajo productivo junto a sus pares varones.

Las mujeres consideran que el dinero que se consigue en la cosecha es de toda la familia y por lo tanto también de ellas, pero asumen que lo guarda y administra el marido, de manera que cuando ellas necesitan algo, se lo tienen que pedir. Una mujer justifica que sea su esposo quien administre el dinero familia y procure para ella y sus hijos, porque ella cree que no sabría hacerlo bien:

> Del café yo no sé muy bien de eso, por eso yo lo dejo a él. Él lo guarda. Él me dice, esto es tuyo. Bueno. Entonces yo no me molesto. Él me da por lo mío, la verdad. Por cosas útiles, para gastar por gusto sí que no. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21)

En la mayoría de los casos son los mismos jefes de familia quienes se encargan de realizar las compras diarias y van solos a comprar, o cuando van con la mujer, ella muchas veces ni entra y espera fuera:

> Sí, ahí [en la tienda] las mujeres no compran. Porqué es que los hombres están responsables de la plata. Como la plata se va en mano de hombre, ya ellos lo compran ahí. Ya solo las mujeres se encargan de cocinar. Hay mujeres no sabe. Yo, sí. Si yo tuviera plata, yo compro, yo no es que no entienda. Es que como él guarda la plata pues... él compra pa nosotros. Si va a dar a nosotros, va a malgastar nomás. (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 13/11/21)

Así mismo lo expresan los empleados de las tiendas: “Ah no, aquí ellos son los empoderados. Es más, ellas ni siquiera... digamos aquí a la pulpería [tienda] casi siempre llegan ellos a comprar. Ellas o se quedan fuera o bueno a lo que ellos digan” (María, trabajadora no indígena

de la tienda de la finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 2/11/21). Como señala el administrador de una de las fincas, además de encargarse del dinero, el marido o jefe de familia es el que toma todas las decisiones del hogar: "Las compras en realidad el que autoriza todo es el hombre. El hombre decide totalmente sobre ella. Yo trabajé en negocio en una tienda muchos años y es muy marcado que el hombre es el que domina todo" (Maikol Valverde, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21).

También pude observar que las mujeres siguen sin tener poder de decisión sobre sus movimientos. Ya la misma decisión migratoria acostumbra a venir condicionada por el jefe de familia, y en general la mujer tiene poca capacidad de opinión: "Hay muchos hombres se obligan a llevar las mujeres. A veces las mujeres no quieren ir, pero como marido tienen que llevar. Entonces a veces lleva obligado y lleva obligado los niños también" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21). Una mujer explica que a ella sí le gusta ir a Costa Rica, pero que, si su esposo lo hubiera querido, ella se hubiera quedado en la Comarca, como ocurrió otros años cuando él viajó con alguna de sus otras esposas, quedando ella en casa. Otras explican que no querían ir y preferían quedarse en casa pero que tuvieron que desplazarse porque el esposo así lo decidió. Así lo explica esta mujer, que quería quedarse, pero su compañero le dijo que fuera con él para no estar solo y tener que hacer todo el trabajo de casa:

> Yo iba a quedar, pero él me dijo que todos años tú estás en la casa y no quieres mover a ningún lado. Se puse bravo y yo me vengo. (...) Cuando yo quedo en la casa él me dice que él no daba ganas de cosechar. Además, él sentía que yo estaba con alguien, con hombre en la casa. Eso es que pensaba me estaba diciendo. Yo estaba riendo de él. (Julia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21)

En la misma línea, cuando les preguntaba hasta cuando se quedarían en esa finca era habitual que las mujeres contesten: "Yo no sé, *brare* [hombre] manda" (Cecilia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21) o "Yo no sé, es el hombre que carga a una" (Claudia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21).

Pero, además, una vez en Costa Rica también es el varón el que normalmente decide si la mujer va a la cosecha o se queda en casa, ya sea porque no se encuentra bien o para que realice las tareas domésticas. Una mujer señala que ella sólo va a cosechar cuando su compañero así lo decide: "Si él me lleva, sí" (Yorleny, ngäbe en movilidad, comunicación

personal, Sabalito, Costa Rica, 16/11/21). Ellos deciden también cuando su compañera va a comprar o pasear con ellos: "Él no me quiere llevar. No sé si me va a llevar. Yo si quiere ir, pero si no lleva qué yo voy a hacer" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21).

En general, las mujeres no van solas sin la compañía de sus hombres. En el cafetal sí se las ve sin ellos, solas o en grupo, regresando al albergue antes de que termine la cosecha o mientras sus compañeros van a la "medida", pero nunca fuera de la finca o solamente "paseando":

> Con él, sí. Más yo no camino. Más que solito yo no puedo caminar, pasear. Aunque yo me quede solita en la casa yo no sale fuera ahí. Yo estoy adentro. Me da miedo salir a fuera. Yo camino, cuando yo sale a pasear, con él. Sola yo no puedo caminar. (Julia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21)

Otra mujer explica que ella no puede ir a pasear sola sino únicamente cuando el esposo la "manda" a algún lado o le da permiso, y señala que una vez que salió de visita al albergue de al lado su esposo se enojó con ella:

> Si él manda, yo puede. Pero él no manda, yo no puedo. Él si puede andar tranquilo ahí, pero yo no. Cuando yo voy sola él queda bravo conmigo. (...) Yo no estaba aquí mientras él llegó y se puso bravo. Yo tengo que estar en la casa. Él me dejó en la casa, yo tiene que estar ahí. (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21)

Además, añade que no podrá ir a cosechar a la zona de Los Santos, donde están sus hijos con sus respectivas parejas, porque su esposo quiere regresar a la Comarca: "Si me voy sola él va a dejar. Si me voy dice que ya no me quiere más en la casa de la Comarca. Por eso estoy aquí, quieta, triste." (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 24/11/21). Algunos hombres señalan que no pueden dejar ir solas a las mujeres porque hablarían con otros hombres y no confían en ellas y su fidelidad. Así lo confirma una de las mujeres: "Él no me quiere mandar sola, antes que me roban. Porque él piensa que otro *brare* [hombre] me roba" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/12/21).

Sin embargo, muchas afirman que en la Comarca, y otros sitios de Panamá, sí viajan solas. Así lo observa también Young (2014), quien apunta que, si bien anteriormente muchos hombres no permitían a las mujeres viajar solas, ni tan siquiera desplazarse entre comunidades ngäbe

para asistir a reuniones, actualmente esta situación ha cambiado y cada vez hay más mujeres que viajan solas dentro y fuera de la Comarca, en Panamá. Un hombre lo justifica diciendo que es porque no conocen suficientemente Costa Rica: "O sea, por aquí no. Por Panamá, sí. Acá no porque no estamos acostumbrados a estar por aquí pues. O sea, no es por mal, sino que apenas estamos por aquí, no conocemos movimientos. Entonces tenemos que andar juntos" (Pedro, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/12/21). De hecho, varias mujeres van y vienen de Costa Rica solas para cobrar el bono: "Hay varias que viajan. No pasa nada. Lo único es que un accidente o así, pero ni dios permita eso" (Nicanor, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21).

La relación de subordinación de las mujeres a sus compañeros y esposos también se hace evidente con el silencio público de las primeras, o mientras su pareja está presente. Por ejemplo, durante sus conversaciones conmigo, cambiaba mucho cuando estaban solas o entre ellas y sus hijos, a cuando estaban en presencia de los hombres, momento en el que casi no hablaban, o lo hacían más flojo y mucho más cohibidas. Además, a menudo expresaban su deseo de que fuera a visitarlas cuando no estuvieran los hombres, pues argumentaban que así podíamos hablar de "nuestras cosas" más tranquilamente. Esta sujeción a la pareja en situaciones públicas también ocurre en la Comarca, aunque no es tan marcada como en Costa Rica, donde se relacionan con otras personas no indígenas.

A diferencia de lo observado por Idiáquez (2013) en la migración urbana permanente, las mujeres ngäbe en movilidad a Costa Rica siguen ocupando el espacio privado, y son los hombres los que interceden en el nuevo entorno. Por ejemplo, cuando los trabajadores de cada grupo se reúnen entre ellos o cuando todos los grupos son convocados a una reunión por los administradores de la finca, las mujeres casi nunca asisten y en el caso de ser así, no participan: "Usted hace cualquier convocatoria o reunión y van los hombres. Van algunas que otras mujeres, pero quienes opinan y quienes conversan... las mujeres se quedan así como sin permiso de hablar" (Óscar Castro, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rico Negro, Costa Rica, 22/11/21).

Por último, el tiempo libre o de descanso también está condicionado por el género y sitúa a las mujeres en una mayor situación de vulnerabilidad. Ellas están sometidas a largas horas de trabajo, pues después de la extensa jornada laboral en los cafetales tienen que ocuparse de

los hijos y de las tareas domésticas, por lo que no disponen de tiempo para el ocio o el desarrollo de otras redes de convivencia más allá de la laboral. Muchas nunca salen a los pueblos, por lo que sus vidas se reducen al perímetro que demarca la finca, sin poder disfrutar de otros espacios que ofrece la región. Esta situación, que contrasta con la "libertad" que experimentan en sus comunidades, es comparable a la "reclusión doméstica" observada por Rodríguez (2021) en el caso de las mujeres indígenas panameñas que migran en familia a las ciudades y que no se incorporan al mercado laboral, quienes pasan todo el día en la casa desarrollando de modo casi exclusivo el trabajo doméstico y cuidado de personas dependientes en sus casas, mientras sus maridos trabajan fuera de ella.

5.4. Impacto de la movilidad en los roles y relaciones de género de las mujeres ngäbe en movilidad

A pesar de la clara y marcada subordinación de las mujeres ngäbe en movilidad respecto a sus pares varones, su situación en Costa Rica ha cambiado en los últimos años, y después de décadas de desplazamientos temporales al país vecino se observan cambios, aunque lentos e incipientes, en sus roles y relaciones de género.

En primer lugar, paulatinamente cada vez más mujeres están empezando a utilizar el dinero, y se las ve comprando solas, o al lado de sus esposos. Aunque por lo general el hombre sigue administrando la economía y decide cuando y cuánto dinero dar a la mujer, algunas señalan que sus esposos les entregan plata para que ellas la guarden o compren lo que deseen: "Él me entregó plata cuando plata sobra. Él me entregó y yo la cuido. Dije a mí: tu hijo y tu hija está cosechando conmigo, así usted tiene que guardar plata de esos chiquillos" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21). A su vez, algunos hombres explican que entregan parte del dinero ganado a sus esposas: "El dinero mío correspondía la mitad. Yo tenía que pagar a ella. Así es. (...) yo cobraba, entonces eso es lo que yo daba a mi esposa" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21).

En las mismas tiendas observan que cada vez más las mujeres se acercan a comprar y progresivamente dominan más el dinero y conocen la moneda costarricense. Los vendedores también señalan que cuando van con sus esposos a la tienda, muchas han empezado a exigirles que compren cosas para ellas. En particular, cuando se trata de compras de ropa

para ellas y los hijos, las mujeres acostumbran a acompañar a los esposos y cada vez más participan en las decisiones y escogen los productos: “No saben comprar, no saben vestir a las niñas, los niños. La mía y la de los niños eso sí yo me encargo de comprar” (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21). También lo expresa uno de los hombres: “Nosotros vamos juntos, y lo que le gusta compramos para él [hijo]. Lo que ella le gusta ella mismo agarra con su gusto. Yo solamente encargo de pagar” (Nicanor, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21), e incluso uno de los vendedores de la tienda de ropa de la Finca La China:

> Sí, [los hombres] son los que manejan la plata digamos, pero eso ha cambiado mucho también. Ellas, por ejemplo, llegan acá. Pasan primero. Siempre pasan primero porque van a cocinar y hacer sus cosas. Pasan, ven ropa, les gusta mucho la ropa de niño. Las mujeres casi siempre compran ropa de niño. Y entonces me dicen guárdame este, este y este y ahora pasa mi esposo. Y entonces él nomás pasa y paga lo que ella dijo. (Kenneth, trabajador no indígena de la tienda de ropa de la Finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 17/11/21)

Además, aunque sigue sin ser común, pude observar alguna excepción de mujeres que trabajan “aparte” (por separado) en el cafetal, es decir, cosechan su propio café y reciben el pago correspondiente, sin depender —económicamente y temporalmente en todo caso— de un varón. Por ejemplo, Leonida es una mujer soltera que viaja con su hermano y cuñada, pero cosecha separadamente, es decir, mientras que todo lo que recoge lo lleva a medir su hermano, este le da las fichas que recibe en la medida y ella las va a cambiar y se queda con el dinero. También es el caso de Lucía, quién se quedó unos días sola en el cafetal antes de regresar a la Comarca cuando su marido se fue a Los Santos para seguir cosechando a partir de diciembre. Esos días Lucia fue a trabajar al cafetal por cuenta propia y, aunque fue uno de los hombres del grupo quien le llevó los sacos de café a la medida, recibió las fichas y las cambió por dinero, este le entregó todo el dinero para que ella fuera quien lo guardara y administrara.

Otra fuente de dinero propio de las mujeres en Costa Rica viene del cuidado de los hijos de otras familias, por el cual a veces reciben cierta compensación económica. Aunque a veces este dinero pasa a ser parte de la economía familiar, en algunos casos se lo queda la mujer y lo gasta a su criterio. De igual forma pasa con el dinero que consiguen lavando ropa y haciendo y vendiendo naguas, chácaras o comida.

En suma, la contribución de la mujer en la economía familiar y su mayor acceso y administración de dinero fruto de su movilidad a Costa Rica implica un importante cambio en su posición y relación con sus pares varones, aumentando su seguridad e independencia, y disminuyendo así la dominación masculina.

Paralelamente, las mujeres están empezando a tener voz en la elección de sus movimientos. A pesar de que la decisión de desplazarse se toma en el ámbito familiar y sigue pesando mucho el pronunciamiento masculino del jefe de familia, cada vez más estos tienen en consideración la opinión de las mujeres. Chio me explica que antes de ir a Costa Rica se reúne con su esposa para acordar si ella va a ir y si van a llevar a su hija:

> Hay muchas mujeres que les gusta salir también. No les gusta estar en la casa. Pero hay muchas mujeres que no quieren dejar la familia botada en la casa. Yo tengo que consultar a mi señora. ¿Qué hacemos? Como ahorita estaba mi esposa por aquí, nosotros hicimos reunión ahorita con mi esposa: 'qué hacemos por Cynthia?' Yo hablé con mi esposa sobre Cynthia. Entonces me dice a mi: 'si ella está en clase mejor me quedo con ella en la casa', dice. (...) Ustedes las mujeres es que mandan ahorita mismo. Las decisiones... ahorita mismo las mujeres mandan, porque, ¡las mujeres que se paren! (...) Este año ya la decisión de ella, ella me dice qué pereza ir, entonces yo llevaba a ella tampoco. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21)

Por su parte, algunas mujeres explican que este año fueron a Costa Rica por decisión propia o bien influyendo en la decisión del jefe de familia con su opinión; algunas señalan que quieren ir para aportar a la economía familiar: "Yo quería venir aquí [Costa Rica], porque poquito plata, nosotras compra jabón pa bañar bien. Poquito, poquito, paila..., compra y luego lleva. Por eso yo vengo" (Josefa, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 15/11/2021), mientras que otras exponen que querían ir a conocer o a visitar a su familia que vive en Costa Rica: "Yo quedaba cuidando la casa y así. Y además hablaba de covid, eso, y nos daba miedo. (...) Yo hace 4 años que no he visto con mi mamá, entonces yo quería venir también" (Elidia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 1/12/21).

Además, varias mujeres reivindican su decisión de participar en la cosecha, tanto las que quieren ir a trabajar y colaborar en la ganancia económica como las que prefieren quedarse en casa:

> No me gusta estar en la casa. Un día me quedé, mi sobrina fue a cosechar y yo me quedé. Yo no me hallaba. Me fui como a las 11 a cosechar. (...) Él quiere que yo quede en la casa, pero no me gusta. Él sabe que no me gusta quedar en la casa. (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21)

Del mismo modo, una mujer señala su decisión de quedarse en la finca y no salir a comprar y pasear con su esposo: "Él quería ir conmigo, pero yo no fue. Mi hermano llegó aquí a visitar a mí por eso yo no fue. Si yo quiero ir él me lleva, si yo no quiero ir, él no me obliga también" (Julia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 25/11/21).

En la misma línea, se observa un aumento en el poder de negociación de las mujeres respecto al trabajo reproductivo, sobre todo en el cuidado de los hijos y más raramente en la cocina. Participar en las actividades productivas de la familia significa una doble carga de trabajo para las mujeres, quienes ven aumentado su margen de negociación en torno a sus responsabilidades domésticas. Una mujer embarazada dice que su esposo va a recoger a las niñas a la guardería y alega que el hombre es el que tiene que "cargar" y cuidar a los niños una vez nacen:

> Si fuera sido otro, que no quiere dejar a los niños ahí en guardería, yo estaría dejando. Pero él los deja. Mejor que él lleve niños y yo me quedo en la casa. Subir a esa loma… cansado. (...) Yo le digo que él me tiene que ayudar. Mi compromiso ahorita cuando estoy cargando [señala su barriga embarazada], ese es mi compromiso. Pero ya después tiene que él cuidar. (...) Ahí en Boquete, Lisbeth y Videlia estaba chiquito y nosotros íbamos por cafetal y él lo cargaba. Ponía una aquí y otra… Yo no llevaba nada. Pero las otras mujeres yo veía llevando chácara y los hombres libres. (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21)

Otro de los padres que a menudo va a recoger a los hijos a la guardería comenta que, igual que su esposa colabora en el trabajo productivo, él la ayuda a ella con el cuidado de los hijos y hasta en la cocina:

> Cuando yo voy… bueno en la mañana yo voy a dejar a los niños en la guardería, en la tarde busco también. Yo fui directo, yo cambió las fichas y me fui en guardería. Así es. Es mi trabajo hacerlo todos los días. (...) Ella me va a ayudar al cafetal y yo le ayudo también. Porque los dos tienen que trabajar igual, ¿no? Ella me ayuda… y yo la dejo a la casa que haga café y mientras yo voy guardería. Así lo hago siempre, pero algunas personas no, algunas que mandan a mujer

> a caminar pa allá pa acá. Pero yo voy y vengo. A veces uno va junto, a veces yo solo voy. No me gusta que ella vaya sola también. (...) Como te digo, hay veces que yo ayudo, cuando voy a buscar a los niños en guardería, cocino maruchan [sopa de fideos instantáneos] para los niños. (Anastasio, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 13/12/21)

Además, a diferencia de la Comarca, donde pasan la mayor parte del día en casa o trabajando en las fincas de la familia, el hecho de vivir en los cafetales favorece el contacto con otras mujeres más allá de su unidad doméstica o familia extendida. Cuando van a cosechar, pero sobre todo cuando se quedan solas en los albergues mientras sus esposos están cosechando café, pude observar mujeres charlando entre ellas, compartiendo las tareas y cotidianidad del día a día, así como criticando a otros grupos de trabajadores, a los patrones o hasta a los esposos. Si bien no identifiqué grupos de mujeres organizadas en torno a diferentes actividades o intereses de manera independiente a los hombres, como ocurre en los barrios de las ciudades de alta concentración de población ngäbe (Rodríguez, 2021), sí que su estadía en Costa Rica rompe con su aislamiento y la sociabilidad con otras mujeres permite compartir problemas comunes, conseguir apoyo y compartir información sobre sus derechos.

Por último, la movilidad a Costa Rica también puede influir en la planificación familiar y el control de las mujeres de su propio cuerpo. En el país vecino no solo tienen más fácil acceso a los servicios de transporte y centros sanitarios, sino también a la información y conocimiento. Para empezar, desde el Área de Salud de Coto Brus, con ayuda de asesores culturales, se llevan a cabo talleres para sensibilizar la población adulta ngäbe[153] contra la violencia doméstica y divulgar la legislación nacional que protege la familia y los derechos de la infancia. También se ha trabajado con la población infantil y adolescente con talleres de prevención de la violencia desde el noviazgo adolescente (Varas, 2009). En la misma línea, se realizan charlas de salud sexual y reproductiva para los y las adolescentes, en miras a una buena planificación familiar y a postergar el cada vez más temprano inicio de las relaciones sexuales entre las y los jóvenes (AECID y UNICEF, 2012). Otro de los temas de la agenda es la salud materno-infantil, en el que se ha trabajado con el apoyo de parteras ngäbe, con cuya experiencia y conocimientos, así como con la confianza que tienen en ellas las pacientes, se logró un acercamiento culturalmente pertinente a la salud materno infantil (AECID y UNICEF,

[153] Estas acciones están dirigidas a los ngäbe panameños en movilidad, así como a los ngäbe costarricenses que habitan en el cantón.

2012; Varas, 2009). Si bien durante la pandemia todos estos talleres y charlas se tuvieron que suspender, hay la voluntad de continuar con los programas. Por ejemplo, durante el segundo año de la pandemia (2021) una de las asesoras culturales ngäbe fue destinada al hospital de San Vito para atender a la población femenina ngäbe en el embarazo y cualquier otra enfermedad, y desde allá se aprovechó para dar charlas sobre planificación y protección:

> Lo que yo hago más ahí es hablar de planificación. Yo le digo, por ejemplo, hoy nació un bebé y yo le digo: ¿con qué va a planificar a partir de ahora? Le recomiendo la t de cobre, inyección, pastilla o Implanon[154]. Si es menor puede ser implanon. Y condón también, pero dicen que no les gusta. Eso sabe muy feo dicen ellos. (...) también les doy charlas de cómo protegerse. Porque, por ejemplo, ya va con implanon o con inyección, no significa que ellos ya están protegidos. Hay que protegerse de una enfermedad. Eso yo sí se lo digo a ellas. Usted está protegida ahorita de un embarazo, pero de una enfermedad que se puede contagiar no. Usted tiene que cuidarse le digo yo. Usted tiene que usar el condón. O hay preservativos de mujer también. (Maribel, asesora cultural ngäbe del Hospital de San Vito, entrevista, Sabalito, Coto Brus, 18/11/21)

Como explica el Dr. Ortiz, parte del éxito del proyecto es que reciban atención con su propio idioma y de otra mujer ngäbe:

> Este año la innovación es que Maribel les habla en su propio idioma. Probablemente en años anteriores las enfermeras trataban de decirles algo, pero no explicaban, entonces ninguna indígena quería. Ahora con Maribel, que explica bien lo que es un método anticonceptivo, entonces hay una gran recepción y aceptación por parte de las indígenas en utilizar los métodos. (Pablo Ortiz, director ONG Hands for Health y ex Director del Área de Salud de Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 22/11/21)

Varias mujeres de la Finca La China confirman que ellas empezaron a utilizar anticonceptivos que les ofrecieron en Costa Rica después del parto o en alguna visita en el hospital. Una de ellas explica que cuando su hija de 13 años parió en Costa Rica, los médicos la "regañaron" a ella como madre y le inyectaron el "implanon", un anticonceptivo de larga duración que se inserta por vía subcutánea, para que no se quedara embarazada durante los siguientes tres años. En cambio, ella dice estar utilizando la "T de cobre", un anticonceptivo intrauterino de

[154] El Implanon es un anticonceptivo hormonal de larga duración que se inserta en un único implante por vía subcutánea por un profesional sanitario.

cobre, que también le pusieron en Costa Rica, y que ahora quiere quitárselo ahí mismo porque cree que siendo mayor ya no quedará embarazada.

En esta línea, pude observar un interés creciente entre las mujeres en reducir los embarazos, liberándose del patrón tradicional de procreación continua y familias numerosas, aunque desafiando así a sus parejas: "Yo le decía a Julián que ya no quiero tener más. Yo le dije a él que me cuidara, pero no pudo cuidar. Quería tener Lisbeth y ya" (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21). Así mismo lo expresa esta otra mujer: "Yo no quiero tener más hijos, yo lo dije. Yo le decía a él. Pero él sí. (...) Por cuidar familia hombres no son viejos te estoy diciendo, mientras que las mujeres sufren más" (Juana, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21). Además, según la asesora cultural del hospital, la facilidad y gratuidad de los métodos anticonceptivos en Costa Rica hace que en algunos casos lo hagan sin explicárselo a sus esposos:

> Ellos no se dan cuenta. Ellas no dicen nada. Dicen: 'ah sí, mi marido no está de acuerdo, pero yo me lo voy a poner'. (...) Dicen: 'ah yo no quiero más, pero el esposo no me deja que yo planifique'. Y la oportunidad que me llega al hospital, es el momento. Ayer me dice una: 'yo voy a planificar con tal cosa, pero ¿mi marido se va a dar cuenta?' No, si usted quiere quitárselo nada más va al hospital y se lo quita. (Maribel, asesora cultural ngäbe del Hospital de San Vito, entrevista, Sabalito, Coto Brus, 18/11/21)

No obstante, hay otras que siguen sin querer usarlos por no oponerse a sus maridos o porque continúan estando mal informadas. Por ejemplo, por desconocimiento creen que se necesita asistir regularmente al médico para que los métodos funcionen, cosa que no pueden hacer una vez en la Comarca: "Pasan los meses y uno tiene que poner de nuevo, pero si uno no llega en el hospital ya se pasa vacuna y se hace daño a uno. Y después que nosotros estando lejos en Comarca, cómo va a llegar" (Lucia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 27/11/21).

De todos modos, las capacitaciones sobre género a las que tienen acceso una vez en Costa Rica, así como con los programas de atención a la salud que incorporan el aspecto intercultural, han posibilitado que las mujeres puedan concebir otras formas de relacionarse y un nuevo establecimiento de roles dentro de la unidad doméstica, promoviendo su participación en espacios y actividades hasta ahora restringidas para ellas. Para muchas, estas

experiencias han sido fundamentales para atreverse a cuestionar relaciones opresivas con sus parejas, familias, o bien con la misma comunidad. Esta "toma de conciencia" resultado de la movilidad a Costa Rica y a las ciudades panameñas también la apunta Idiáquez (2013):

> La experiencia migratoria a Costa Rica, la inserción laboral en las áreas urbanas de Panamá y la incorporación en los estudios universitarios de la mujer ngäbe, le ha posibilitado adquirir nuevos conocimientos relacionados con la sexualidad, el embarazo, las enfermedades contagiosas y por otro lado, ha adquirido mayor conciencia de los derechos de los pueblos indígenas. Esa toma de conciencia explica el rechazo generalizado que muestran las jóvenes en contra de la violencia doméstica, el machismo y el alcoholismo; así como el liderazgo que algunas mujeres ngäbe ejercen en la lucha por abrirse campo en el mundo urbano. (p. 315)

Ahora bien, todos estos cambios en la posición de las mujeres y sus roles y relaciones de género generalmente no son trascendentales o sistémicos en sus vidas, sino que más bien, como también observan otros autores, son "superficiales" (Rodríguez, 2021; Rodríguez y Herrera, 2015), "cortoplacistas" (Rudolf, 2000) o "epidérmicos" (Oehminchen, 2005). Además, la continuidad de dinámicas de género como la prevalencia del machismo y la violencia de género, el persistente control masculino sobre el ingreso familiar, la poca libertad de movimiento —reforzada por el hecho de estar en otro país—, y el continuado silencio e invisibilización de las mujeres en el ámbito público, potencian la dependencia de las mujeres y limitan su poder de decisión. Por todo ello, y como también apuntan los estudios previos sobre movilidad femenina en la región (Klein y Vázquez-Flores, 2013; Oehminchen, 2005; Rodríguez, 2021; Rodríguez y Herrera, 2015; Rudolf, 2000), considero que la movilidad de las mujeres tiene un impacto limitado en términos de género, ya que aunque se producen cambios importantes que condicionan la vida de las mujeres en Costa Rica durante su movilidad, son cambios muy lentos e incipientes, muchas veces transitorios —por lo general se revierten una vez regresan en la Comarca—, y que no implican aún cambios estructurales en las posiciones de las mujeres. En cualquier caso, esto no quiere decir que a lo largo de los años la situación de las mujeres ngäbe en movilidad a Costa Rica haya cambiado sustancialmente y se haya reducido su subordinación y dependencia respecto a sus pares varones, atenuando así la dominación masculina y el trato abusivo recibido por algunos hombres.

5.5. Impacto de la movilidad en los roles y relaciones de género en origen

Teniendo en cuenta que la movilidad a Costa Rica a lo largo de los años, tanto de hombres como mujeres, ha expuesto a ambos a nuevas ideas, prácticas y conocimientos, es pertinente plantearse la incorporación de estos en la sociedad de origen. En esta línea, varios trabajos han analizado el potencial de la movilidad como factor de cambio en las relaciones de género en los lugares de procedencia (Mata-Codesal, 2011; Pribilsky, 2004; Taylor et al., 2006). Sin embargo, no cuentan con una valoración inequívoca y los resultados no muestran una clara influencia entre la movilidad y los cambios en las relaciones de género en origen. Por ejemplo, Taylor et al. (2006) manifiestan que, en Guatemala, las remesas sociales contribuyen a una erosión gradual de los roles de género tradicionales, aunque no en todas las comunidades y de una forma lenta, al existir estructuras arraigadas en el origen que se resisten a los cambios rápidos. Asimismo, Mata-Codesal (2011) argumenta que, si bien la movilidad de ecuatorianos a Estados Unidos ha creado espacios para disputas, tensiones, continuidades y cambios de género en las comunidades de origen, los cambios son lentos y van y vienen:

> Migration in the cases of Xarbán and Pindo, and these results do not automatically generalize outside these very specific contexts, has created spaces for gender contestations, tensions, continuities and changes. Some of those changes and continuities are directly attributable to social remittances. Change is, however, very slow and loops back and forth. (p. 199)

Así mismo ocurre entre los ngäbe. Mientras que como se evidenció, la movilidad de hombres y mujeres a Costa Rica supone ciertos cambios en las relaciones de género, muy pocos ngäbe en movilidad conservan los cambios al regresar a la Comarca, donde por lo general deben confrontarse con las reacciones y actitudes de las personas que permanecen, y donde se encuentran con ideologías y valores de género muy afianzadas. Por ejemplo, los hombres que se desplazan solos a Costa Rica cocinan y limpian a diario, y los jefes de familia a veces participan —aunque muy tímidamente— en el trabajo reproductivo, ya sea con el cuidado de los niños o la preparación de los alimentos; sin embargo, por lo general, al regresar a la comunidad de origen la mayoría de ellos recuperan las formas habituales de hacer las cosas ahí, y la idea de que la mujer es la encargada del rol reproductivo persiste. De esta manera, la mayoría de cambios a niveles de roles observados en movilidad, son revertidos fácilmente una vez de vuelta a la Comarca. Igual que en el estudio de Mata-Codesal (2011) se observa un

contraste entre el “aquí” y “allá”: “The difference between 'here' (Ecuador) and 'there' (abroad), migrants and returnees switching between action systems depending on location” (p. 200).

En cambio, sí pude advertir la adquisición y adopción de ciertas ideas, prácticas y valores observados en Costa Rica al estar en contacto con los latinos. Por ejemplo, Fermín, que vivió durante dos años seguidos en Costa Rica, trabajando todo el año y no solo en la cosecha en una finca de café, explica que después de pasar tanto tiempo en el país vecino y ver cómo eran ahí las relaciones entre hombres y mujeres, adoptó prácticas como dar parte de sus ganancias a la mujer:

> Porque ella me anda ayudando, ¿porque yo no tengo que dar a ella plata? ¡Que tenga plata! Como gente de ustedes hacen. Yo viví tanto tiempo por ahí que yo sé. El hombre trabajaba y cobraba un poquito, pero tenía que dar a la mujer a parte y lo que quedaba, quedada. Ese yo vi muy bueno, y yo me fui viendo y llevar de mi parte, nosotros podemos cambiar. (Fermín, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 12/12/21)

En la misma línea, el conocimiento sobre los derechos de las mujeres y aspectos relacionados con su salud sexual y reproductiva al que ellas se ven expuestas en Costa Rica penetra en las mujeres en movilidad y puede llegar a generar cambios en sus comunidades de origen. En particular, el contacto con la sociedad costarricense aumenta prácticas como la separación entre las parejas o el uso de métodos anticonceptivos. También se observa que cada vez más mujeres reivindican el cobro de la pensión cuando el marido las ha dejado con hijos a su cargo. Así lo explica una mujer con dos hijos, uno de los cuales se lo quedó su ex esposo y el otro ella con una pensión de 50 dólares: “Me da por uno [hijo] nomás. 50 dólares. Cada mes. Él me pidió uno. Que le quedara uno. Yo le entregara uno a él y el otro me quedara yo. Que le iba a dar 50” (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21). Aunque algunas dicen que no les pagan porque fueron ellas quien lo dejaron a él: “Yo le dejé, ¿cómo va a pagar pensión? Yo no fuera dejado, él fuera pagar pensión” (Lucia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 27/11/21).

A pesar de que la Carta Orgánica de la Comarca Ngäbe-Buglé establece que tanto hombres como mujeres deben contribuir en los medios económicos de los hijos al separarse de sus

parejas, el cobro de pensión es algo que rara vez se observaba en la Comarca[155]. Valeriano no conoce dicho reglamento o considera que no puede ponerse en práctica porque ellos no tienen cómo pagarles a las mujeres, por lo que, como explica, en su caso opta por "ayudar" de forma voluntaria con lo que pueden y cuando pueden:

> Aquí no tenemos ley. Pero ya al parecer que todo el mundo viaja… está hablando de pensión. Pero, ¿por qué se habla de pensión? Profesores… todos están empleados por el gobierno. Eso sí, ellos sí. Pero nosotros pobres, nada, no tenemos nada. Si mujer me deja a mi aquí, ¿cómo voy a pagar? Estoy en la casa nomás. ¿Cómo voy a pagar? Mejor yo tengo que ofrecer voluntario. Voluntad. Apoyar lo que donde yo pueda. Yo digo bueno. Es un ejemplo. Sí, bueno. No tengo plata para pagar mensual o quincenal. Así que donde yo puedo mando. Si yo consigo azúcar, mando para mis hijos. Si yo compro mi ropita, mando para ellos. Entonces donde yo puede... si hay banano, lo mando para ellos. Porque eso es voluntario. (...) Hombre o mujer puede amenazar con pensión, pero el mujer mismo sabe que esa persona no tiene nada. Entonces qué va a pagar al hijo. Mejor solamente mandarle hijos donde él. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21)

No obstante, y como también observa Valeriano, el hecho de "viajar" y entrar en contacto con el "modelo latino", ha resultado en un mayor reconocimiento de las mujeres de sus propios derechos como mujeres y como madres, potenciando que cada vez más de ellas reivindiquen derechos como los del cobro de la pensión.

En definitiva, los cambios en los roles de género que ocurren durante la movilidad, raramente se mantienen al regresar a sus comunidades; sin embargo, la exposición a otras realidades resulta a veces en la adopción de ciertas ideas y prácticas como compartir la economía familiar con la mujer o aspectos relacionados con sus derechos como mujeres y con su salud sexual y reproductiva.

[155] El artículo 272 dispone que "Todos los hijos de uniones tanto monogámicas o poligámicas en la Comarca Ngobe Buglé, gozarán de iguales derechos ante los padres. (...). El abandono y la separación voluntaria del polígamo a sus hijos y a la madre lo obliga a asistir a sus hijos desde el punto de vista moral, económico para su formación profesional que le garantice una existencia independiente en el futuro. La madre que abandone el marido, o al polígamo con sus hijos, estará obligada a contribuir con los medios económicos para el sostenimiento de los hijos abandonados".

5.6. Impacto de la permanencia en los roles y relaciones de género de las mujeres que permanecen en ausencia de sus pares varones

Ante la ausencia temporal de los hombres, las mujeres que forman parte de la unidad doméstica asumen nuevos papeles tanto dentro como fuera del hogar. En primer lugar, deben atender el trabajo productivo que los hombres en movilidad dejan atrás. Cuando los hombres están en casa son los que se encargan de organizar el trabajo agrícola y realizar las tareas más pesadas de limpieza de la tierra y deshierbe. También son los encargados de cuidar del ganado, cazar, pescar y elaborar los instrumentos para trabajar la tierra. A su vez, las mujeres también participan activamente en el trabajo agrícola. Ellas asumen la mayor parte de la siembra y la cosecha, pero también se encargan de la separación de las semillas para la siguiente siembra y del almacenamiento, intercambio o venta del producto. Además, cocinan y reparten los alimentos al grupo de trabajo durante las juntas. Al mismo tiempo, ellas son las encargadas de administrar el hogar; les corresponde encender el fuego, cocinar, limpiar la ropa y la casa, cuidar y educar a los hijos, alimentar a los animales, recolectar plantas y raíces y procesar los granos y tubérculos, entre otros. De este modo, y como han observado otros investigadores (Loría, 2000), por lo general las mujeres asumen más tareas y trabajan más que los hombres, sobre todo durante el tiempo de cosecha, ya que además de las labores domésticas realizan la mayor parte de la cosecha.

Ahora bien, esta marcada división sexual del trabajo queda difuminada cuando ellos se desplazan a trabajar a Costa Rica y cambia la naturaleza y cantidad de actividades productivas realizadas por las mujeres: “Nosotras somos como ama de casa. Pero cuando ellos se van, tenemos que trabajar” (Mercedes, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). Igual que ocurrió con la introducción del ganado y los primeros trabajos asalariados (Young, 1971)[156], la mujer asume más responsabilidades agrícolas y sus preocupaciones y horas de trabajo diario aumentan.

[156] Young (1971) considera la introducción del ganado vacuno como uno de los factores que contribuyó a que las mujeres se hicieran cada vez más responsables de la producción agrícola, ya que al dedicarse al cuidado de estos animales, los hombres pasaron a tener menos tiempo para dedicar a los cultivos.

Imagen 31. Edilsa (izquierda) y Mirna (derecha), junto a su hija mayor Yulissa, secando el café que ellas mismas cosechan en su finca



Autora: Anna Peñuelas

Por ejemplo, en ausencia de los varones, las mujeres no solo se encargan de sembrar y cosechar, sino que también "limpian" los cultivos, es decir, deshierban y mantienen las fincas, trabajo normalmente destinado a los hombres y que anteriormente nunca realizaban las mujeres (Young, 1971):

> Solo trabajamos cuando vamos a sembrar maíz, frijol, así. Y cuando viene la cosecha. Eso sí, nosotras las mujeres. Limpiar eso los hombres. (...) Pero estos días mi papá estaba trabajando con mi mamá. Como no había nadie en la casa ella estaba ayudando a papá trabajando. (Mercedes, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22)

Así mismo lo explica un hombre, que pese a que reconoce que no es lo ideal, cuando no hay otra opción porque sus hijos están en Costa Rica, se tienen que encargar las mujeres:

> Limpiar es que no se puede, porque se corta mujer. Pero ahora que no hay nadie tiene que hacer. Pero ya con calma, más suave. (...) Es trabajo de hombres, pero como ya no hay nada, dice dicho que el que no tiene el perro hay que muchar [besar] con gato. (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22)

A diferencia de otros contextos donde la movilidad femenina da a los hombres una ventaja sobre las mujeres en la producción agrícola (Rudolf, 2023), en el caso de los ngäbe, al ser los hombres los que en algunos casos se desplazan solos sin las mujeres y no al revés, resulta en que ellos tengan menos disponibilidad para trabajar en las tierras familiares, cediendo el espacio a las mujeres, quienes aumentan su participación y contribución en los trabajos agrícolas. Adicionalmente, a pesar de que los hombres siguen administrando las tiendas

(encargándose de los grandes pedidos y el manejo del negocio), la participación e implicación de las mujeres aumenta y quedan encargadas de las ventas diarias y del trato con los clientes.

Además, la movilidad de los hombres y permanencia de las mujeres no sólo implica una mayor participación de las últimas en el trabajo productivo, sino que también puede significar un mayor control sobre los cultivos y la economía familiar, por cuanto ellas quedan encargadas de administrar el dinero y recursos del hogar. En algunos casos, los hombres mandan dinero desde Costa Rica para que su mujer e hijos puedan subsistir: "Yo estaba allá, yo mandaba dinero para ellos también. Algunos venían de allá entonces yo mandaba plata. Con las personas de aquí. Entonces con eso ellos estaban" (Antonio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/9/21). No obstante, lo más habitual es que los hombres dejen dinero antes de irse, pues las remesas económicas no son comunes por las dificultades que supone enviar dinero desde Costa Rica a las comunidades: "Porque, ¿a quién le va a mandar? Y, además, cómo va a bajar de aquí [Ratón] allá [San Félix], porque algunos no tienen plata para viajar" (Mercedes, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). Por otro lado, en ausencia de los hombres, las mujeres quedan encargadas de cobrar todas las ayudas económicas del Estado, no solo las destinadas a ellas, sino también la beca escolar de los hijos. Aun en el caso de que el padre sea el "acudiente" de los hijos en la escuela y conste como encargado de cobrar la beca, en ausencia de este son generalmente las madres o hermanas mayores las que pasan a recibir el dinero.

Paralelamente, las mujeres utilizan otras estrategias para conseguir subsistir en la comunidad en ausencia de los hombres. En algunos casos las mujeres compran a crédito en las tiendas de la comunidad y "dejan debiendo" hasta que cuando regresa el hombre paga la deuda generada: "Se pide ahí en la tienda, entonces los que están por ahí [Costa Rica] vienen llegando y cancela eso" (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22). En la misma línea, algunas organizan juntas para que los parientes cercanos y también otros vecinos de la comunidad les ayuden con el trabajo productivo y puedan obtener una buena cosecha para alimentarse: "Aquí la mujer trabaja también. También hacen una junta. Organiza e invita a los varones que están ahorita mismo y trabajan y les dan comida" (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22).

A fin de cuentas, la movilidad de los hombres sitúa a las mujeres como jefas de familia temporales —"de facto" (Chant, 1997; Mummert, 1988)—, encargadas de administrar el dinero y/o conseguir los recursos necesarios para mantener a la familia en ausencia de los hombres. De hecho, a diferencia de otros contextos donde es difícil que la mujer pase a ser jefa de familia porque, como entre los ngäbe, la composición familiar es extensiva y los hermanos, tíos, padres o hijos que se quedan en la comunidad toman el papel del esposo como cabeza de la unidad doméstica (Klein y Vásquez-Flores, 2013), la vasta dimensión de la movilidad de los hombres ngäbe hace que queden pocos varones en la comunidad y facilita la posición de la mujer como jefa de familia temporal.

Sin duda, el hombre sigue siendo considerado el jefe de familia y su rol como figura de autoridad permanece ya que, aunque esté fuera del hogar y de la comunidad, las mujeres conocen sus deseos y peticiones y siguen las órdenes dejadas por éste. Sin embargo, cada vez ellas se implican más en la gestión del hogar y toman sus propias decisiones. Por ejemplo, una mujer explica que quiere comprar muchas cosas pero que no tiene dinero porque, aunque recientemente cobró la beca estudiantil, su esposo quiere guardarlo para pagar a un trabajador que les ayude con la siembra de cebollas. Ahora bien, la misma mujer cuenta que fue ella quien en ausencia de su esposo se encargó de pagar a los trabajadores que les ayudaban con la finca familiar.

Por ende, se evidencia como, en paralelo al persistente dominio del hombre, las mujeres se convierten en el sostén económico temporal de la familia, y pasan a administrar el dinero y los recursos familiares transitoriamente. Sirva como otro ejemplo, uno de los chóferes encargados de realizar la ruta diaria de Ratón a San Félix y viceversa afirma que, durante la época de cosecha, cuando "todos" los hombres se van a Costa Rica, él transporta muchas mujeres que van solas, sin sus esposos, a pasar el día en el pueblo para hacer las compras del hogar. Así lo corrobora Titi, quien además reconoce la habilidad de las mujeres para administrar los recursos del hogar:

> Es que las mujeres administran mejor todavía los recursos. Las mujeres cuando van a la tienda compran lo que necesitan de verdad, pero nosotros los varones una vez bajamos allá si queremos cerveza... también lo mandamos. Y las mujeres muy poco. (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22)

Si bien es cierto que en ocasiones siguen ciertas instrucciones dejadas por los varones, en muchas otras son ellas las que deciden en qué se gasta el dinero del que disponen —ya sea el dejado por el hombre o el de los subsidios—, ganando más control y poder de decisión sobre los recursos familiares. De hecho, las mismas mujeres son las que reclaman dinero a los hombres cuando se van a Costa Rica; un hombre explica que su mujer le pide que, si se va, le deje dinero: "Nada más tú me mandas algo, algo así; con eso estamos comiendo y quedamos en la casa" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21).

Tener acceso al dinero significa contar con una seguridad que las vuelve menos vulnerables a las condiciones adversas y menos dependientes de otras personas, a la vez que expandir sus habilidades de negociación y de comunicación con sus pares varones. Young (2014) también hace referencia a este aumento del control y de la toma de las decisiones de las mujeres ngäbe durante la ausencia de los maridos:

> With the shift to increasing wage labour, many men were away from home for long stretches of time, from several weeks to several months. Lacking sufficient help from close male kin, women had to assume a greater share of agricultural labour. This led to more control over the disposition of household resources. This was important in that it gave many women new decision-making experiences. (p. 200)

En esta línea, algunos autores han identificado una expansión de la voz de las mujeres que permanecen en las negociaciones del hogar y en asuntos comunitarios (Chant, 1992; Deere, 1990; Pribilsky, 2004). Por ejemplo, Pribilsky (2004) señala que el poder de las mujeres aumenta no solo en cuestiones económicas sino también en otros ámbitos de sus relaciones, otorgándoles más espacio para discrepar activamente con los cónyuges:

> Many women told me how their experiences of managing remittances made their husbands become better listeners and allowed themselves more room to disagree actively with spouses. 'He still has the power but at least we talk about things and I have a say,' one wife reported to me." (p. 329)

En el caso de las mujeres ngäbe, pasar a ser las cabezas de la familia temporales implica no solo una expansión de su voz en las cuestiones del hogar sino también a nivel comunitario. Históricamente, la mujer ngäbe ha tenido poco acceso y participación en el espacio público. El estereotipo social de mujer como ama de casa y hombre como figura pública de poder sigue teniendo mucho peso en la sociedad ngäbe, limitando las mujeres al espacio doméstico-

privado. Así, las actividades festivas, reuniones comunales o bien las salidas para realizar trámites o compras, en general son delegadas a los hombres, y cuando las mujeres participan, casi siempre deben hacerlo acompañadas de sus esposos u otros familiares (Idiáquez, 2013; Loría, 2000). Sin embargo, la ausencia de los hombres en el hogar y en la comunidad durante su movilidad a Costa Rica, está promoviendo la participación social de las mujeres que quedan a cargo de las relaciones y responsabilidades con la comunidad. Entre otras cosas, las mujeres son las que asisten a las jornadas de trabajo y reuniones comunales convocadas en la comunidad, y reemplazan a sus compañeros o hermanos en caso de que estos tengan algún cargo en los distintos comités de la comunidad. En algunas ocasiones también son las que asisten a las capacitaciones que realizan funcionarios del gobierno o miembros de ONG, recibiendo ellas el conocimiento técnico y/o el material e insumos que les entregan a las unidades domésticas productoras.

Imagen 32. Mirna recibiendo insumos de un proyecto llevado a cabo por la Fundación Nuestra Señora del Camino



Autor: Chio Montezuma

Además, si no lo eran ya, pasan a ser las acudientes de sus hijos y responsables de la relación con la escuela. Por lo general, la mujer acostumbra a encargarse de la educación de los hijos, no solo en el hogar, sino también respecto a la educación formal en la escuela. Las madres

son las encargadas de preparar el material escolar y llevar a los hijos a la escuela, así como de ayudarles con las tareas que les dejan los maestros —o durante la pandemia de realizar los módulos en casa—. Siempre eran las madres las que me pedían que ayudara a los hijos en la realización de estos ejercicios. No obstante, durante la ausencia de los hombres, este dominio en el ámbito educativo de la mujer aumenta y quedan como únicas responsables de asistir a las reuniones de la escuela, a las jornadas de trabajo y de recibir los boletines y los subsidios. Un hombre explica que su esposa es la acudiente de su hija, y también de la hija propia que él tenía de otro matrimonio, pues cree que es mejor que ella se encargue íntegramente de la educación mientras él se dedica a atender en la tienda que tienen en la casa, y apunta que así deberían hacer todos los que se van a Costa Rica:

> Yo no puedo ser acudiente de mi propia hija y ella también acudiente de su hija. Entonces los dos, mi hija y la hija de ella, ella se va a encargar, mientras yo sigo atendiendo acá. (...) Entonces yo no puedo ser acudiente, sino ¿quién dejamos de responsable de esta casa, si estamos ahí abajo en la escuela los dos? Y así mismo la gente debe pensar. Si cada vez, cada año va saliendo salario, y ahora tiene que estar cobrando, mejor póngase la madre como acudiente. (Marín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22)

La mayor participación en la vida social y en los espacios públicos de la comunidad de las mujeres que quedan en la comunidad en ausencia de sus pares varones favorece la posibilidad de romper con su aislamiento y rutina de trabajo doméstico, impulsando el aprendizaje de nuevas actividades y aumentando las oportunidades para su socialización y participación política. Como también observa Hidalgo (2002), involucrarse en actividades fuera del hogar, permite a las mujeres percatarse de la capacidad que tienen de desempeñar actividades que no sean las domésticas, a la vez que estar en contacto con otras mujeres, intercambiar experiencias y reflexionar sobre sus necesidades y problemas.

En definitiva, se constata que la permanencia de las mujeres durante la movilidad de los hombres genera cambios en roles y relaciones de género y tiene un efecto importante en las relaciones intrafamiliares y en la distribución de poder entre hombres y mujeres tanto en la esfera privada como en la pública. A pesar de que las mujeres quedan con una mayor carga de trabajo, pueden tener mayor control y ganar confianza e independencia económica. No obstante, igual que ocurre con la movilidad, es importante tener en cuenta que los cambios observados son temporales y por lo general se revierten con el regreso de los varones a la

comunidad, cuando las mujeres recuperan su rol principalmente reproductivo y dejan de administrar la economía y recursos del hogar.

Además, la prevalencia de los valores culturales que sitúan a la mujer como ama de casa y le otorgan el papel de reproductora de la vida y del hogar, limitan sus posibilidades de desarrollo personal e invisibilizan su importante papel en la administración del hogar y participación en la vida pública durante la movilidad de sus familiares varones. La opresión internalizada de las mujeres, junto con el machismo imperante que se da a nivel de la unidad doméstica y de la comunidad, limitan el acceso, uso y control de los recursos del hogar por parte de ellas, quienes en la mayoría de casos siguen dependiendo económicamente de los hombres, situándose en una condición de vulnerabilidad frente a ellos, y restringiendo su independencia y autonomía. Adicionalmente, el analfabetismo que sigue existiendo entre muchas mujeres ngäbe les dificulta participar en la esfera pública, limitando su implicación en ciertas actividades de la comunidad, e impidiendo su acceso a cargos como los de presidentas, secretarias o tesoreras de los comités. De todas maneras, al quedarse solas año tras año durante unos meses, su papel en el hogar ha ido ganando protagonismo gradualmente y la experiencia en el trabajo productivo, como jefas de familia y participando en los espacios públicos, ha sido fundamental para fortalecerse y atreverse a cuestionar y negociar cambios en las relaciones con sus parejas.

5.7. Conclusiones

Las experiencias presentadas en este capítulo evidencian cómo vivir en (in)movilidad supone que las mujeres asuman nuevos papeles y que algunos de sus roles y relaciones de género cambien, impulsando su independencia y poder en la toma de decisiones. En particular, se observa un aumento en su participación en el trabajo productivo, en el acceso y administración del dinero y de la economía familiar, en la reivindicación de sus derechos como mujeres y como madres y en el poder de decisión sobre sus cuerpos y movimientos.

Se trata de cambios muy graduales que por lo general no transforman los modelos de género previos e imperantes y que, además, se revierten una vez termina la situación de (in)movilidad, puesto que en la mayoría de casos los cambios resultantes de la movilidad de las mujeres no continúan al regresar a sus comunidades, del mismo modo que cuando regresa el hombre al hogar los cambios generados durante su ausencia se restablecen. Además, en

paralelo a los cambios observados, entre los ngäbe persisten otros muchos aspectos relacionados con el género que limitan el potencial de la (in)movilidad como factor de cambio en los roles y relaciones de género de las mujeres ngäbe. En Costa Rica a pesar de que las mujeres aportan en la economía familiar con su trabajo productivo en el cafetal, en la mayoría de casos los hombres siguen gestionando todo el dinero. En la comunidad de origen, si bien las mujeres quedan a cargo de los recursos familiares, una vez regresan los varones, ellos recuperan su función de administradores y jefes del hogar. En la misma línea, se evidencia una continuidad en el rol reproductor de las mujeres ngäbe quienes, tanto en Costa Rica como en la Comarca en ausencia de los hombres, son las encargadas de las tareas domésticas y del cuidado de los niños. De hecho, muchas veces su (in)movilidad se ve condicionada justamente por eso: si los niños viajan ellas deben desplazarse también para encargarse de sus cuidados, y viceversa, si se quedan, ellas —y no los hombres— son las que permanecen a su lado para atenderlos. Más aún, cuando las mujeres se desplazan sin sus hijos, la prolongación del rol reproductivo de la mujer también se evidencia con el establecimiento de cadenas de cuidado, a través de las cuales otras mujeres, y no varones, se encargan de los hijos de las mujeres en movilidad. En este sentido, la división sexual del trabajo continúa presente y las mujeres siguen asumiendo casi exclusivamente las responsabilidades reproductivas y organizando entre ellas la distribución de las mismas.

En definitiva, la superficialidad y temporalidad de los cambios, sumada a las continuidades en cuestiones de género, no da oportunidad para que se generen transformaciones vitales más estructurantes. En la misma línea que la experiencia migratoria de las mujeres indígenas panameñas a la ciudad (Rodríguez, 2021), se evidencia el impacto cortoplacista de la movilidad a las zonas rurales de Costa Rica, así como el de la permanencia en ausencia de los varones, y sus limitaciones para generar un impacto mayor y a largo plazo en términos de género.

De todos modos, las experiencias de (in)movilidad de las mujeres ngäbe a lo largo de los años han contribuido a generar cambios importantes en sus vidas y en la relación con las personas de su entorno más próximo. Los cambios son limitados, han sido muy paulatinos y por supuesto varían entre comunidades y en función de la familia, experiencia y situación personal de cada mujer (el grado de educación, el momento de vida, las expectativas, historia familiar, relación con la pareja, etc.), pero las mujeres ngäbe han ido ganando independencia

y asertividad. Pese a que siguen en una condición de subalternidad que les provoca muchas inseguridades y temores debido a la opresión y represión a la que continúan enfrentándose, las experiencias de movilidad y de permanencia en ausencia de sus pares varones han sido y son fundamentales para que empiecen a cuestionar sus posiciones y relaciones con los hombres, otros miembros de la familia y hasta con la misma comunidad.

CAPÍTULO 6. COMUNICACIÓN EN (IN)MOVILIDAD

6.1. Introducción

A día de hoy, la comunicación mediada por las nuevas tecnologías es parte de la vida diaria y las interacciones sociales online y offline están intrínsecamente vinculadas, por lo que es de vital importancia tener en cuenta las actividades desarrolladas y las relaciones establecidas a través de la tecnología para entender mejor la realidad social analizada.

En las últimas décadas el acceso y uso de la tecnología por parte de los migrantes por un lado, y por parte de los pueblos indígenas por el otro, han recibido amplia atención académica. Respecto a lo primero, una gran cantidad de trabajos destacan el uso que los migrantes dan a las TIC para desarrollar y potenciar su movilidad, recrear su identidad, mantener relaciones con su comunidad de origen y destino, redimensionar sus dinámicas sociales, culturales, familiares y religiosas, y reforzar la transnacionalidad de las comunidades migrantes (Castro, 2018; Ros et al., 2018; Oroza y Puente, 2017; Peñaranda, 2010; Ramírez, 2007; Sandoval y Guerra, 2010). En el caso de los pueblos indígenas, múltiples estudios como los de Ginsburg (2002) o los recopilados en Orobitg (2020) muestran diferentes formas a través de las cuales las tecnologías de la comunicación (radio, vídeo, película y cine, e Internet) han empoderado a los pueblos indígenas, y cómo estos las han incorporado con objetivos culturales, políticos, religiosos, educativos y/o sociales. No obstante, la apropiación tecnológica por parte de la población indígena en movilidad en particular sigue siendo poco estudiada y ha recibido escasa atención etnográfica en el contexto latinoamericano (ver Mayerhofer y Taylor, 2010 para el caso australiano).

Por todo ello, en este capítulo analizo la comunicación mediada de los ngäbe en (in)movilidad a través de las TIC, particularmente del teléfono celular e Internet, con el objetivo de entender cómo el acceso y uso a estas herramientas está moldeando la (in)movilidad de esta población indígena. ¿Cómo utilizan los ngäbe los celulares e Internet? ¿Cómo intervienen estas tecnologías en las relaciones familiares, y cómo influyen a su habitar en (in)movilidad?

En primer lugar, basándome en mi observación y experiencia de campo y en las diferentes narrativas de los ngäbe de Ratón y en movilidad a Costa Rica, presento el uso y acceso de los ngäbe a los teléfonos celulares e Internet, evidenciando su creciente uso y necesidad en la

vida cotidiana de esta población. A continuación, examino el uso y acceso de estas tecnologías en el contexto de su (in)movilidad, antes de partir y una vez en Costa Rica. Concretamente exploro si, y en su caso, cómo, las comunicaciones mediadas por las TIC permiten desarrollar nuevas estrategias en términos laborales y organizativos, y establecer nuevas relaciones en la sociedad de acogida al mismo tiempo que mantener contacto con la comunidad de origen.

6.2. Uso y acceso de los celulares e Internet entre los ngäbe

En las últimas décadas, pese a múltiples desigualdades y exclusiones, los pueblos indígenas de América Latina han empezado a utilizar los medios digitales tanto para interactuar y relacionarse internamente como para hacer oír sus voces, expresar sus visiones del mundo y reclamar un lugar activo en las agendas globales. En el caso de los ngäbe, Karkotis (2013) y Young (2014) evidenciaban a principios de la década de 2010 el uso creciente del celular e Internet por parte de esta población como tecnologías multifuncionales. En línea con sus observaciones, durante mi trabajo de campo con los ngäbe de Ratón y en movilidad a Costa Rica, y también durante los periodos que interaccionaba con ellos a distancia, pude observar el uso creciente de celulares inteligentes con acceso a Internet. Además de la función de hacer y recibir llamadas y enviar mensajes de texto, estos dispositivos les permiten conectarse a Internet y a un sinfín de aplicaciones, siendo la más utilizada la de WhatsApp. De hecho, todos los ngäbe que conocí que tenían celular inteligente utilizaban WhatsApp, mientras que otras redes sociales como Facebook o Instagram, solo son utilizadas por algunos. A través de WhatsApp se mandan mensajes escritos, pero, sobre todo, —teniendo en cuenta que mucha población no sabe leer ni escribir y que históricamente la cultura ngäbe ha sido fundamentalmente oral—, mensajes de audio, fotografías y vídeos. De esta manera, el formato audiovisual se impone no solo porque parte de la población es iletrada sino porque refuerza aspectos centrales de la comunicación en las culturas indígenas: la oralidad, la escucha y la visión (Orobitg et al., 2021). Respecto al contenido audiovisual, aunque muchas veces es propio y producido por ellos mismos, también reenvían y comparten vídeos y fotografías de otros contactos u obtenidos a través de redes sociales.

Además, la visualización de vídeos por YouTube también es habitual. En esta línea, utilizan mucho los celulares para escuchar música, a través de esta aplicación u otras que permiten reproducir archivos de audio descargados una vez fuera de línea. Antes solamente utilizaban

la radio como dispositivo para tal fin, pero, como también observa Karkotis (2013), desde la llegada de los celulares es muy común encontrarse con ngäbe caminando largas jornadas o realizando tareas agropecuarias con música sonando en su celular. Por otra parte, aunque en menor medida, también los usan para jugar, como pude comprobar cuando una mujer cogió mi celular sin que yo me diera cuenta, y se puso a jugar al Candy Crush. No obstante, no observé en ninguna ocasión el uso de correo electrónico, de buscadores de Internet como Google, o de aplicaciones de mapas como Google Maps.

En cualquier caso, los celulares inteligentes e Internet no sólo han potenciado la función de "ventana al mundo" que ya tenían otros medios como la televisión o la radio, sino que también han facilitado a los ngäbe abrirse al mundo y tener un espacio para expresarse que antes había sido muy difícil de conseguir. Gracias a estas tecnologías digitales ahora tienen la posibilidad de conectarse y crear redes, distribuir información, preservar historias, expresar su identidad y revitalizar la cultura y la lengua, así como distribuir y compartir información y recursos para llevar a cabo causas políticas y sociales colectivas. Por ejemplo, los celulares y las redes sociales fueron clave durante la organización de las protestas y manifestaciones en contra de los proyectos mineros e hidroeléctricos ocurridas en 2012, cuando miles de indígenas ngäbe cerraron la carretera Interamericana durante una semana[157]. La importancia de estas tecnologías en la organización de estas protestas fue tal que el gobierno ordenó a las empresas de telecomunicaciones el bloqueo de la señal de teléfono celular en el área de conflicto (COVEC, 2012; Karkotis, 2013). Así mismo, a día de hoy, internet y las redes sociales son utilizadas por los ngäbe para revitalizar y revalorizar el idioma ngäbere, fortaleciendo y desterritorializando el uso de la lengua más allá de lo local, como es el caso de los proyectos desarrollados por Edgar Atencio[158] y Kukwe ngäbe[159]; para desarrollar y promocionar proyectos turísticos y atraer a visitantes a sus comunidades, como por ejemplo las iniciativas desarrolladas en Kusapin y Soloy (Karkotis, 2013); o para establecer vínculos comerciales con el fin de vender sus productos y artesanías al mercado exterior, como es el caso de algunos ngäbe de Ratón, quienes gracias a los celulares pueden coordinarse mejor con la empresa

[157] Indígenas de Panamá recurren a Twitter para plantar cara a Gobierno y empresas, *EL MUNDO*, 07/02/2012.
[158] https://www.facebook.com/ngaberecostarica.ngabe. Última consulta 05/03/2024.
[159] https://www.facebook.com/KukweNgabeOficial. Última consulta 05/03/2024.

cafetalera que les compra el café, o de Yaneth, quien utiliza las redes sociales para anunciar la venta de las naguas que confecciona su hermana Chely desde Ratón.

Al mismo tiempo, los celulares e Internet también son un medio de comunicación interpersonal y un espacio de sociabilidad. Estas tecnologías permiten mantener el contacto más frecuente entre familiares y amigos tanto dentro como fuera de la Comarca, así como organizarse en la esfera social, política y religiosa, por cuanto cada vez son más indispensables para la coordinación de juntas comunales, reuniones de comités, mítines políticos, encuentros de médicos tradicionales, y hasta ceremonias religiosas.

En suma, como ya apuntaba Young (2014) hace una década, los ngäbe cada vez tienen más acceso a las últimas innovaciones tecnológicas, y el uso de dispositivos móviles, con o sin acceso a Internet, está aumentando rápidamente y progresivamente hay más unidades domésticas en las que al menos uno de sus miembros dispone de celular. Sin embargo, gran parte de la población que habita en la comarca Ngäbe-Buglé sigue sin tener acceso a la señal telefónica y a Internet, ni dispone de electricidad en sus casas para cargar sus dispositivos.

Con la llegada de las TIC se ha construido una frontera digital que divide el mundo entre los que tienen acceso a las tecnologías y capacidad para utilizarlas como medio de crecimiento económico, social, cultural y político, y aquellos que no. En palabras de Sandoval y Guerra (2010):

> El uso de las tecnologías digitales se ha convertido en una nueva forma de exclusión a distintos sectores, puesto que a pesar de ayudar a lograr una democratización en el uso de distintos recursos, cierran, por otro, innumerables posibilidades de crecimiento a las personas que, por diversas razones, son ajenas al ciberespacio. (p. 141)

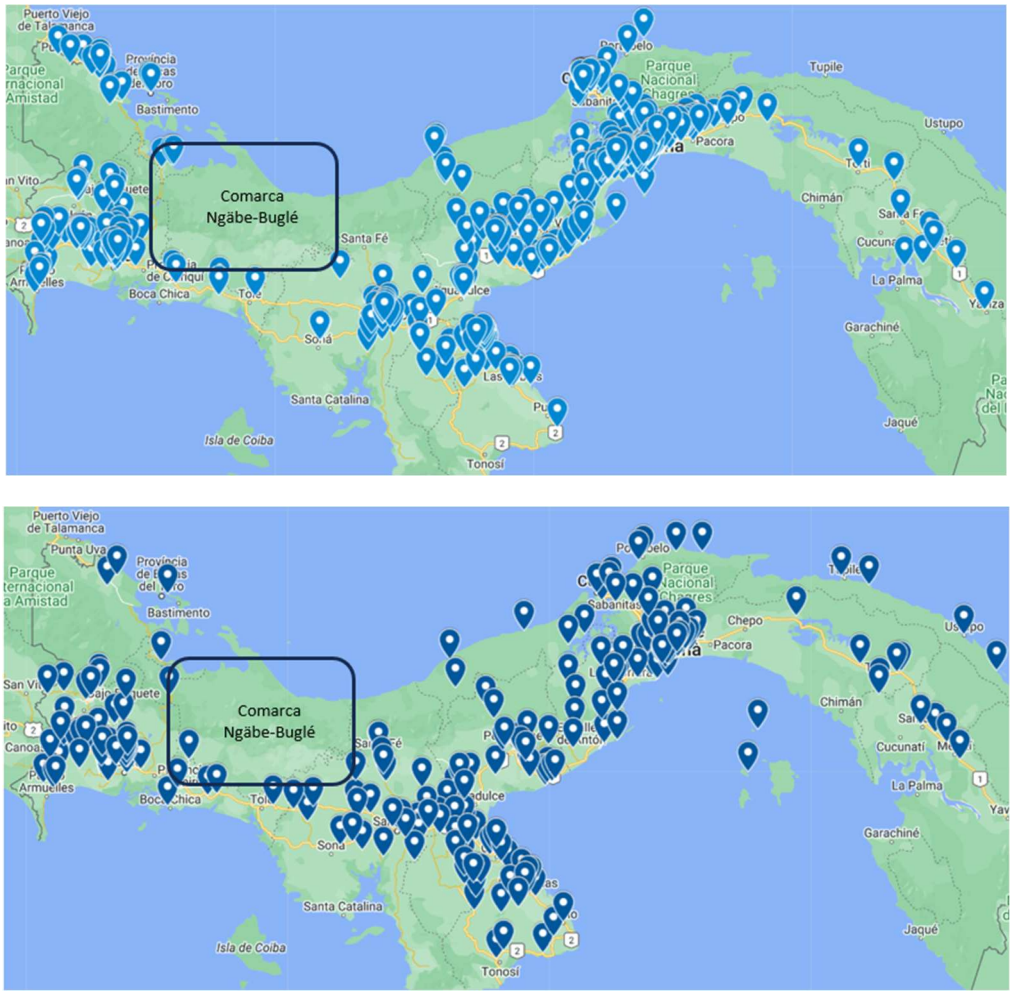
Esta brecha no es solo una cuestión de acceso a la tecnología, sino que refleja una serie de desigualdades sociales y económicas, y en concreto de limitaciones o falta de infraestructura de telecomunicaciones e informática que mantienen marginada a la población (Raad, 2006). Por ello, para cruzar esta división digital y que una comunidad o individuo pueda entrar en la era de la información, no solo es necesario tener acceso a los dispositivos y programas adecuados sino también a infraestructuras como la cobertura para conectarse a la red o la electricidad para cargar los dispositivos.

La privatización de las compañías de teléfono y la competencia de libre mercado, el aumento de tecnologías inalámbricas y satelitales, así como el desarrollo de infraestructuras en las áreas remotas por parte del sector público-privado, ha significado una disminución del coste económico y la reducción de las barreras geográficas para la conectividad, haciendo posible que cada vez más comunidades indígenas puedan tener acceso y presencia en la red (Landzelius, 2006; Lieberman, 2003; Ramos, 2015). En Panamá, en los últimos años se han impulsado varios proyectos que han mejorado la conectividad telefónica y de Internet en la Comarca Ngäbe-Buglé. Por ejemplo, a partir de un proyecto del Ministerio de Educación (MEDUCA) en 2020 se instaló red wifi en 84 escuelas ubicadas en áreas de difícil acceso de los tres territorios indígenas del país, entre ellos la Comarca Ngäbe-Buglé (MEDUCA, 2020), y a través del programa Red Nacional Internet 2.0, durante los años 2017-2020 el Gobierno panameño instaló en la Comarca Ngäbe-Buglé 25 puntos de acceso (de los 1320 totales a nivel nacional) a conexión gratuita de Internet wifi en sitios de interés público, como centros educativos, centros sanitarios o en las juntas de los gobiernos municipales (AIG, s.f.).

Sin embargo, y a pesar de los grandes avances de los últimos años[160], como pude observar durante mi estadía, los mismos ngäbe denuncian y se puede corroborar en los mapas de cobertura de servicios de las principales empresas de telefonía móvil del país, la mayor parte del territorio comarcal sigue sin tener acceso a la señal telefónica y de Internet.

[160] A inicios de 2022, como resultado de un plan conjunto entre el Gobierno Nacional y Tigo Panamá (compañía multinacional de servicios móviles, Internet y televisión) para dotar a la Comarca Ngäbe-Buglé de conectividad móvil y acceso a telefonía e Internet, se inauguró la primera red móvil de la región. Este proyecto empezó en dos lugares, ubicados en Llano Tugrí —la capital—, y la comunidad de Chichica, que benefician de manera directa a 5 y 12 comunidades respectivamente, y como parte de una segunda etapa se están desarrollando 5 nuevos sitios para interconectar a más comunidades. Ver Tigo Panamá conecta a la Comarca Ngäbe Buglé con el mundo, *ECOTVPanamá*, 10/3/2022.

Mapa 5. Cobertura del servicio de Tigo 3G (arriba)/LTE (abajo) en Panamá



Fuente: Elaboración propia a partir de https://www.tigo.com.pa/mapa-de-cobertura#cobertura-3g y https://www.tigo.com.pa/mapa-de-cobertura#cobertura-lte. Última consulta 12/02/2023

En el caso de Ratón, no hay buena señal telefónica en ninguna área de la comunidad, aunque en algunos puntos concretos se consigue obtener una débil cobertura telefónica, bastante limitada para hacer llamadas y que, si bien suele servir para la entrada y salida de mensajes de texto y audio de WhatsApp, normalmente no es suficiente para recibir o mandar vídeos o fotografías y mucho menos usar otras aplicaciones de redes sociales. Aunque en la escuela hay una red wifi gratuita desde el año 2020, la señal es débil, falla a menudo, y tampoco sirve para mandar vídeos o conectarse a las redes sociales.

Por el momento, las estrategias para conectarse que siguen los ngäbe de Ratón y de otras regiones de la Comarca sin cobertura son variadas. Algunos aprovechan los mencionados puntos de acceso de las redes wifi gratuitas en los espacios públicos, como Chio en Ratón, que destaca el sacrificio que esto supone:

> Lastimosamente no pude responder a usted. A esta hora estoy conectado con wifi. Acá ya tú sabes que por acá no hay señal mismo, en la casa no hay señal. Tengo que hacer sacrificio para poder escuchar el audio, el mensaje de la gente, acá donde la escuela. Estoy ahorita acá donde la escuela, a esta hora en la noche. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 9/3/23)

Sin embargo, estas redes no son fiables ni muy funcionales y a menudo fallan: "Tenemos ahorita mismo problemas donde la escuela. Se quitaron la señal de wifi, ¡qué problema! Ahora lo dificultaron mucho a nosotros, a los docentes… Tenemos que buscar señal, hacer sacrificio para buscar señal, chatear, enviar el mensaje" (Chio, comunicación personal vía mensaje de audio de WhatsApp, 21/4/22).

En estas circunstancias, Chio, como muchos otros que no tienen acceso a wifi, se desplaza a lugares altos que ya tienen identificados donde llega la cobertura o a regiones más céntricas con mejor accesibilidad a las telecomunicaciones. Por ejemplo, Javier, un muchacho del distrito de Kankintú que conocí en la finca La China de Sabalito, pasa periodos desconectado cuando está en su comunidad y solo me escribe ocasionalmente, cuando va a Chiriquí Grande o a otras ciudades a comprar o de paseo. En estos casos deben adquirir tarjetas de recarga para poder llamar y conectarse a la red. Las principales compañías telefónicas de Panamá ofrecen la opción de prepago, con paquetes que incluyen datos ilimitados —y un cierto número de llamadas y mensajes gratuitos— durante una cierta cantidad de días. Es la opción más habitual entre la población ngäbe, que cuando dispone de recursos, recarga el celular con paquetes de 4 días (3 dólares) o 7 días (5 dólares):

> En la comarca a veces agarro mis centavitos por ahí, compro mi tarjeta, a veces estoy en la señal, a veces no estoy en la señal. Donde que yo vive, en mi casa, no hay buena señal. Solo el telefonito pequeño pero el teléfono digamos Samsung y Huawei, esos teléfonos no tienen buena señal en mi casa. Entonces el teléfono pequeñito ese sí tiene buena señal. Pero como yo cargo mi teléfono no tiene buena señal, tengo que salir un poco más a fuera para que yo estoy en la línea. Bueno esa es la vida de nosotros, la vida de la Comarca. (Óscar, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 11/11/22)

Dependiendo del lugar hay cobertura de una u otra compañía, por lo que, para optimizar el acceso, es muy común que una misma persona cuente con más de una tarjeta SIM al mismo tiempo, de diferentes operadoras. Esto, sumado al bajo coste y obtención de las tarjetas SIM

(1 dólar), dificulta mantener contactos estables, pues es frecuente que se pierdan, se dañen o hasta que se intercambien entre conocidos. Además, es muy común que los que salen a Costa Rica cada temporada compren un celular y después lo vendan por cuanto no pueden utilizarlo en la Comarca —ya sea por falta de recursos económicos como de infraestructuras de red o eléctricas—, por lo que cada año tienen un nuevo número. Por eso, a menudo resulta difícil localizar a alguien y se tienen que actualizar los contactos constantemente, pidiendo el último número a personas del entorno que lo puedan tener.

Respecto a la carga eléctrica, en las comunidades donde no llega la electricidad, utilizan paneles solares o baterías para cargar los dispositivos[161]. Los costos y beneficios de los paneles solares son bien conocidos entre los ngäbe, quienes cada vez más los instalan en sus casas y negocios para aprovechar la energía solar, generando también una brecha entre los que tienen y los que no tienen esta tecnología. Es muy común que tiendas, o incluso casas particulares, ofrezcan cargar los dispositivos electrónicos a cambio de unos pocos centavos (25-50 cts.). En esta línea, se evidencia que la llegada de los celulares ha tenido un gran impacto en la economía de muchos ngäbe, por cuanto no solo mueve dinero para la compra-venta y reparación de los dispositivos, sino también para su carga eléctrica.

Imagen 33. Adolescente ngäbe usando y cargando el celular familiar con electricidad recogida por paneles solares



Autora: Anna Peñuelas

[161] Al respecto, Karkotis (2013) apunta que es probable que, con el desarrollo constante de nuevas tecnologías, los ngäbe nunca tengan una gran red de telecomunicaciones y hagan un salto directamente a tecnologías inalámbricas y bioéticas, en línea con su sensibilidad por el medio ambiente y su intención de mantener la Comarca libre de proyectos mineros e hidroeléctricos.

Aunque las reformas políticas, la privatización y la creación de infraestructuras han contribuido a que las TIC sean más accesibles entre los ngäbe, la inversión estatal sigue siendo insuficiente y los costes de los dispositivos y otros gastos recurrentes como las recargas de saldo y las cargas de electricidad siguen limitando su uso. Así lo demuestran los datos del censo de 2023 (INEC Panamá, 2023), que registra que tanto en Ratón como el global de la Comarca, solamente un 27% de los censados han utilizado celular alguna vez[162]. Asimismo, el censo recoge que en el global de la Comarca solamente un 34% de los hogares tienen un celular activo y solo un 7% tienen acceso a Internet fijo o móvil. Si bien estos datos se han incrementado mucho respecto a los de 2010, con solamente un 27% de hogares con teléfono celular y solo 11 de ellos con conexión a Internet, y a los de 2000, cuando solamente 22 hogares (0.13%) de la Comarca fueron registrados con teléfono celular y ninguno con conexión a Internet, siguen siendo irrisorios comparado con el promedio nacional, por cuanto a día de hoy el 90% de los hogares del global del país tienen celulares activos y el 70% acceso a Internet. Además, también son bastante inferiores a los otros territorios indígenas, por cuanto en la Comarca Emberá-Wounaan constan un 46.12% de los hogares con celular activo y un 12.52% con acceso a Internet y en la Comarca Guna Yala un 67.35% con celular activo y un 41.32% acceso a Internet. Respecto a Ratón, los datos aún son más desorbitados. Ni en el 2000 ni el 2010 consta ningún hogar con conexión a Internet y solamente 2 hogares fueron registrados con acceso a Internet en el 2023. Respecto a los celulares, en el 2000 solo 2 hogares de los 33 registrados (5.71%) tenían celulares, mientras que en 2010 solo 13 de los 61 reconocidos (21.3%). Estos números han aumentado considerablemente en los últimos años, pero según el censo del 2023 aún solo un 18% de los hogares registrados (16 de 88) tienen un celular activo.

Pero además de este desigual acceso en comparación con otras regiones y etnias del país, como también observa Celigueta (2020) en el caso de los indígenas maya de Guatemala, la introducción de las nuevas tecnologías ha generado una brecha digital interna, es decir, desigualdades en el interior de las comunidades entre quienes tienen o no acceso a la red y a las TIC y quienes poseen o no habilidades para manejar estas tecnologías. Por ejemplo, los ngäbe que saben cómo usar las herramientas digitales, como maestros, ingenieros, abogados y líderes sociales y políticos son personas cuya opinión se respeta y a quien se le otorga un

[162] Los datos del censo no especifican si se trata o no de celulares inteligentes.

mayor estatus social en la comunidad (Karkotis, 2013). En la misma línea, el acceso y uso del celular e Internet dota de un gran poder a los individuos, ya que como veremos que ocurre con los jefes de grupo de los trabajadores que se desplazan a Costa Rica, disponer de celular y conexión les permite tener contacto con los cafetaleros, conductores, etc. del país vecino, y por lo tanto potestad para negociar y decidir aspectos relacionados con la organización y la logística.

Al mismo tiempo, también se evidencia una marcada brecha de género en el acceso y uso a estas tecnologías. Por lo general, no todos los miembros de la unidad doméstica tienen un celular, sino que lo habitual es que solo haya uno o dos celulares, que comparten entre todos. Por ejemplo, cuando me escriben desde un número que ahora ya tengo guardado como "Familia Lucinio" no se con quien estoy hablando, si con Lucinio, el padre, o con cualquiera de las hijas, principalmente Mercedes o Maricela, quienes constantemente cogen el teléfono para mandarme mensajes. El resto de hermanos varones, en cambio, nunca me escriben desde ese número/dispositivo, pero como presencié durante mi estadía, lo utilizan para ver vídeos y jugar a videojuegos. De todos modos, en la mayoría de casos, a la práctica es el jefe de familia o en su defecto los hijos varones, quienes son dueños del celular, lo utilizan prioritariamente y, sobre todo, lo administran, decidiendo cuándo y cómo los otros miembros tienen acceso y pueden usarlo. Mercedes y Maricela a menudo lo corroboran, señalando que me están escribiendo desde "el celular de su papá".

En efecto, pocas mujeres tienen celular propio y/o libertad de uso. En Costa Rica, donde tienen acceso a cobertura telefónica, varias mujeres manifiestan que cuando quieren llamar lo hacen con el celular de su esposo, aunque también hay otras que se quejan de que ellos a veces no les dan acceso. Además, en el caso de tener celular propio, acostumbran a ser celulares no inteligentes, lo cual limita su uso a llamadas y mensajes e impide su acceso a Internet. Más aún, como evidencia el caso de Verónica, no es extraño que sus compañeros controlen su uso y revisen las llamadas o mensajes que reciben: "Él [su esposo] no quiere que yo llame otros. Pero él sí tiene un montón números [contactos]. (...) Él hace eso también: cuando llaman él contesta primero. Cuando mi familia llamaba a mí, él contestó" (Verónica, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 30/11/21). Por otro lado, sigue habiendo una mayor falta de conocimiento técnico sobre cómo utilizar estas tecnologías

entre ellas, debido a la histórica diferencia de acceso a la educación respecto a los varones, y también a la privación de su uso continuado.

No obstante, la creciente educación y alfabetización de las generaciones más jóvenes de mujeres ha facilitado el uso de teléfonos celulares (Young, 2014) y cada vez son más las mujeres tienen acceso y dominan estas tecnologías, así como las que reclaman su derecho a un uso propio y sin restricciones de los celulares para comunicarse libremente: "¡¿Cómo no va a dejar chatear?! Si él está chateando con la familia yo tengo que chatear con mi familia. ¿Qué tú dices?" (Yeni, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 28/11/21). Esto ocurre sobre todo entre las mujeres que se desplazan a Costa Rica, por cuanto tienen un mayor acceso —tanto material como técnico— a esta tecnología. De esta manera, a pesar de que no se observa un uso generalizado del celular por parte de las mujeres, como en el caso de las mujeres ngäbe que migran a la ciudad (Rodríguez, 2021), sí se observan cada vez más mujeres con celular, y hasta algunas de las más jóvenes con teléfonos inteligentes y manejando el WhatsApp.

Pero no solo se ha intensificado el acceso y uso de los celulares por parte de las mujeres al salir, sino que también está aumentando en la Comarca, donde, por ejemplo, algunas mujeres están recibiendo celulares u otros dispositivos digitales como tabletas, así como asistiendo a talleres de cómo usarlos, como parte de distintos programas de instituciones gubernamentales u ONG. Este es el caso de Amelia, quien obtuvo una tableta en una de las capacitaciones de la UNFPA en San Félix, para actuar de vínculo con la comunidad y poder introducir datos sobre las mujeres embarazadas. Con la tableta, no solo realiza esta tarea, sino que también la utiliza ella, y todos los miembros de su unidad doméstica —sobre todo sus dos hijos varones— para ver vídeos o películas.

Imagen 34. Mujeres usando el celular con el wifi gratuito de la escuela de Ratón



Autor: Oriol Rabell

En definitiva, y a pesar de las múltiples desigualdades y limitaciones de acceso, se hace evidente que cada vez más ngäbe, tanto hombres como mujeres, están utilizando los celulares e Internet con múltiples propósitos, y que estas tecnologías son cada vez más imprescindibles y necesarias en su vida cotidiana. Por todo ello, a continuación, analizo cómo el uso de estas herramientas influye en la forma de habitar en (in)movilidad.

6.3. Impacto de los celulares e Internet en la (in)movilidad de los ngäbe

6.3.1. Antes de salir: búsqueda de empleo y organización

Actualmente, la búsqueda de empleo y organización de los trabajadores y familias ngäbe que quieren desplazarse a Costa Rica depende cada vez más de los teléfonos celulares y de la comunicación mediada por Internet. Históricamente, o bien los trabajadores se desplazaban a las zonas agrícolas sin haber tenido contacto anteriormente con nadie, aventurándose a buscar trabajo *in situ*, o bien uno de los trabajadores, generalmente el jefe de grupo, viajaba desde la Comarca hasta la frontera o hasta las fincas cafetaleras de Costa Rica para ver el estado del café y buscar empleo para su grupo. En este segundo caso, la visita servía para establecer un primer contacto con los empleadores, quienes habitualmente, como forma de enganche, ya les entregaban dinero para gestionar y cubrir los gastos del viaje del grupo hasta la frontera, donde iban a recogerlos con buses contratados.

> Antes lo que hacían es que venía el jefe de grupo acá, él llegaba a la finca solo. A hacer el contacto, a ver cómo está la situación: ¿me van a dar espacio? Entonces uno les ayudaba con algún dinero y se iba y regresaba un mes o semana después. (Maikol Valverde, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21)

No obstante, en los últimos años, y más aún desde la pandemia, la mayor parte de estos primeros contactos se establecen de forma virtual a través de llamadas telefónicas y recientemente también vía mensajes de WhatsApp, de texto y también muy a menudo de audio, sobre todo por parte de los ngäbe. Mientras que algunos aún se desplazan físicamente para visitar la finca y verse personalmente con sus potenciales empleadores, la gran parte de la negociación, organización y comunicación es ahora mediada por la tecnología.

Los contactos circulan profusamente entre los empleadores, los jefes de grupo y/o trabajadores independientes y otras personas implicadas en su movilidad, como los chóferes de los buses que contratan los cafetaleros para trasladar a los trabajadores ngäbe. Gracias a la comunicación constante que permiten los teléfonos celulares, unos y otros se organizan para saber el momento exacto que se les necesita en las fincas y organizar la logística del traslado:

> Eso se ha ido mejorando mucho con la comunicación. Ellos se comunican con nosotros, ya sea algunos WhatsApp, otros con llamada. Entonces hacen ese primer contacto. Ya conocemos una gran parte de esa población, que ha venido otros años. Lo primero que preguntan es cómo está la cosecha, si ya está maduro, si hay campo y cuando puedo ir. Entonces nos ponemos de acuerdo con una logística. (Maikol Valverde, administrador Finca Rio Negro, entrevista, Finca Rio Negro, Costa Rica, 22/11/21)

Con la llegada de los celulares inteligentes, pueden no solo llamar y enviar mensajes de texto sino también compartir imágenes y vídeos mostrando las condiciones del café, los albergues y zonas donde residirán, entre otras cosas. Por ejemplo, los administradores de una de las fincas explican que, como novedad, para la cosecha de 2021-22, difundieron por WhatsApp un vídeo promocional en el idioma ngäbe invitando a potenciales trabajadores a recolectar en su finca.

Además, teniendo en cuenta que muchos de los ngäbe siguen una ruta escalonada y trabajan en diferentes localidades según va madurando el café, una vez están en Costa Rica continúan utilizando los celulares, con llamadas o a través de WhatsApp, para contactar con futuros

empleadores. Así lo explica el administrador de La China, quien lamenta que debido a ello muchos no terminan la cosecha en su finca:

> El asunto es que ellos manejan muchos contactos. Ellos se comunican mucho. Ellos puede que tengan más contactos guardados que nosotros. Y entonces se desordena el grupo. Cinco se fueron para allá, diez para allá... y rapidito se deshizo todo el trabajo. (Marcos Cerdas, administrador Finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/10/21)

Por todo ello, la comunicación mediada por celular e Internet fue clave durante los años de pandemia para la organización y movilidad de los ngäbe. Gracias a las llamadas telefónicas y mensajes de WhatsApp se pudo compartir la información necesaria (nombre, número de cédula, número de personas por grupo, día de llegada, etc.) entre trabajadores ngäbe, productores cafetaleros e instituciones implicadas para coordinar y posibilitar la entrada al país de los trabajadores según los nuevos requisitos migratorios y sanitarios: "El año pasado yo cargaba grupo, como 7 o 8. Yo tuve que bajar a San Félix a mandar fotos de cédula al jefe" (Florencio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21). Además, la comunicación con los cafetaleros y/o chóferes de Costa Rica, fue en muchos casos la única fuente de información que tuvieron los trabajadores ngäbe respecto a los nuevos protocolos. No obstante, y a pesar de que se crearon varias infografías que circulaban entre unos y otros por las redes, el desconocimiento existente en la Comarca sobre todo durante la primera cosecha en tiempos de pandemia respecto a la situación sanitaria del país vecino y las nuevas restricciones y protocolos de entrada, evidenció la insuficiencia de la comunicación y supuso que en algunos casos los trabajadores y familias indígenas llegaran a la frontera sin los documentos necesarios o sin conocer las normativas vigentes.

Paralelamente, aunque en menor medida, antes de partir, en la Comarca, los jefes de grupo también están empezando a utilizar los celulares e Internet para organizar los grupos —obtener información de quien está interesado en ir, explicar los nuevos protocolos de entrada y comunicar el día y el medio de transporte—, sobre todo para contactar entre personas de diferentes comunidades. A pesar de la utilidad y potencial que a priori podría tener la creación de grupos de WhatsApp para este fin, no tuve ocasión de observar ningún caso en que fueran utilizados. Teniendo en cuenta las limitaciones de acceso a la red tanto telefónica como de Internet, y que solo pocos disponen de celular, la forma más habitual de organizar el grupo sigue siendo dando la voz y avisando casa por casa para concretar reuniones físicas. Por ello,

Chio se lamenta de que la organización sigue siendo muy difícil y que requiere de mucho tiempo, porque al no haber prácticamente señal en Ratón, como jefe de grupo tiene que avisar personalmente a todos los interesados o ayudarse del boca a boca para convocar reuniones del grupo o informales de cambios y novedades.

6.3.2. En (in)movilidad: comunicación intermitente entre origen y destino

Una vez en Costa Rica, los ngäbe en movilidad tienen un mayor acceso a los celulares e Internet que en sus comunidades de origen. Más allá de disponer de más dinero al estar trabajando, tienen muchas más posibilidades de comprar los dispositivos que en la Comarca, ya que pasan por grandes centros urbanos donde pueden acceder a tiendas de electrónica. Además, por ejemplo, en Rio Sereno, durante la época de cosecha florecen este tipo de tiendas y sobre todo los sábados por la tarde y los domingos, días de descanso de los trabajadores, hasta se observan vendedores ambulantes de celulares y otros dispositivos electrónicos en los parques y plazas del pueblo. De hecho, un domingo me encontré con un vendedor de celulares itinerante que había conocido en la terminal de buses de San Félix, Panamá, y me comentó que los fines de semana durante la época de cosecha se trasladaba a vender a Rio Sereno porque allí "hay mucho movimiento" y podía vender muchos dispositivos.

Adicionalmente, también aumentan las posibilidades de aprender a usarlos. Al salir de sus comunidades en la Comarca entran en contacto con una sociedad mucho más conectada, de la que toman ideas, conocimientos y prácticas para incorporarlas a su cotidianidad. El vendedor de la tienda de ropa y complementos de la finca La China, explica que además de ropa, cada vez más también le solicitan que traiga celulares y otros dispositivos electrónicos, y destaca que muchas veces le piden que les asesore en cómo utilizarlos:

> Entonces yo le conseguí un teléfono a él, le expliqué cómo funcionaba, le ayudé con la mensajería de WhatsApp y todas esas cosas. Y ya como que ese le dice a otro y se hace una rueda. Y así al final vendemos varios celulares. Parlantes, llave maya[163],... (Kenneth, trabajador no indígena de la tienda de ropa de la Finca La China, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 17/11/2)

[163] Dispositivo de almacenamiento de datos que se conecta al puerto USB de la computadora, llamado también memoria externa, memoria USB o pendrive.

Por último, aunque no menos relevante, en Costa Rica tienen acceso a electricidad y a la red, ya que, a diferencia de la mayor parte de la Comarca, en el territorio panameño y costarricense por el que se mueven durante su travesía y estadía hay cobertura telefónica y por lo general en los albergues donde se hospedan en Costa Rica disponen de electricidad para cargar la batería de sus dispositivos electrónicos.

No obstante, siguen existiendo muchas limitaciones que impiden el acceso y uso de los ngäbe a los celulares e Internet en Costa Rica. En primer lugar, —e igual que ocurre en la Comarca— el alto costo de los dispositivos hace que la mayoría de ellos siga sin poder destinar sus escasos recursos a comprarlos. De hecho, es muy común pedir el celular prestado a compañeros o familiares que viajan con ellos para hacer llamadas puntuales. En caso de disponer de celular, moverse entre dos países supone una dificultad añadida y es que cada uno tiene sus propias compañías telefónicas, por lo que al llegar a Costa Rica deben comprar una nueva tarjeta SIM costarricense (1000 colones, aproximadamente 1.5 dólares) y tener otro número de teléfono. Esto implica un coste económico adicional y también una mayor inestabilidad y pérdida de contactos. Además, si bien también tienen la opción de utilizar prepago, los costes de los paquetes de acceso a la red por lo general son más caros en Costa Rica, por lo que hasta los que tienen celular, muchas veces pasan días incomunicados, “sin datos”, hasta que consiguen recursos económicos para hacer una recarga.

Al mismo tiempo, la necesidad de tener otra tarjeta y cambiarse de compañía resulta a veces en mayores dificultades de uso, ya que aparte de tener que informarse de qué compañías y planes les convienen y aprender a hacer recargas con las nuevas tarjetas prepago, algunos tienen problemas para activar la tarjeta SIM, para lo cual deben registrarse aportando un número de cédula del que no disponen. La mayoría de los inconvenientes los solucionan preguntando a compañeros con más experiencia, aunque en muchos casos también piden ayuda a los latinos con quien conviven, por ejemplo, a los empleados de las tiendas donde compran tarjetas SIM y las tarjetas de recargas o en algunos casos hasta a los encargados y administradores de las fincas donde trabajan.

Más allá del contacto con los empleadores y chóferes de la ruta, en Costa Rica utilizan los celulares para comunicarse con otros trabajadores ngäbe en movilidad y poder encontrarse en sus horas libres después de trabajar o los domingos. En particular, pude observar que

trabajadores de diferentes comunidades de origen intercambiaban el número de teléfono para seguir comunicándose virtualmente una vez regresaran a la Comarca, práctica muy común entre jóvenes que se conocen en Costa Rica y empiezan una relación de pareja.

Pero los celulares e Internet se utilizan principalmente en destino para comunicarse con la familia y allegados que se han quedado en el origen o que se han desplazado a trabajar a otras regiones. Antes de la llegada de los celulares e Internet, la comunicación era más limitada, pero no inexistente. Muchos ngäbe recuerdan cómo en el tiempo de sus abuelos, sus antepasados usaban una forma de comunicación tradicional y propia que consistía en el uso de nudos en unas cuerdas, que indicaban el momento de regreso o encuentro de la familia. El sistema consistía en entregar una cuerda atada con tantos nudos como días que permanecieran separados hasta el próximo encuentro, de manera que desde el día en que se recibía la cuerda se empezaban a cortar los nudos, uno por día, y los nudos restantes indicaban el número de días que faltaban. De hecho, este sistema ya fue documentado por Fray Adrián de Santo Tomás, dominico que estuvo durante 15 años con los ngäbe entre 1622 y 1637, quien narró cómo estos llevaban las cuentas por medio de nudos hechos en una cuerda, indicando los días que faltaban para la cosecha de los pejibayes, momento importante en el que se realizaba una fiesta e invitaban a los principales de la provincia y los caciques (Ibarra, 1999). El uso de la cuerda todavía subsistía para la realización de juntas a mediados del siglo XX, cuando Young realizó su trabajo de campo: “The knotted string is still used to mark off the days until the date of the junta” (Young, 1971, p.161); sin embargo, ya no se observó durante la investigación de Le Carrer a finales de los 80, cuando solamente fue mencionado (Le Carrer, 2013). En cualquier caso, este sistema servía más allá de la programación de labores del campo y de los eventos festivos (Le Carrer, 2013), y cómo demuestran las narrativas de Ramon y Emilio, también se usaba para indicar el momento de regreso a la comunidad de las personas que salían a salariar fuera de la Comarca:

> La gente que antes que yo, con tiempo de ese mi tío que estaba aquí... Ese momento, la gente iba allá por Puerto Armuelles. Amarraba unos nudos. Amarraba grande cantidad. Del mes que iba a durar por allá. Así se marcaba los números de hilos, amarraba así todo. Ese es muy curioso de ese tiempo de antes la gente. Daba eso aquí a la mujer y cada vez tenía que cortar uno. Ya sabe que iba terminando, ya sabe que está de llegar. (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23)

> Cada día hay que cortar hilo, o mecate que dice en Costa Rica. Vamos a poner el plazo 8 días para yo venir, entonces mañana va a cortar, otro día va a cortar, llega 8 días, ya sabemos. Señora sabemos que yo vengo esos días. (Emilio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23)

Con la llegada de la radio empezaron también a usar este medio para comunicarse y mandar más información durante su ausencia. Los ngäbe en movilidad enviaban mensajes a las emisoras de radio para que estos fueran retransmitidos y pudieran ser escuchados por sus familiares y allegados en la Comarca, quienes pasaban el día con la radio encendida esperando información: "Hay una transmisión, entonces ahí la gente mandaba mensaje y ahí lo decía" (Omar, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/12/23)[164]. Actualmente, mientras que la radio continúa siendo un medio de comunicación importante a través del cual reciben información y noticias del país[165], el envío de mensajes personales ha disminuido con el auge de los teléfonos. Como señalan los interlocutores, a diferencia de la radio, estos medios les permiten devolver el mensaje y que la comunicación no sea unidireccional:

> Ya ahora eso no hay problema. Si yo estoy malo aquí, el muchacho está en Panamá ya yo lo aviso. Como estos días me fracturó. Ya ellos sabe allá. Ya ahora así no hay problema. Pero ya antes si mandaba radio nada más comunicar para acá, ahora para allá, no. (Ramón, ngäbe de Balsa, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/12/23).

Antes de la llegada de la telefonía móvil en la Comarca solamente existían unos pocos teléfonos fijos instalados por Cable & Wireless en 2000-2001. La empresa instaló 100 dispositivos, pero a los pocos años solamente funcionaban la mitad, los que se encontraban en comunidades importantes (Karkotis, 2013). Como observa Karkotis (2013) en su trabajo y me comentaron varios interlocutores ngäbe, en estos teléfonos públicos se hacían largas colas para hacer o recibir llamadas. En el caso de Ratón, se instaló la cabina con un teléfono fijo a principios de los años 2000, cuando empezó a usarse asiduamente, y, aunque ha tenido periodos en los que no estaba operativo, actualmente aún funciona. De todos modos, los

[164] Según los interlocutores, las principales radios utilizadas eran emisoras de carácter religioso, como "Radio Bahá'í", cadena que gira en torno de la fe Bahá'í, y "Faro David Stereo", una cadena evangélica.
[165] Por ejemplo, a través de la radio conocen cuando llegan los registradores del tribunal electoral, las campañas de vacunación, las fechas de pago de los subsidios, entre otras informaciones.

locales reconocen que desde la llegada de los celulares e Internet ya casi nadie la utiliza porque “todos” usan celular.

Hasta hace poco, lo más habitual era realizar llamadas telefónicas ya que no era común que ambos interlocutores dispusieran de teléfonos inteligentes. No obstante, cuando sí se dan estas circunstancias —cada vez más y sobre todo entre los más jóvenes—, utilizan también WhatsApp para mandar mensajes escritos, de audio, compartir fotos y vídeos y hasta realizar llamadas o videollamadas a través de la aplicación. Además de permitirles usar formatos audiovisuales, la ventaja de WhatsApp es que permite comunicarse asincrónicamente, de manera que pueden dejar mensajes y que el interlocutor conteste cuando consiga acceso a Internet. En cambio, cuando se comunican por llamadas muchas veces deben llamar a alguien que tenga señal para que pase el mensaje al destinatario, o esperar que este se traslade a algún lugar donde pueda comunicarse. Sin embargo, y a diferencia de otras personas en movilidad, como migrantes centroamericanos no indígenas (Barros, 2017), no pude observar entre los trabajadores ngäbe en Costa Rica el uso de otras redes sociales como Facebook e Instagram que también ofrecen estas ventajas.

En general, la comunicación con el origen les permite saber cómo están los otros miembros de la unidad doméstica y otros familiares que no han viajado con ellos, así como el estado de los cultivos y animales que poseen en el territorio de origen. También reciben noticias importantes de la comunidad; por ejemplo, acontecimientos políticos, nacimientos y fallecimientos, o fechas de pago de ayudas sociales, información clave para ellos porque en estas ocasiones algunos deciden regresar a la comunidad. Así mismo lo apunta Young (2014): “Family members and friends, both within and outside the comarca, can now stay in contact more frequently, travel itineraries can be exchanged, and information about scheduled community events and job opportunities can be rapidly transmitted” (p. 209).

Este contacto con el origen, mediado por los celulares e Internet, facilita y refuerza su forma de habitar en (in)movilidad, caracterizada por fuertes lazos sociales entre los que se desplazan y los que permanecen, posibilitando así una menor desvinculación con su sociedad de origen y una mayor continuidad con su vida social y familiar. El uso de estas tecnologías facilita el establecimiento de unidades domésticas, familias y maternidades deslocalizadas y transterritoriales, ya que permite mejorar e intensificar la comunicación durante los periodos

de (in)movilidad: “Más fácil viajar y comunicarles. Ya por la comunicación ellos están tranquilo en la casa. No piensas y ya si cualquier cosa ya se le avisa rápido. Igual de ahí para acá, de acá para allá” (Omar, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 12/2/23).

El caso de la familia de Verónica ilustra la maternidad deslocalizada. Durante su estancia en la finca La China, Fermina, una de sus hijas, se fue con su nueva pareja a trabajar a otra finca más al norte, dejando sus hijas pequeñas a cargo de su abuela Verónica. Antes de partir, Luís, esposo de Verónica y padre de Fermina, le compró a esta última un celular para que pudieran mantener el contacto. Día tras día Verónica me explicaba si había podido hablar con ella o no —con su celular o con el de su esposo—, y los temas que había conversado: cómo estaba el café en la finca donde se encontraba, si estaba enferma o hasta qué comía. Además, en algunas ocasiones en que no había podido contactar con ella, por falta de saldo o porque ella no le contestaba, me preguntaba si yo sabía algo de ella o si podía llamarla yo desde mí teléfono para que ella pudiera hablar. Así, en más de una ocasión llamé a Fermina estando con su familia y después de hablar con ella un rato le pasaba el celular a su madre Verónica o a sus hijas que estaban también con nosotras en el albergue. También hubo varias ocasiones en que recibía llamadas de Fermina, preguntándome si sabía algo de sus familiares o por casualidad estaba en ese momento con ellos porque ella no lograba contactarlos.

En la misma línea, Chio destaca la importancia de la comunicación entre los miembros de la unidad doméstica durante la (in)movilidad a Costa Rica. Considera que para los habitantes de Ratón salir a Costa Rica y dejar a familiares en la comunidad no es tan duro, ya que a pesar de no tener señal telefónica más que en algunos puntos concretos, al tener acceso a Internet a través del wifi de la escuela, pueden comunicarse más fácilmente. En cambio, apunta que la imposibilidad de comunicación de otras comunidades, más aisladas “en la montaña”, dificulta y entorpece la experiencia de movilidad de los locales:

> Si ellos están comiendo ahí [en Costa Rica], entonces en la montaña no se si niño comió o no comió. Ellos no saben y cuesta comunicarse porque no hay señal, ni teléfono ni Internet. En cambio, en Ratón, acá, si yo estoy allá, entonces mi señora está acá me dice ‘Chio, ¿cómo estás?’. Allá yo lo llamo acá. Y ya sabe, como usted está aquí en Ratón ya tú sabes cada rato puedo comunicar con tu familia. Es fácil aquí. Pero allá ya en la montaña no. Por eso ellos llevan los niños. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21)

En la mayoría de los casos el contacto con otros miembros de la unidad doméstica suele ser muy esporádico y poco frecuente. Como ellos mismos dicen, se han acostumbrado a estar separados y pueden pasar semanas y meses sin contacto físico ni virtual con sus familiares y seres queridos. Al no tener un contacto habitual, no se crea la sensación de una "conexión permanente" en la que el vínculo puede ser activado en cualquier momento, por lo que no se suele llegar a establecer una "presencia conectada" (Licoppe, 2004). Más bien se trata de una comunicación discontinua que permite una presencia intermitente, por cuanto los ngäbe en movilidad están pendientes y se preguntan cómo están sus familiares en origen, pero no pueden contactar siempre que quieren por falta de acceso de unos u otros a dispositivos y/o conexión: "Yo no he podido hablar con mi familia porque tampoco hay señal allá y no puedo conversar con mi familia" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/2022). En suma, los obstáculos aún existentes —costos económicos, ausencia de señal, falta de conocimiento— entre la población ngäbe en (in)movilidad dificultan el estar "aquí y allá al mismo tiempo" (Diminescu, 2009) de muchos de los que se desplazan a Costa Rica, limitando el potencial de la comunicación mediada en el desarrollo de unidades domésticas, familias y maternidades deslocalizadas.

6.4. Conclusiones

El surgimiento y expansión de los celulares e Internet ha tenido un gran impacto en la vida de los ngäbe, quienes utilizan estas tecnologías para, entre otras cosas, mantener relaciones de parentesco, establecer contactos de negocios fuera del territorio, organizarse políticamente y como medio para construir su identidad y representarse a ellos mismos. A pesar de las innumerables dificultades y de la persistente brecha digital entre los ngäbe y otras etnias del país, entre hombres y mujeres, y entre los mismos ngäbe, el acceso y uso de estas tecnologías por parte de los ngäbe que habitan en (in)movilidad potencia su comunicación y moldea esta forma de vida.

Por un lado, influye en el mismo movimiento, ya que antes de partir facilitan la comunicación con sus futuros empleadores y por lo tanto repercuten en su (in)movilidad: los tiempos de su desplazamiento, las personas que se desplazan o el mismo hecho de irse o quedarse. Antes de la comunicación mediada por tecnología tenían que salir arriesgándose a no encontrar trabajo una vez en Costa Rica, sin la seguridad de tener una finca donde trabajar y quedarse,

que ahora sí tienen al poder comunicarse previamente con sus empleadores. En la misma línea, en los últimos años la comunicación previa facilitada por el celular e Internet les permite informarse de los requisitos necesarios para entrar al país, poder prepararlos y tener la seguridad de cumplirlos.

Por otro lado, tiene un efecto en la experiencia tanto de los que se mueven como de los que permanecen, influenciando así la forma de habitar en (in)movilidad. Pese a que el difícil acceso a estas tecnologías de ambos interlocutores limita crear una "presencia conectada" (Licoppe, 2004) y estar "aquí y allá al mismo tiempo" (Diminescu, 2008), poder tener contacto, aunque poco frecuente y de forma intermitente, facilita el vínculo con el origen, mejorando la organización de las unidades domésticas deslocalizadas y transterritoriales, impulsando las relaciones entre los que se mueven y los que permanecen y en última instancia potenciando el mantenimiento del vínculo con la comunidad.

En definitiva, la comunicación a través del celular e Internet tiene un papel significativo en la forma de habitar en (in)movilidad de los ngäbe, por cuanto en el caso de tener acceso y ser utilizadas, estas tecnologías facilitan la salida y organización previa e influyen en esta forma de vivir en (in)movilidad, modificando la cantidad y naturaleza de las relaciones que se establecen entre las personas implicadas, tanto entre los ngäbe en (in)movilidad como entre ellos y sus empleadores. Se trata así de un nuevo factor que ha crecido exponencialmente en los últimos años, y que está transformando progresivamente toda la experiencia de (in)movilidad de los ngäbe.

CAPÍTULO 7. EN BÚSQUEDA DE LA PERMANENCIA

7.1. Introducción

"A nosotros nos conviene más trabajar aquí que salir a Costa Rica ahorita mismo. ¿Por qué? Si yo tuviera un trabajo fijo acá, yo estoy en mi casa, con mi familia, tranquilo" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). Como expresa Titi, existe una voluntad generalizada de los ngäbe de Ratón de vivir en la comunidad. Para lograrlo, muchos de ellos deben pasar periodos trabajando en Costa Rica o en otras regiones de Panamá fuera de la Comarca y vivir en (in)movilidad. No obstante, no todos son partidarios de esta forma de vida. De hecho, algunos hasta critican el ir y venir regular y constante que supone habitar en (in)movilidad, considerándolo un modo de vida difícil, poco práctico e ineficiente, por cuanto en lugar de solucionar sus necesidades económicas les hace año tras año más dependientes, sin conseguir una estabilidad o mejorar sus vidas en la comunidad: "Son sacrificios para nada. No le hace nada, porque viene y está en lo mismo. Cuando trae y trae bastante… cuando termina, otra vez. Lo mismo cada año" (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22). Además, argumentan que muchas veces *nigi ganane* implica dejar las actividades agropecuarias desatendidas —o menos atendidas por parte de otros familiares o vecinos a quien dejan encargados—, por lo que regresar con dinero no sirve para nada porque tienen que volver a empezar su trabajo en la comunidad:

> El cerco de ellos está abandonado, y nadie lo administra, y pierde animales... sí, ellos tiene algunos animales, pero ellos se pierde. Da igual, trae plata, pero si perdió animales acá. (...) Hay gente que no piensa seguir avanzando y más bien destruye sus capitales y se va pa allá. Cuando regresa tiene que volver a empezar. Sea en pollo, sea en sus producciones. Algunos tienen... tenían frijoles para sembrar, pero ya saliendo para allá y el tiempo ya se iba pasando. Ahora viene, trae plata, tiene que comprar. Tiene que volver a comprar pollo, a volver a invertir. (Marín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22)

Paralelamente al habitar en (in)movilidad, cada vez hay más ngäbe en Ratón que abogan por otro estilo de vida que les permita quedarse prolongadamente en la comunidad, reduciendo la frecuencia o hasta evitando ir a ganar dinero a Costa Rica. En este capítulo presento sus principales motivaciones, analizando la influencia que tienen factores como las ayudas

monetarias del estado, la educación, las infraestructuras y la producción agrícola en la consecución de sus vidas en la comunidad.

7.2. Permanecer en la comunidad

Consecuencia del sesgo sedentario que impregna nuestras concepciones de la vida humana y sigue presente en el mundo académico (Malkki, 1992), permanecer en el hogar se ha tomado como una condición que ocurre por defecto. No obstante, permanecer puede ser también una decisión activa, consciente y en muchos casos incluso costosa. El modelo de aspiración/habilidad de Carling (2002) —o en su versión modificada deseo/capacidad[166]— permite mostrar que el grado de voluntariedad o involuntariedad es central en los análisis de la movilidad y la permanencia. La esencia del modelo reside en que la movilidad/inmovilidad implican por un lado un deseo de migrar/quedarse y por el otro la capacidad de realizar ese deseo; deseo y capacidad son variables independientes. Los cruces entre el deseo de migrar o permanecer y las capacidades para convertir en realidad este deseo permiten hablar de (in)movilidades voluntarias o deseadas —cuando se tiene el deseo y la capacidad—, involuntarias o forzadas —cuando se tiene el deseo, pero no la capacidad— y aquiescentes —cuando, independientemente de si se tiene la capacidad, no se tiene el deseo— (Mata-Codesal, 2016).

En definitiva, se puede permanecer de forma voluntaria y activa. De hecho, las historias recogidas en Ratón muestran claramente cómo quedarse en la comunidad es en muchas ocasiones, el resultado de la articulación del deseo y la capacidad para llevarlo a cabo, y no consecuencia de la falta de decisión. Igual que habitar en (in)movilidad necesita de creatividad y recursividad por parte de las unidades domésticas, vivir en la comunidad de forma permanente también requiere de estrategias y capacidad inventiva.

La relevancia y significado de la permanencia entre los ngäbe de Ratón se pone de manifiesto por cuanto la forma de vivir en (in)movilidad, con periodos de trabajo en Costa Rica, se plantea como una estrategia para permanecer a largo plazo en la comunidad, pero también porque existe una voluntad creciente de cada vez más personas y familias de quedarse de forma continuada en la comunidad, sin tener que salir fuera a salariar. Como manifiestan

[166] Más tarde, Schewel (2015) sustituye el concepto de “habilidad” propuesto por Carling (2002) por el de “capacidad” y Mata-Codesal (2016) el de “aspiración” por “deseo”.

muchos de mis interlocutores, ir a Costa Rica antes era mucho más habitual y generalizado y "todos" se iban a trabajar en los cafetales del país vecino: "Ah no, antes era peor, tú no veías a nadie aquí. Se iba como si ya está muerto todo. Pero ahora tu no, tú ves gente por ahí" (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22).

No obstante, actualmente muchas familias buscan otras opciones a la movilidad temporal a Costa Rica y están empezando a trabajar en la comunidad y/o formarse:

> Antes todos iban. Todos. Pero ahora ya, casi... menos. La gente está dedicando en su propiedad, pues, a trabajar. (...) Eso es uno, y lo otro es que los jóvenes se están preparando. Ellos consiguen su trabajito y entonces ya no van a ir más a Costa Rica. (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22)

Frente a la hasta ahora esperada y valorada movilidad en búsqueda de dinero de los jóvenes emprendedores, la educación, la tenencia de la tierra y la productividad agropecuaria están empezando a ser consideradas como dimensiones de identidad individual y familiar, y hasta una fuente de prestigio social. Ante el "sacrificio" que implica el ir y venir constante, poder permanecer se considera un éxito, el objetivo que se debe alcanzar. En esta línea, Pelican (2013) apunta que, dependiendo del contexto y de las variables personales, el recurso valioso puede ser la capacidad de permanecer y no como ocurre en muchos otros contextos, la capacidad de migrar.

Según los habitantes de Ratón que buscan esta permanencia continua, las ventajas de quedarse en la comunidad son muchas. Las motivaciones principales son la educación de los hijos y la posibilidad de realizar su propio trabajo, sin tener que ser empleado por otros. También se considera el hecho de no tener que separarse de la familia: "De esos días yo estoy aquí. Y no dejo familia sola ahora. Ese tiempo, esa época, dejaba mi mamá aquí. Yo no sé cómo estaba mi mamá aquí, yo no sé nada de eso" (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21). Además, aunque en menor medida, también se valora poder recibir las ayudas del Estado: "Antes nosotros llevábamos a mi mamá allá. Pero ahora no. Y mi mamá está en programa recibiendo apoyo de gobierno también" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21).

Todo esto sumado al hecho de estar en su hogar, su comunidad y territorio, que es valorado muy positivamente en comparación a los "males" del exterior, donde hace mucho calor, hay

contaminación y "pestilencias", se gasta mucho y todo cuesta dinero (transporte, alojamiento y comida):

> Aquí es mejor. Como yo dije, aquí estoy gratis. Aquí uno sufre, pero cuesta menos. Cuesta solamente comprar sal, si consume aceite, compra aceite. Lo demás, banano, y otras cosas, eso es gratis. Allá todo cuesta. Vivir con luz. Aquí nosotros tenemos luz, pero yo no paga. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21)

A continuación, se analiza el papel de las ayudas monetarias condicionadas ofrecidas por el Estado, la educación, las infraestructuras de transporte y la producción agrícola local como factores que pueden repercutir en quedarse en la comunidad de forma continua.

7.2.1. Transferencias monetarias condicionadas

Los subsidios del Estado son uno de los factores que influyen y moldean la movilidad y permanencia de los diferentes miembros de las unidades domésticas de Ratón. Si bien la dotación económica que suponen estas ayudas podría potenciar la permanencia continuada en la comunidad, evitando salir a Costa Rica en búsqueda de trabajo asalariado, no es así en todos los casos.

Los programas de transferencias monetarias condicionadas se iniciaron a mediados de la década de los noventa en más de veinte países de América Latina y el Caribe, entre ellos México, Brasil, Chile, Colombia o Panamá, impulsados por organismos financieros internacionales como herramienta para la lucha contra la pobreza. A pesar de las diferentes realidades políticas y socioeconómicas de los países, todos presentan diseños similares y la estructura básica común consiste en la entrega de recursos monetarios a familias con niños y adolescentes que viven en condiciones de pobreza o pobreza extrema, con la condición de que estas cumplan con ciertos compromisos en los ámbitos de educación, salud y nutrición (Cecchini y Madariaga, 2011). En el caso de Panamá, existen varios programas de transferencias monetarias condicionadas, principalmente los dos programas del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDES): *Red de Oportunidades* y *120 a los 65*, y el del Instituto para la Formación y Aprovechamiento de Recursos Humanos (IFARHU): la *Beca Universal*, también llamado Programa de Asistencia Social Educativa-Universal: PASE-U[167].

[167] A parte de estos tres programas principales, y del "Panamá Solidario" que empezó con la llegada del covid-19 para atender las necesidades urgentes resultado de la pandemia y que consiste en la

Como parte de la política de protección social del país, en el año 2006 se inició el *Programa Red de Oportunidades* en Panamá, un programa de transferencias monetarias condicionadas al uso de servicios de educación y salud, que tiene como propósito reducir la pobreza y fomentar el desarrollo humano de los hogares que viven en pobreza extrema (BID, 2018). La cuantía por mes es de 50 dólares y se entrega a las mujeres jefas de hogar cada tres meses siempre que se demuestre el cumplimiento de las responsabilidades asumidas por la beneficiaria, entre las cuales está la escolarización de los niños —así como la participación activa en las reuniones escolares— y la asistencia a los controles médicos de los integrantes de la familia exigidos por el Ministerio de Salud. Como la mayoría de los programas de América Latina y el Caribe (Cecchini y Mandariaga, 2011), mientras que la unidad de intervención es la familia en su conjunto, las madres tienen un papel protagónico, y bajo el supuesto de que ellas usarán los recursos para mejorar el bienestar de la familia en general y sus hijos en particular, son las que reciben las transferencias y están al cargo de cumplir con las condicionalidades[168].

En paralelo, en 2009 se estableció un programa de transferencias a los adultos mayores, llamado inicialmente *100 a los 70* por cuanto consistía en la entrega de 100 dólares a las personas mayores de 70 años sin jubilación o pensión y que se encontraran en condición de riesgo social, vulnerabilidad, marginación o pobreza. A partir de 2014, este programa se modificó elevando la transferencia de 100 a 120 dólares mensuales y rebajando la edad de los beneficiarios de 70 a 65 años, pasándose a llamar *120 a los 65* (Rojas, 2014). Además, desde el 2012[169] los estudiantes de primaria y secundaria que cumplen con un promedio

entrega de vales digitales, bonos físicos o bolsas de comida, existen otros programas dirigidos a población específica como el "Ángel Guardián", un programa de asistencia económica para personas con discapacidad severa en condición de dependencia y pobreza extrema o el "Aprender haciendo", un proyecto de promoción e intermediación laboral que facilita la primera experiencia de trabajo a jóvenes entre 17 y 24 años, aportando recursos para su capacitación y realización de pasantías.

[168] El papel central de las mujeres en estos programas ha tenido lecturas dispares, por cuanto por un lado se considera que permite un mayor poder de decisión de ellas en las cuestiones del hogar y les otorga mayor visibilidad y participación en la comunidad por su asistencia a cursos y talleres en el marco de los programas, y por el otro, se destaca que las ayudas refuerzan la división de género del trabajo al darles más labores y responsabilidades a las mujeres en el proceso de crianza de los hijos y limitando su inserción en el mercado laboral (Cecchini y Mandariaga, 2011; Uribe Gómez y Vásquez Russi, 2019).

[169] El Programa Beca Universal fue implementado de manera escalonada, con un plan piloto en 2010 en la provincia de Bocas del Toro, hasta la integración de todos los estudiantes de educación oficial en territorio nacional el 2012 (IFARHU, 2012).

mínimo de 3.0 (sobre 5.0) reciben la *Beca Universal*, el programa de subsidios para familias con estudiantes que tiene como objetivo elevar la asistencia escolar y prevenir la deserción escolar y los índices de fracaso provocados por pobreza extrema o mala nutrición (IFARHU, 2012). La cuantía de esta ayuda depende del nivel de enseñanza: 270 dólares para educación primaria, 360 para educación pre-media y 450 para educación media, lo que corresponde a la entrega de 90, 120 y 150 dólares cada 3 meses respectivamente[170].

Más allá de valorar las características y parámetros específicos de las transferencias monetarias condicionadas, de los criterios de elegibilidad de los beneficiarios, la estructura de los beneficios y la condicionalidad, los criterios de salida, sanciones y rectificaciones, y los impactos en la salud, asistencia escolar o trabajo infantil[171], aquí me interesa analizar el impacto que puedan tener estas ayudas económicas en la (in)movilidad de los ngäbe, es decir, cómo moldean e influyen el movimiento y la permanencia de los miembros de las familias receptoras.

La opinión generalizada de los ngäbe de Ratón es que a pesar de que alivian las necesidades económicas momentáneamente, las ayudas del Estado no tienen un efecto reparador o transformador en las causas estructurales de sus problemas económicos, por lo que tienen que seguir saliendo a buscar trabajo a Costa Rica u otros lugares fuera de la Comarca. Por eso, consideran que el Estado debería más bien darles la oportunidad de desarrollar su propio trabajo, es decir, proporcionar asistencia técnica y material para llevarlo a cabo, construir infraestructuras como caminos y carreteras y crear posibilidades de comercio, entre otras cosas:

> Sí recibimos algunos subsidios, pero eso no es solución a nada. Por decir así, la bolsa de comida que nos están mandando, eso no estamos muy de acuerdo. Eso no va a solucionar problemas de nosotros. En vez de apoyar con insumos, con herramientas de trabajo. Que ya trabajo ya lo tenemos hecho, para ir mejorando las fincas. Entonces eso son lo que estamos pidiendo ahorita. Machetes, limas, despulpadoras, eso es lo que necesitamos. Bolsa de comida de ayer a mañana ya no hay nada. Entonces eso no soluciona. Y quedamos más en problema y ya nadie quiere trabajar. Es como si tú me regalas una bolsa de pan, ya tengo mi pan, qué voy a hacer

[170] https://www.ifarhu.gob.pa/becas/pase-u/. Última consulta 05/03/2024.
[171] Para el programa *Red de Oportunidades* ver Arraiz y Rozo (2011), Him Camaño (2017) o Rodríguez Mojica, (2010).

> ahora. Espero nomás de eso. Si se terminó, bueno sigo pidiendo más. De lo contrario nos dan una herramienta, un utensilio de trabajo, eso sí podremos. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Esta opinión es compartida con los interlocutores de Rodríguez (2021), quienes también destacan la futilidad de estas ayudas, se quejan de la falta de apoyo por parte de las instituciones públicas y financieras a la agricultura y otras actividades productivas, y demandan inversiones a largo plazo para el desarrollo propio de la Comarca. En la misma línea, la directora de la Fundación Nuestra Señora del Camino en San Félix, una fundación que implementa programas socio-económicos en la Comarca, apunta que todo el dinero que reciben del Estado se "pierde" en los comercios de las principales ciudades y pueblos de la carretera interamericana, donde los ngäbe llegan desde sus comunidades a hacer sus compras. En este sentido, señala que el dinero no se queda en la Comarca, no se invierte en proyectos propios y solo enriquece a terceros:

> Son miles de millones de dólares cada vez que se hace la transferencia. Pero esos miles de millones de dólares se van. ¿A dónde se van? A las tiendas de los chinos que tú ves ahí arriba en Las Matas, o en el cruce, o en cada entrada de la comarca, tú verás cualquier cantidad de chinos (...) Ellos vienen y compran acá. Cuando yo llegué a trabajar aquí no había transferencias de esta clase. Y aquí había uno que otro chino. Pero ya no, después de unos 6-7 años ya todo es de chinos. Y la plata de ellos se queda acá. Entonces la plata al fin y al cabo no beneficia a la Comarca. (Rosa Moreno, Directora Administrativa de la Fundación Nuestra Señora del Camino, entrevista, San Félix, Panamá, 28/9/21)

Respecto a las becas estudiantiles en concreto, considera que estas ayudas no son útiles si se tienen en cuenta las limitaciones educativas en la Comarca, y que sería más pertinente primero mejorar la oferta y calidad educativa:

> El problema que yo veo en la comarca es que la educación es muy deficiente. Espantosamente deficiente. Y entre más lejos están, más deficiente es. Entonces de nada te sirve que tu des becas si el maestro no llega, si no hay Internet, si no hay agua... si no hay un montón de facilidades que sí necesitan. (Rosa Moreno, Directora Administrativa de la Fundación Nuestra Señora del Camino, entrevista, San Félix, Panamá, 28/9/21)

Además, los mismos beneficiarios reconocen que muchas veces no se hace un buen uso del dinero recibido, y que no se destina a cubrir las necesidades escolares básicas con la compra

de uniformes y útiles escolares: “Lo malo es que dan mal uso de ese recurso. Eso es lo malo. Por ejemplo, si recibimos la beca, bueno la alimentación, lógica. Pero a veces otros invierten en otra cosa que no es… no están permitidos de comprar” (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21).

En definitiva, como también apunta Rodríguez (2021), las políticas públicas desarrolladas en las comarcas indígenas en relación con la pobreza, más que combatirla, se limitan a paliarla o intentar hacerlo, y su asistencialismo más bien incide en el abandono de la producción local:

> El dinero no soluciona el problema de nosotros. El dinero es como un apoyo, pero no soluciona el problema de nosotros. Tenemos que explotar, ya sea en café, hortalizas o otros rubros. Sí hay dinero, pero si nos están dando bolsa de comida nomás ya nadie quiere trabajar. Nomás esperamos 15 días más y llevan otra bolsa: bueno, me acuesto a dormir nomás. Sobre todo, los niños. Ya están viendo que hay algo, entonces ya no quieren trabajar. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

De todos modos, en la práctica, muchas familias de Ratón son beneficiarias de alguna de estas ayudas, que constituyen una de las principales fuentes de ingresos económicos de la comunidad. Los datos del censo de 2023 indican que solamente hay 6 mujeres que reciben la ayuda de la *Red de Oportunidades* y otras 7 personas que reciben la del programa *120 a los 65*. Sin embargo, durante mi trabajo de campo pude observar cómo en una de las fechas de pago acudían muchas más personas a cobrar la ayuda y, de hecho, según los trabajadores del MIDES había unas cincuenta mujeres beneficiarias de la *Red de Oportunidades* y unas sesenta del programa *120 a los 65*.

Los beneficiarios se encargan de cumplir con las condicionalidades y de ir a buscar el respectivo dinero en las fechas de pago. En particular, los días de pago de la beca estudiantil la escuela se llena de padres y madres de familia que llegan desde todo Ratón y otras comunidades que llevan a los niños a la escuela de la comunidad, pero también de “boneros”, vendedores que vienen desde otras comunidades de la Comarca o de fuera de esta para vender sus productos en la comunidad aprovechando que los locales acaban de recibir dinero. De hecho, también algunos locales aprovechan para vender sus productos, como es el caso de Cecilio, a quien uno de estos días vi llevando un gran cubo de arroz con pollo para vender a sus vecinos mientras esperan su dinero. A medida que van recibiendo el dinero, muchos aprovechan para comprar los utensilios escolares, ropa o herramientas para el campo que les

ofrecen los “boneros”. Durante todo el día, desde que llegan los primeros padres, los “boneros” empiezan a montar sus tiendas, hasta que los funcionarios del IFARHU terminan de repartir los bonos a finales de la tarde. La escuela es el centro de la comunidad y hay mucha vida y movimiento en todo momento. Asimismo, el día que llegan las bolsas de alimentos que empezaron a repartir durante la pandemia, todos hacen largas colas para esperar la que les corresponde, o en los casos que no la han podido llevar hasta Ratón (porqué logísticamente es más fácil llevarla solamente hasta donde llega la carretera asfaltada), se desplazan a la comunidad correspondiente para recogerla.

Imagen 35. Ngäbe de Ratón haciendo fila para recibir la bolsa de alimentos



Autor: Chio Montezuma

En definitiva, aunque no solucionan los problemas económicos a largo plazo de las familias de Ratón, se hace evidente la importancia de estas ayudas en su economía diaria. Además, mientras que no parece que tengan un efecto significativo en la movilidad de los varones, quienes siguen saliendo, aún y ser miembros de unidades domésticas receptoras de estas ayudas, sí que alteran en algunos casos los patrones de (in)movilidad de mujeres y niños, principales beneficiarios y receptores. En el caso de las primeras, recibir estas ayudas les permite reducir sus actividades productivas y dedicarse de manera más intensa a su rol reproductivo, y promueve que se queden en el hogar para facilitar su cobro y cumplir con las condicionalidades. En otras palabras, los subsidios desincentivan el trabajo productivo en sus comunidades y su movilidad a Costa Rica junto a sus pares varones para ganar un salario:

> Antes no le daba apoyo a la mujer, pero el gobierno puso un apoyo: dar a la mujer un bono familiar para que las mujeres estén en la casa, puedan educar a los niños, para que los que no tengan comida no tengan necesidad de salir a Costa Rica. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21)

> Es que el gobierno está ayudando a nosotros Comarca, pero es que está acostumbrado malo. Hay mucha gente que ya no quiere hacer trabajo. Nada más esperar esa plata para comer pollo. Nada más quiere comer arroz con pollo con esa plata. Nada más. Y si termina, esperando otro, nada más eso. (Adelia, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 23/12/23)

De esta manera, las ayudas estarían reforzando el rol de cuidadora de la mujer, y como apunta Rodríguez (2021) desestimulando la producción local y el trabajo de la tierra por su parte, haciéndolas aún más dependientes de los hombres y del mismo Estado y sus ayudas. Al respecto, la autora apunta que las líderes ngäbe denuncian el efecto negativo de las ayudas en el rol productivo de las mujeres en la Comarca, motivando que se abandonen las tierras en lugar de dar la posibilidad de trabajar más y mejor sus propios recursos.

En cualquier caso, hay muchas mujeres ngäbe que de todas formas siguen trasladándose a Costa Rica para poder trabajar y aportar ingresos a la unidad doméstica. Algunas de ellas se organizan para poder seguir recibiendo la ayuda a pesar de salir a Costa Rica, por lo que su movilidad se ve condicionada por cuanto deben esperar a viajar después de las fechas de pago o ir y venir los días establecidos para cobrar, ya que a diferencia de las becas escolares, la *Red de Oportunidades* no permite recuperar el importe la siguiente fecha de pago: "Si ellos no regresan [a su comunidad], ellos pierden. Pero lo de los niños si regresa. Si no cobra primera vez la segunda vuelta viene. Lo de los niños eso no tiene mucho problema, pero lo de las mujeres, sí" (Adela, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21). Análogamente, Rodríguez (2021) observa la misma situación con las mujeres ngäbe que migran a la ciudad, quienes siguen migrando al tiempo que reciben el apoyo económico del Estado. No obstante, muchas de las mujeres que se trasladan pierden el subsidio ya que no se desplazan a sus comunidades por culpa de la distancia y/o porque no pueden permitirse económicamente el viaje: "No, yo no fui. Yo llego nueva, yo no tengo plata para salir" (Lucia, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 29/11/21) o consideran que no vale la pena por el poco dinero que reciben: "Es lejos allá y regresar.

Gasta todo lo que cobra. Para eso que no regresen" (Mirna, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 9/11/21).

Respecto al impacto de las ayudas en la (in)movilidad de los menores, teniendo en cuenta el pequeño importe que supone la ayuda y que muchos de los menores se incorporan al trabajo productivo del cafetal, resulta en que en la mayoría de casos los padres no consideren su permanencia en la comunidad para recibirla. Como bien observa el Dr. Ortiz desde Costa Rica respecto a las becas para los estudiantes, estas ayudas no representan una gran ventaja para los ngäbe comparado con lo que los mismos niños pueden llegar a ganar en la cosecha del café:

> Eso no es nada. Imagínate que 90 dólares por semestre. Y aquí ese mismo niño, en el cafetal, le pagan 2 dólares la lata. Supongamos que coge 5 latas. Porque una familia promedio aquí está cogiendo 30 latas al día. Entonces lo que les dan... económicamente no es. Por eso mandan a los niños. (...) Y aquí en teoría no pueden trabajar, pero no lo pueden controlar, es mentira eso. (Pablo Ortiz, director ONG Hands for Health y ex Director del Área de Salud de Coto Brus, entrevista, San Vito, Costa Rica, 22/11/21)

En la misma línea, Him Camaño (2017) observa que la ayuda económica recibida a través de la *Red de Oportunidades* no es un incentivo suficiente para frenar la inserción de los menores panameños en el mercado laboral y considera que, aunque la cantidad de dinero recibido fuera aproximadamente igual al ingreso que recibe el menor de edad activo en el mercado de trabajo, tampoco sería un elemento de convencimiento suficiente para que las familias renunciaran a una combinación trabajo-escuela.

Además, en el caso de los ngäbe, igual que ocurre con la *Red de Oportunidades* que reciben las mujeres, muchas familias se organizan para salir a trabajar con sus hijos y seguir recibiendo las becas. En algunos casos se esperan todos a que termine el curso escolar para viajar o van y vienen a buscarlos: "Cuando daba clases normal [antes de la pandemia], quedaba para que termine todo. Entonces ahí lo pasaban tranquilos hasta diciembre, a terminar todas las clases y para allá. Yo les venía a buscar" (Lenchu, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/10/21). En otros, dejan a los niños en la comunidad para que asistan a la escuela y a alguien encargado de recibir la beca a su nombre, y a veces hasta deciden perder la mensualidad de esa fecha al poder recibirla en la siguiente entrega. Además, los mismos maestros reconocen que cuando los niños se van antes de tiempo a Costa Rica y no terminan

el curso, es común que ellos les ayuden y no les hagan repetir el año, por un lado, para que no pierdan la ayuda económica y por el otro para que no abandonen definitivamente la educación:

> Yo nunca dejo a los niños. Yo les dejo oportunidad. Porque si uno los fracasa ellos mejor se van. Entonces la idea es que no, que ellos no lo vean como fracaso. Y nosotros…, yo pues en lo personal, yo los entiendo a ellos. Lo que es que muchas veces son los papás que les dan esa motivación de salir. (Roberto[172], maestro ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22)

No obstante, aumenta el número de padres que, contemplando además la creciente limitación del trabajo infantil en Costa Rica, prefieren que los niños se queden de forma permanente en la comunidad y asistan a la escuela, aprovechando así los beneficios de las ayudas estudiantiles. Aunque no es reconocido abiertamente, se observa la influencia de estas ayudas en la escolarización de los hijos y algunos hasta consideran que, ya que reciben una ayuda, deben estudiar: "Antes en mi época cuando yo estaba estudiando no había nada de becas. Nosotros estudiamos pobremente, pero ahorita a todos los niños les están dando becas, entonces ellos no pueden abandonar clases" (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 3/8/21). De hecho, el mismo Titi, quien tiene un discurso contrario a los subsidios y reclama otros tipos de inversiones en la localidad, también considera mejor que los niños se queden para recibir la beca: “Mejor decidir quedarse acá que los niños siga estudiando acá. Porque el beneficio también para ellos de la beca” (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22).

En definitiva, al no incidir en el desarrollo de su propio trabajo y negocios, las ayudas económicas les hacen más dependientes del dinero de afuera, es decir, de las mismas ayudas y del dinero que consiguen trabajando como asalariados fuera de la Comarca, potenciando así la movilidad temporal a Costa Rica. Sin embargo, al tener una gran importancia en su economía diaria, en algunos casos condicionan esta movilidad, influyendo en quien se mueve y en el momento de los desplazamientos.

[172] El nombre ha sido modificado para preservar su anonimato.

7.2.2. Educación

Uno de los principales factores que potencia quedarse en Ratón y no salir a Costa Rica es la incorporación al sistema educativo formal de los menores en edad escolar. La inmovilidad de los niños para su escolarización tiene un efecto importante en la articulación de (in)movilidad de la unidad doméstica y en muchos casos implica no sólo la permanencia de los pequeños sino la permanencia como forma de vida de toda la unidad.

Anteriormente la escuela no tenía un papel tan decisivo; sin embargo, los ngäbe de Ratón señalan que en los últimos años cada vez más gente deja de ir a Costa Rica para que sus hijos puedan llevar a cabo sus estudios. Se considera que con la educación tendrán acceso a otras oportunidades y los ngäbe como pueblo podrán avanzar: "Porque nosotros no pudimos, entonces hay que ver por los que vienen. Los niños son futuro de nosotros. Hay que prepararse. (...) Ya suficiente sacrificamos nosotros. Entonces ellos tienen que cambiar la Comarca. Y cómo se va a cambiar, solo educando" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/22). Además, a esta idea se le ha sumado la influencia de las ayudas económicas condicionadas proporcionadas por el Estado, así como el mayor control y las nuevas regulaciones en la frontera para la movilidad infantil, recientemente reforzadas por la pandemia: "Anteriormente todos iban, pero ya casi no. No tanto. Porque los niños están en la escuela, tantos problemas en la frontera que no dejan pasar a los niños, más que completó el covid" (Lorenzo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/1/22).

No obstante, la educación en la Comarca Ngäbe-Buglé es muy limitada y sigue teniendo muchas carencias. En la década de los 70 el gobierno militar promovió la expansión de escuelas primarias en gran parte de los territorios indígenas y en las regiones ngäbe la educación se hizo casi universal, pero con grandes limitaciones, especialmente porque la mayoría de las instalaciones escolares eran "aulas rancho" o escuelas donde un maestro dictaba clases de todos los grados, conocido como "escuela multigrado". A partir de los 80 el Ministerio de Educación (MEDUCA) aumentó el número de escuelas en las comunidades indígenas; sin embargo, todavía la mayoría solo ofrecían hasta tercer o sexto grado. No fue hasta principios del siglo XXI cuando empezó a generalizarse la oferta de escuelas de secundaria en las comarcas, aunque sin llegar al número suficiente para satisfacer las necesidades educativas de todos los interesados (Rodríguez, 2021). Actualmente siguen las

deficiencias y a gran parte de la población se le hace difícil estudiar o seguir estudiando, ya sea por el difícil acceso a las escuelas —en muchos casos los estudiantes tienen que caminar durante horas y a menudo por caminos inestables y peligrosos—, o bien por la falta de oferta educativa que cubra los grados que demanda la población ya escolarizada. Además, por lo general la calidad del servicio educativo es muy baja y en muchas escuelas sigue funcionando el sistema de "multigrado".

En el caso de Ratón, en 1991[173] se fundó la escuela Buena Vista, y actualmente cubre la educación general básica obligatoria, de los 4 a los 14 años, es decir, 2 años de preescolar (4-5 años), 6 años de primaria, de 1º a 6º grado (6 a 11 años), y 3 de pre-media, de 7º a 9º grado —también llamado 1º a 3º año— (12-14 años).

Tabla 3. Sistema educativo panameño

	Educación Básica General – Primer Nivel (obligatoria)											Educación Media – Segundo Nivel		
	Preescolar		Primaria						Pre Media			Media (Bachillerato)		
Grado / Año	Pre Jardín	Jardín	1º	2º	3º	4º	5º	6º	7 º 1º	8º 2º	9º 3º	10º 4º	11º 5º	12º 6º
Edad (años)	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17

Fuente: Elaboración propia

A pesar de esta oferta educativa y del aumento anual de la matrícula y de la asistencia en los últimos años, los padres y madres expresan su inconformidad con el sistema y las grandes deficiencias que presenta. La queja principal es la poca implicación y el elevado absentismo de los profesores, quienes en la mayoría de los casos vienen de lejos de la comunidad y según los padres y madres de los estudiantes, faltan mucho. Así lo manifiesta Titi como presidente del comité de padres y madres del centro educativo de Ratón:

[173] Aunque anteriormente ya había maestros que de forma voluntaria y sin la existencia de una escuela oficial impartían clases a algunos de los niños de la comunidad.

> En ese momento los docentes que llegaban enseñaban bien bien a nosotros. Pero ahorita no. Antes llegaban a veces un mes, dos meses. Estaban en su trabajo. Después salían a visitar a su familia. Pero ahora no, ahorita mismo llegan un lunes y bajan martes. ¿Qué educación están dando a la familia? (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

En esta línea, manifiesta su deseo de que los maestros fueran de la misma comunidad, o por lo menos hubiera más maestros ngäbe:

> Entonces queremos que… Por ejemplo: está el maestro Hilario, el de la comunidad. Ojalá que todos fueran docentes de aquí mismo. No hubiera ausentismo como se está dando. No es lo mismo que las personas de aquí mismo va a educar a nuestra familia. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/21)

Por otro lado, el sistema educativo nacional tiene como cultura de referencia la del sector dominante de la sociedad, que al diferir de la de los alumnos ngäbe, estos no reciben una educación que tenga en cuenta su cultura, cosmovisión e idioma (Sarsaneda, 2014; Sarsaneda y Quintero, 2018; Young, 2014). Aunque los intentos de implementar una educación bilingüe intercultural empezaron a finales de los años 70 con una acción de la Reforma Educativa, hoy en día, después de diferentes proyectos, programas y cambios en los sistemas educativos (ver Roquebert, 2012), no se ha logrado implementar un proyecto de educación bilingüe intercultural eficiente que llegue y favorezca a todos los indígenas del país. Por su parte, los ngäbe de Ratón insisten que necesitan una educación bilingüe y siguen reclamándola, ya que como también explica Titi, es necesario que los maestros hablen ngäbere para que puedan educar y enseñar a los estudiantes ngäbe:

> Anteayer reunimos con la Ministra de educación, entonces ahí planteamos lo que es educación bilingüe. Ese nos facilita más educar a nuestras familias de preescolar hasta… porque es como usted habla español. Pero usted va donde habla chino, ¿qué va a entender? ¡Nada! Así mismo llegan los docentes de afuera. Y puro niños de preescolar 4 años nomás les hablan español. ¿Qué están entendiendo? De lo contrario, si un profesor sabe hablar, dominar los dos idiomas, va a hablar en ngäbere y en español. Ahí mismo va a enseñando los dos. Balanceándose el idioma pues. Ahí uno puede aprender esto. Entonces ese tema tocamos con la ministra anteayer. Entonces va a trabajar en eso para que en cada centro educativo debe existir educación bilingüe. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

En estos últimos años la situación educativa ha empeorado considerablemente debido a la pandemia y la consecuente suspensión de clases presenciales en todo el país durante más de un año, así como a las continuas huelgas posteriores tanto de estudiantes como de docentes.

En el caso de Ratón, al cabo de dos meses de retomar las clases a inicios del curso de 2022 los mismos padres de familia empezaron una huelga —no mandaban a los hijos a clase— para reclamar principalmente una mejora de las instalaciones y de los servicios ofrecidos (aulas, laboratorios, comedor escolar, baños...)[174]. Sumado a esto, Panamá entró en una huelga general impulsada por el aumento del coste de vida a raíz de la Guerra de Ucrania en la que en todo el país se paralizaron las clases. Una vez terminó el conflicto a nivel nacional y se retomaron las clases, Ratón continuó con la huelga y sus demandas específicas hasta que, a mediados de septiembre, después de lograr negociar con el gobierno un acuerdo para mejorar las instalaciones durante el próximo año 2023, se reiniciaron las clases. No obstante, a finales de 2023, a raíz de la huelga de los docentes en el marco del paro nacional en contra de la minería, dejó a los estudiantes de la comunidad otra vez sin clases durante más de un mes.

Imagen 36. Huelga de estudiantes y padres de familia en la comunidad de Ratón en abril de 2022 para reclamar una mejora de las instalaciones



Fuente: Bernabé Morales

En todo caso, todas las quejas, movilizaciones y participación en aumento de los padres y madres de Ratón, evidencian el interés e implicación creciente en la educación de sus hijos. Titi, como presidente de los padres de familia, manifiesta que están trabajando para acabar con la deserción escolar y para que cada vez más la gente “crea” en la educación:

[174] El desarrollo de la huelga fue compartido en redes sociales, como en este vídeo de Instagram: https://www.instagram.com/reel/Cc1qVJpjsMW/?igsh=bnJvZnRvOGV4dGdm. Última consulta 3/5/2024.

> Para que la gente entre en este círculo hay que constantemente dar seminarios. (...) Ya la gente está creyendo, depende de un líder. Yo, en todas las reuniones yo hablo siempre de Dios. Dios és de educación. Yo siempre hablo de Dios. Y ahora de la educación. Porque la educación es la base del progreso. La base de desarrollo. La gente entiende ya eso ahora. Por eso es que muchos no llevan la familia al trabajo. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21)

La mayoría de padres y madres ven en la educación una salida hacia adelante y una alternativa a los arduos e inestables trabajos agropecuarios. Consideran que los hijos deben estudiar para evitar "sufrir" como ellos:

> Vea por no estudiar yo estaba haciendo sacrificio aquí para mantener a ustedes y parte de ustedes, están jóvenes, estudien. Yo prefiero que ellos estudien. (Antonio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/9/21)

> Como a Yuli, que quiere mandar a otro lado a estudiar. Pa que la familia no esté sufriendo como nosotros. Entonces quiere sacar la familia adelante. (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

> La familia también tenemos educando. Están en la educación. De eso también tenemos que estar apoyando. Para que ellos preparen y estudien. (...) Si gradúa alguno, de algún bachiller, y tiene su trabajito, ya. Ahí con eso ellos van a defender. Pero si algunos muchachos que no quieren estudiar, bueno, tienen que estar sufriendo junto con nosotros. (Ubaldino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 19/9/21)

No obstante, tanto el mismo presidente de los padres de familia como algunos profesores reconocen que el ausentismo y deserción escolar sigue existiendo y que es habitual que muchos estudiantes abandonen a mitad de curso, por ir a trabajar o quedarse ayudando a la familia en las tareas productivas y reproductivas del hogar o debido al propio desinterés de los jóvenes. Además, también señalan que algunos padres aún no se implican lo suficiente con la educación de sus hijos, y una vez han terminado la educación ofrecida en Ratón no los siguen apoyando económicamente:

> O sea, hay gente que aquí manda obligatorio la familia porque existe la escuela. Pero nomás hasta 6º grado o 9º grado. Ya con eso ellos creen que es suficiente, ya aprendió. Ya tiene solucionado el problema. Pero de lo contrario, queda corto tiempo para sacar su nivel más alto. En eso debemos apoyar. Porque, ¿qué sirve desde kínder hasta 9º grado? Son 10 años

> que ellos participan. Entonces 3 años nomás para sacar su 6º año. Entonces la gente desaprovecha eso. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/21)

De todos modos, y a pesar del difícil acceso a los centros educativos, por la lejanía y la inversión económica que implica su asistencia (transporte, alquiler de habitaciones, etc.), cada vez hay más familias que consiguen invertir en la educación de sus hijos y también hijas, y los mandan a estudiar fuera, en otras comunidades de la Comarca donde hay oferta de bachillerato (principalmente se dirigen a Rincón, Chamí o Llano Tugrí), y en algunos casos a ciudades como San Félix, Santiago o Panamá, donde algunos llegan a estudiar en la universidad. Por ejemplo, al terminar el 3º año en Ratón, Enrique mandó a su hija Yulissa a estudiar y terminar la secundaria en Chamí. Actualmente cada lunes se desplaza ahí para asistir al colegio y regresa los fines de semana a Ratón para estar con la familia. Por su parte, Gerónimo me explica que su hija estaba interna estudiando la secundaria en Panamá y que ahora empezará a estudiar en la universidad de David. Enfermería y magisterio son las carreras más solicitadas por las jóvenes, mientras que los varones que siguen estudiando escogen principalmente magisterio. Rodríguez (2021) destaca la escasa oferta educativa en las comunidades de la Comarca como una de las causas principales de la movilidad de los indígenas panameños a las ciudades: "Salir para continuar estudiando, o para que estudien hijos e hijas, se convierte en una condición inevitable ante la deficiente provisión de instituciones educativas de grado secundario y universitario en las comunidades indígenas" (p. 259). Asimismo, Sánchez Saavedra (2007) señala la falta de acceso a la educación como una de las causas de la migración transfronteriza de los indígenas emberá y wounaan entre Panamá y Colombia.

Ante la demanda en aumento, como presidente de padres y madres de familia del centro educativo de Ratón, Titi indica que están reclamando que se implemente en la comunidad la escolarización completa, es decir, que también se ofrezca la educación media, de 4º año a 6º año:

> Esta escuela había nomás hasta 6º grado. Entonces cuando hicimos presidente primero tuve que pelear para pre-media. Tres años más. Entonces ahora yo aspiré con una visión de lograr básica general y media. Ya hablando de cuarto año a sexto año. Ya un bachillerato. Pero por pandemia se paró. (...) En el tiempo vamos a lograrlo. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/21)

De esta manera, los estudiantes podrían quedarse en la comunidad tres años más y salir meramente en el caso de querer estudiar educación superior.

En cualquier caso, el creciente interés de los padres y madres de Ratón en la educación de sus hijos contribuye a la permanencia de los menores en edad escolar en el la comunidad y afecta a las estrategias y los patrones de la movilidad temporal a Costa Rica de las familias: "Sí, yo antes viajaba con la familia. Ahora ya mis hijos se quedan en casa. Tienen que ir a la escuela" (Florencio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/22). Consideran que es importante que los niños se queden en casa para no perder el curso y poder avanzar:

> El problema es que si llevaba la familia al regresar siguiente año tiene que repetir el mismo año. Entonces los niños van creciendo pa más viejos entonces al rato se dejan la educación. (...) Hay algunos que todavía llevan la familia para allá. Vienen se convierten en adolescentes y ya no quieren estudiar. (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 31/8/21)

Desde la escuela, los maestros también insisten en que los niños no deben desplazarse a Costa Rica, sino que tienen que quedarse en la comunidad para poder estudiar:

> Hemos trabajado en la mente de los padres de familia, que ellos salgan, ahorren y traigan y empiecen a mejorar su estatus de la vida de ellos. Entonces lo que yo siempre he dicho a los padres de familia es que ellos vayan y que ganen su dinero, pero los niños no tienen por qué sacarlos. (Alfredo, maestro ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 10/1/22)

Cada vez está más extendida la idea de que actualmente existen "leyes" que establecen que los niños tienen el derecho a estudiar y no tienen que trabajar, por lo que deben permanecer en el hogar:

> Antes la gente llevaba a los niños a coger café, pero ahorita mismo es un orden del derecho de... Antes, está hablando de discriminación de los niños, de los adolescentes. A veces mucha gente llevaba los niños. Ngäbe de aquí en la Comarca llevaba los niños allá, y los niños cogían café en la semana. (...) Entonces los niños tenían que trabajar igual como los adultos, recoger café allá. Entonces, la gente estudiaron sobre todo eso; entonces ahí dieron cuenta de que hay mucho niño estaba discriminado. Entonces por ese que le pusieron la orden. Por eso le está poniendo la orden. (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21)

La permanencia de los menores en Ratón implica muchas veces la permanencia de otros —o hasta todos— los miembros de la unidad doméstica, principalmente las madres o otras mujeres de la unidad doméstica (hermanas, tías o segundas esposas del padre), quienes se quedan a cargo de sus cuidados y también como responsables de su educación. Como presidente del comité de padres y madres de la escuela, Titi insiste que si se van ambos progenitores siempre tienen que dejar a alguien a cargo de la educación de los niños —asistir a las reuniones de la escuela, a las jornadas de trabajo, recibir los boletines y los subsidios— y notificarlo debidamente, más aún durante los años de pandemia, cuando los estudiantes necesitaban mucho más apoyo en casa.

De todas formas, al mismo tiempo que valoran la educación —y por supuesto los subsidios que reciben al escolarizar a sus hijos—, muchos padres y madres también dan mucha importancia a que los niños se desplacen con ellos a Costa Rica, por lo que como ya expliqué se organizan para combinar la escolarización y los viajes a Costa Rica.

En definitiva, si bien hay muchos ngäbe que siguen viajando con sus hijos e hijas, la educación de estos ha pasado a ser un factor importante a tener en cuenta en sus estrategias de (in)movilidad, alterando los patrones de movilidad y promoviendo la permanencia de los menores, así como de otros miembros de la unidad doméstica. No obstante, es importante resaltar que esta tendencia observada en Ratón, no es generalizada en otras comunidades donde el acceso a la escolarización es más complicado. En estos sitios la migración a las ciudades aparece como una opción al acceso al sistema educativo (Rodríguez, 2021), aunque lo más común es que los menores no asistan a la escuela y por lo tanto no tengan ningún impedimento de desplazarse con sus padres en el caso de que estos vayan a Costa Rica. Los mismos interlocutores de Ratón mencionan que en áreas más aisladas, donde no hay escuela y que para acceder a ella tendrían que desplazarse largas distancias, es habitual que los niños viajen con sus padres: “La gente de por acá partes de Bocas del Toro, que ni siquiera conoce la letra ‘a’, las cinco vocales, son los que llevan la familia. Y tienen razón, porque en esa área no hay escuela” (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21). Así mismo lo apunta Chio: “La gente que lleva tantos niños es la gente que viene de Bocas del Toro. Ese que lleva muchos niños. En esa área no hay escuela, entonces ellos sí sigue llevando los niños” (Chio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 30/8/21). En efecto, la educación y el acceso a ella condiciona las diferentes estrategias de (in)movilidad de las

familias ngäbe; tener acceso a la escolarización promueve la permanencia de los menores y a veces de otros miembros de la familia, mientras que no tenerla no obstaculiza la movilidad a Costa Rica con sus padres por un lado, y por el otro promueve la movilidad fuera de la Comarca para seguir estudiando.

7.2.3. Infraestructuras de transporte

La posibilidad del acceso con vehículo motorizado a Ratón es otro de los factores que condiciona la (in)movilidad de las familias de la comunidad. La función de los caminos y carreteras como vías de drenaje de la población aparentemente implicaría el impulso de la movilidad de los ngäbe de Ratón. Sin embargo, no siempre es así y la presencia de una vía de acceso no incentiva de modo general todos los tipos de movilidad.

La conectividad a través de infraestructuras de transporte determina en buena medida los patrones de producción y consumo de la economía local ya que permite la generación de nuevas actividades comerciales como las ligadas al turismo y a la venta de productos de la comunidad, e incentiva la creación de más y mejores empleos. Al mismo tiempo, condiciona la calidad de vida de los habitantes del territorio permitiéndoles acceder a mejores servicios y niveles de educación y salud, y facilitando la provisión de otras infraestructuras esenciales como la electricidad, agua potable, saneamiento y recientemente también de telecomunicaciones. No obstante, y a pesar de este importante rol social y económico, en Panamá aún existen muchas áreas, entre ellas muchas comunidades de la Comarca Ngäbe-Buglé, donde las únicas vías de acceso, tanto para personas como para mercancía, son estrechos senderos con pendientes muy pronunciadas y con suelos inestables que se inundan o derrumban con frecuencia, impidiendo el uso de medios de transporte motorizados. Además, también hay muchas zonas donde no existe la conexión vía terrestre con núcleos urbanos, y solo se puede acceder por vía marítima.

En el caso de Ratón, actualmente se puede acceder a la comunidad con vehículos todoterreno 4x4 gracias a la construcción de una estrecha carretera sin pavimentar que se fue construyendo desde San Félix en la década de los 70, como parte de los proyectos mineros de cobre de Cerro Colorado (Gjording, 1991). Aunque parte de esta vía, hasta la comunidad de Hacha, en Cerro Colorado, fue asfaltada más tarde por el gobierno, el tramo que va de Hacha hasta Ratón sigue sin asfaltar, y se encuentra en muy malas condiciones. De todos

modos, ambos tramos son a menudo intransitables debido a derrumbes o deslizamientos de la tierra, sobre todo durante la temporada de lluvias.

Imagen 37. Partes del camino sin asfaltar de Hacha a Ratón



Autora: Anna Peñuelas

Por este camino circulan pasajeros, trabajadores del gobierno y mercancías de todo tipo. Existe un vehículo 4x4 de cabina simple con pick up que realiza una ruta diaria desde Ratón hasta San Félix y viceversa y que por 7 dólares traslada pasajeros y sus equipajes[175]. No obstante, el servicio es muy limitado y poco confiable. El vehículo no siempre está operativo, el camino queda inaccesible por derrumbes y otras complicaciones o el chófer decide no realizar el trayecto porque no le sale rentable por la falta de suficientes pasajeros. Por ello, es habitual que los locales caminen por el tramo sin asfaltar hasta llegar al inicio de la carretera asfaltada (entre 2 o 3 horas), donde cada media hora pasan busetas que conectan la localidad con San Félix por 5.5 dólares. Paralelamente, durante mi trabajo de campo de 2021/22 dos vehículos privados del estilo del anteriormente mencionado realizaban la ruta Ratón-San Félix a demanda, contratados principalmente por los propietarios de las tiendas para el suministramiento de mercancías y también a menudo por los grupos de trabajadores que se dirigen juntos a trabajar a Costa Rica.

[175] En el caso de llevar mercancía cobran 2$ por cada quintal.

Imagen 38. Vehículo 4x4 que realiza la ruta San Félix-Ratón con pasajeros y su carga



Autora: Anna Peñuelas

El camino y la carretera también contribuyen a la comercialización de bienes de todo tipo en la comunidad, como víveres, productos de primera necesidad, herramientas, etc. Por ejemplo, semanalmente llega el "pollero", con pollo y hielo para vender a las tiendas de la comunidad, y cuando son fechas de pago, "boneros" con gran variedad de productos que no se pueden conseguir en Ratón. Además, también contribuyen a la entrada de la acción del Estado, facilitando la llegada de los profesionales de la salud y otros funcionarios del gobierno para llevar a cabo los planes estatales de desarrollo y ayuda social; al acceso de miembros de ONG que desarrollan proyectos en la comunidad, como es el caso del ingeniero José Ehram de la Fundación Nuestra Señora del Camino; y al ingreso de dirigentes tradicionales y nacionales y líderes religiosos y espirituales que realizan charlas, cultos o reuniones en la comunidad.

Por todo ello, las malas condiciones de los caminos y la poca fiabilidad de los vehículos y chóferes suponen grandes retos y dificultades, que van desde poder sacar regular y cómodamente los productos agrícolas fuera de la comunidad para su comercialización, hasta el acceso urgente a centros hospitalarios, por enfermedad o para conseguir asistencia en los partos en el hogar que se complican. Por ejemplo, cuando mi hijo se enfermó mientras estábamos en Ratón, tuvimos que esperar un día para ir al hospital de San Félix porque se pincharon dos llantas del carro en su trayecto de subida, por lo que ese día no pudo llegar a la comunidad y menos regresar a San Félix con pasajeros.

Además, a finales de 2023, la carretera quedó bloqueada por un deslizamiento a la altura de la comunidad de Sardina, en el tramo asfaltado y aproximadamente a media hora de distancia

de San Félix. Para llegar a las comunidades del otro lado, entre ellas Ratón, había dos opciones. La primera, y que realizaban la mayoría de pasajeros, era llegar hasta Sardina con un bus, parar en la comunidad y hacer a pie el trayecto inhabilitado para los vehículos motorizados, para retomar después el camino hasta Ratón con el carro 4x4 que esperaba al otro lado del derrumbe. Sin embargo, esta opción era complicada si se viajaba con mucha mercancía y para los mismos comerciantes, que debían cargar con carretillas todos sus productos por el trayecto intransitable. Por ello, muchos de ellos realizaban una ruta mucho más larga para conectar más adelante con la carretera en cuestión, evitando pasar por ese punto. En ambos casos, dedicaban más tiempo y recursos para realizar los desplazamientos, por lo que muchas veces vendían más caros sus productos para compensarlo. Además, también contribuye al abandono de los servicios de la comunidad, dificultando la llegada de los docentes y los funcionarios a las reuniones, fechas de pago o citas de vacunación, e impide el desarrollo de actividades productivas, por cuanto perjudica la entrada de insumos y la salida de los productos:

> Nosotros teníamos esa organización pequeña ahí de cuidar pollo, pero por un momento no lo estamos haciendo por la carretera que se dañó allá abajo. Eso nos hace traer quintales de alimento y cuesta para halarlo. No podemos hacer nada ahora. ¡Eso pesa! Y para traer tenemos que halar una gran distancia. (...) Igual está pasando con la venta de ganado, hay gente que tiene ganado de venta, no podía vender por eso. Porque para sacarle la subasta y la gente que venía a comprar ganado para llevarla a la subasta ahorita mismo no, no puede venir. (Gerónimo, ngäbe de Ratón, entrevista, 11/12/23)

No obstante, no todo lo que llega con la carretera es valorado positivamente por los ngäbe: "Hicieron carretera para que dice que iba desarrollando toda la cosa. Bueno, la verdad, la cosa se va cambiando y viene empeorando también" (Santiago, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 27/12/23). Por ejemplo, algunos comentan que la carretera contribuye a la pérdida de sus hábitos alimenticias, facilitando la entrada de productos de afuera, y otros, denuncian que con ella aumentan la conflictividad:

> La comarca también ha sido afectada por el supuestamente desarrollo. Por ejemplo, la calle. Antes no había mucha delincuencia, no había mucho... ngäbe drogado. Ahora con la calle eso ha ido entrando poco a poco y ahora tú no puedes andar de noche. Antes no, normal. Y aquí todavía en Ratón tú puedes andar, pero en Chamí, lo que es área Tugri, ya eso... donde da la

> calle asfaltada, se ha puesto peligroso. Ya tú no puedes andar solo, no puede andar solito en la noche. (...) Más problemas. En vez del desarrollo, más mal. (Hilario, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 22/12/23)

En cualquier caso, el camino y la carretera no solamente son importantes para la accesibilidad a la comunidad, posibilitando la entrada a ésta de personas, productos, servicios y acciones, sino también para la salida de sus habitantes y productos ahí producidos. Para empezar, facilitan el desplazamiento y conexión de los habitantes de Ratón y de las comunidades cercanas con el resto de la población, tanto de la Comarca como de fuera de ésta, favoreciendo su movilidad diaria y temporal fuera de la comunidad. De esta manera, propicia las relaciones con familiares que viven en otras comunidades de la Comarca o fuera de ésta en zonas urbanas, el acceso a servicios como los de salud y educación y a productos que no consiguen en Ratón como ciertos alimentos y herramientas, así como el acceso al trabajo asalariado.

Al mismo tiempo, también posibilita el transporte y salida de los productos agropecuarios que se producen en Ratón, como el café y otros cultivos o el ganado que han criado en la región. Por ello, los locales pueden trasladar los excedentes de sus cultivos fuera de la comunidad para vender al resto de la Comarca o fuera de ella —o hasta plantearse dedicarse a la producción de ciertos productos más allá del propio consumo y comercializarlos—, así como dedicarse a la compra venta de animales para criar en la comunidad. En el caso de los cultivos, el camino y la posibilidad de usar vehículos motorizados facilita poder transportar más cantidad, en menos tiempo y de forma regular, evitando el almacenamiento y la demora del traslado y con ello el posible daño de los productos. Con el ganado, facilita el tiempo y el desafío de los traslados a pie por caminos estrechos y de gran pendiente y da la posibilidad de trasladar ejemplares en vehículo motorizado. Así, la presencia del camino facilita la explotación agrícola y pecuaria y estimula la economía local, agrandando el número de enlaces económicos.

Esta importancia de las vías de acceso como base para la producción local se hace muy evidente al conversar con ngäbe de otras comunidades más aisladas que no tienen vías accesibles con vehículo motorizado y a las que solo se puede llegar caminando o en bote. Al preguntarles por qué no venden lo que cosechan, la mayoría expone que no tienen suficientes tierras para producir a gran escala; otros, comentan que siembran poco porque no tienen a

quién venderlo. Sin embargo, hay algunos que también mencionan el hecho de que están "muy lejos" y apartados y se les hace muy difícil llegar a la ciudad. Por ejemplo, Nicanor dice que siembra y cosecha muchos productos pero que solamente los vende a la gente de la comunidad cuando a él le sobran y los otros necesitan, ya que no tiene cómo venderlos fuera debido a la inaccesibilidad de su territorio:

> Todo lo que pega siembro. Sembramos arroz, frijoles, maíz, guineo, yuca, todo lo que se siembra. Solamente consume en la casa. Pero a un caso que la gente lo quiere, porque no tiene, entonces vienen a comprar, y sí lo vendemos. Pero ya casi poco vendo. (...) La carretera que pasa ya queda muy lejos, y para poder uno portar afuera, a vender afuera, cuesta. Para sacarlo. Eso es lo que falta. ¿Cómo lo va a sacar uno a vender? ¿Al hombro? El hombro no le lleva mucho. Un caballo no le lleva mucho. Ya usted si tiene un carro, ya puede llevar. Pero allá [en su comunidad] no llega para llevar, ese es el problema. Y hay gente que tiene yuca, hay gente que tiene guineo... ¡de todo! Pero cuesta para salir a vender rápido. Eso es lo que pasa. (Nicanor, ngäbe en movilidad, comunicación personal, Sabalito, Costa Rica, 20/11/21)

Por lo tanto, aún y en el supuesto de que quisieran y pudieran producir más allá del autoconsumo, en el caso de tener recursos económicos y tierras suficientes para emprender la producción, y la posibilidad de venderlo al mercado —el contacto y la demanda del producto—, al no tener una vía para su transporte se les hace imposible sacar sus productos y por lo tanto comercializarlos. Por lo que concierne a Ratón, a pesar de que no es del todo fiable por su habitual intransitividad, el camino y la carretera posibilitan que muchos productores de café y hortalizas puedan comercializar sus productos fuera de la Comarca. Y es justamente esta comercialización de los productos hacia el exterior lo que promueve la permanencia en la comunidad y reduce la movilidad temporal a Costa Rica.

El camino y la carretera son esenciales para la comercialización de los productos locales, y por lo tanto para poder ganarse la vida en la comunidad sin tener que salir a trabajar y conseguir un salario fuera. Como dice uno de los ngäbe de Ratón, ya no hay mucha gente de la comunidad que vaya a Costa Rica a trabajar porque se ganan la vida criando ganado o cultivando café, a diferencia de otras zonas donde, al no haber vías de acceso que permitan vender sus productos, deben salir a trabajar para otros:

> La gente de Bocas más, muchos de esos van. Gente por acá lado [Ratón] no anda mucho. Anda para salario, pero no hay mucho. Aquí gente tiene trabajo. Hay ganaderos, cafetaleros. Pero

> por el lado de Bocas, no tienen nada. Y gente anda a pie y no tiene carretera cerquita. (Celestino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/1/22)

En definitiva, mientras que las infraestructuras de transporte facilitan la movilidad diaria y regular para acceder a bienes y servicios y hasta contribuyen a la movilidad temporal o permanente en búsqueda de empleo, paradójicamente también contribuyen a la permanencia a largo plazo en la comunidad, ya que posibilitan la oportunidad de comercializar sus productos y vivir en la comunidad sin tener que salir a trabajar temporalmente a Costa Rica. En cambio, en comunidades donde no llega un sendero transitable y no pueden comercializar sus productos —o hacerlo sin problemas o muchas dificultades— y con ello subsistir en la comunidad, la movilidad a Costa Rica aparece como una solución para ganar un salario.

Análogamente, Rodríguez (2021) observa que la movilidad rural-rural, como es el caso de la movilidad temporal a las fincas cafetaleras de Costa Rica, se da sobre todo entre las mujeres ngäbe de los lugares más aislados de la cordillera o de la vertiente del Caribe. En cambio, en puntos de la Comarca más cercanos a la carretera Interamericana, —donde, por lo general, hay mejores conexiones a nivel de transporte y de comunicación y con ello también mejor acceso a servicios—, la movilidad a Costa Rica es menor y en todo caso existe una movilidad laboral a otras regiones de Panamá, principalmente urbanas, donde pueden desplazarse diaria o estacionalmente[176]. Así pues, existe una estratificación territorial de la movilidad temporal de los ngäbe a Costa Rica, muy ligada a la presencia o no de carreteras e infraestructuras de transporte.

7.2.4. Producción y comercialización agrícola: el potencial del café

El trabajo remunerado en la comunidad —posibilitado y facilitado por el camino y la carretera de acceso a la comunidad—, es otro de los factores que contribuyen a la permanencia de la familia en el hogar. Muchos jefes de familia han decidido empezar sus propios negocios y trabajos en Ratón para que su familia no dependa de la movilidad a Costa Rica y puedan permanecer durante todo el año en la comunidad. Cada vez se observan más estas iniciativas en la comunidad: familias que abren tiendas, que se dedican a la cría de ganado, a la

[176] Young (2014) hace referencia a este fenómeno cuando afirma que la construcción de carreteras que llegan a algunas comunidades de la Comarca ha facilitado la movilidad ngäbe y en particular la incorporación a trabajos de corta temporada.

construcción de casas, pero sobre todo, se evidencia un auge en la producción agrícola, de productos como cebollas, tomates, papas y frijoles, y especialmente, de café: "Ahora más la gente, o sea, la potencialidad económicamente aquí es el café. La gente está más interesado en café" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21).

Aunque el café se ha cultivado en Panamá desde principios del siglo XX[177], en las últimas décadas ha aumentado su producción y a pesar de ser un país pequeño y tener una producción inferior respecto otros países de la región, actualmente es uno de los 5 países que tiene exportaciones de café tostado superiores a los 5 millones de dólares. Además, a día de hoy se consumen aproximadamente 20 millones de kg de café al año en el país, equivalente a 5 kg per cápita anuales, cifra muy superior respecto a otros países productores donde suele ser entre 1-3 kg per cápita. Las variedades que se cultivan son principalmente arábica (*Coffea arábica*), seguida de robusta (*Coffea canephora*). Este último se cultiva predominantemente en regiones de baja altitud como Coclé, Panamá Oeste, Colón, Veraguas, Herrera, Los Santos, Bocas del Toro, Panamá Este y Darién, mientras que el café arábica se cultiva por encima de los 1000 msnm, sobre todo en las tierras altas de la provincia de Chiriquí, parte de Veraguas y algunas áreas de la Comarca Ngäbe-Buglé, como en la comunidad de Ratón[178].

La experiencia laboral en Costa Rica con la producción de este grano ha proporcionado a los productores ngäbe de Ratón los conocimientos y habilidades prácticas para mejorar su producción y el manejo de sus fincas[179]:

> Yo trabajé con unos gringos ahí para el lado de San Marcos [Costa Rica]. Yo fue... uf eso tiene años. Trabajé 3 años con ellos. Y ellos me trataban muy bien. Ellos me dio una casa. Yo vivía ahí como si fuera mi casa. (...) Ahí es donde saqué todas esas ideas. (...) porque todo eso lo que yo traje, por eso yo le digo a mi papá, yo le doy gracias a esa gente porque con esa gente yo aprendí. (...) Yo empecé a hacer eso aquí. Porque toda la fumigación que yo hacía,

[177] El periodo del auge del café como cultivo comercial en Panamá a mediados del siglo XX y su efecto en la vida rural de los panameños es descrito etnográficamente en el libro Esperanza habla de la antropóloga Gloria Rudolf (2023) a través de la historia de una mujer y su familia de Coclé.

[178] https://www.caficulturadepanama.org/, https://perfectdailygrind.com/es/2020/11/23/una-guia-del-cafe-especial-en-panama/. Última consulta 3/5/2024.

[179] A pesar de que los estudios sobre transferencias de conocimiento se han centrado en los migrantes altamente cualificados (ver por ejemplo Hanifi, 2006), existen una gran variedad de conocimientos transferidos por migrantes con niveles bajos de cualificación o sin estudios que, si bien puede que sean conocimientos no académicos, también pueden tener un impacto significativo en las comunidades de origen (Lacomba y Sanz, 2013).

> sembrada de café, cosecha de café, todo yo hacía allá. Entonces cuando yo me vine, me recogí esas ideas, aunque no traje plata yo lo traje así y lo tumbé aquí. Y todas esas ideas traje de allá, y lo traje acá. (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

Además, esta actividad ha sido promovida por la acción de una organización de carácter social de San Félix, la Fundación Nuestra Señora del Camino, quienes desde el 2014 trabajan en la comunidad ayudando a la producción del café. Esta fundación se creó legalmente en mayo de 2007, aunque ya hacía unos tres años que había empezado a trabajar en la Comarca. Se financian a través de fondos gubernamentales y privados, nacionales e internacionales, así como a través de sus servicios de alojamiento y restaurante que tienen en sus instalaciones de San Félix. Entre sus programas principales se encuentra la Hospedería Indígena Belén, que acoge mujeres embarazadas de alto riesgo al finalizar su embarazo, para que se trasladen al hospital y evitar la mortalidad materno-infantil; y un centro de capacitación y formación, que a través de talleres y capacitaciones busca que los beneficiarios adquieran nuevos conocimientos y destrezas en agricultura, para, entre otras cosas, aumentar la producción agrícola y la comercialización y disminuir la movilidad laboral.

En un primer momento, desde la Fundación se realizaron capacitaciones teórico prácticas en áreas como granja sostenible, construcción, panadería, modistería, cómputo, inglés, diseño artesanal y agroforestería. No obstante, al evaluar el programa, en 2010, consideraron que para realmente impactar necesitaban focalizar el trabajo no tanto en capacitaciones sino en hacer un seguimiento técnico, pues según su diagnóstico una vez capacitados, los beneficiarios regresaban a sus comunidades y no tenían donde implementar el conocimiento adquirido. A tal efecto, empezaron a apoyar a las familias en sus comunidades[180] con la construcción de granjas autosostenibles en sus parcelas, a través de asistencia técnica, dotación de herramientas, y capacitaciones en manejo de suelo, de plagas y de recursos naturales, con el objetivo de ayudar a los productores para que produjeran más y tuvieran mejor rendimiento en sus parcelas. Al volver a analizar el trabajo realizado en 2013, se percataron de que estas pequeñas parcelas o granjas familiares no suponían mejoras

[180] Sus programas fueron dirigidos principalmente a comunidades del distrito de Nole Duima, como Bocas del Monte o Cerro Flores, así como comunidades cercanas a San Félix del distrito de Mirono, como Nancito, Limón, Cerro Otoe o Pilón, y del distrito de Munä, como Cerro Ceniza, Cerro Puerco y Cerro Ortiga.

económicas para los productores ni les ayudaban tampoco con su alimentación, por lo que a partir de 2014 decidieron ayudarles no solo en aumentar la producción sino en aumentar las tierras cultivadas. El objetivo pasó a ser sembrar más hectáreas para poder vender los productos y que realmente fuera sostenible para las familias (Rosa Moreno, Directora Administrativa de la Fundación Nuestra Señora del Camino, entrevista, San Félix, Panamá, 28/9/21).

Fue a partir de ese momento en el que Ratón se incorporó a uno de sus proyectos. Anteriormente, el cultivo de café en la comunidad era utilizado principalmente para su propio consumo y los pocos que producían suficiente como para poder comercializarlo, lo vendían a intermediarios por un valor muy bajo e inferior al del mercado, perdiendo dinero en el proceso.

> Antes casi que la comunidad ngäbe no dedicaba siembra de café. Porque nuevamente le digo que nosotros aquí no conocía cómo comercializar café. Pero sí la gente que ya la había estudiado afuera como agrónomo, esa gente, sí más o menos mandaba la información como se podía vender café, cómo se podía tratar de cuidar café para comercializar a buen precio. Eso nosotros no lo sabíamos, pero la gente de afuera sí ya ellos habían ido aprendiendo y sabía más de eso (Gerónimo, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/12/23)

Con la llegada de la Fundación, se mejoró el manejo del café y aumentó la productividad, y, además, en 2017, puso en contacto los productores de la Cooperativa Shalom de Ratón[181] con una de las mayores empresas comercializadoras de café del país, Café Duran, quienes empezaron a comprar directamente a los productores: “Bueno yo llevo con Durán apenas 4 años. De ahí antes yo vendía con otro. Se me iba siempre... siempre nos robaba” (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22). Los locales explican que el compromiso con la empresa y la seguridad de poder vender su producción al final de la cosecha resultó en que mucha más gente se interesara en producir café y se implicara en su buen manejo y producción:

[181] La cooperativa se había creado recientemente entre algunos productores agrícolas locales, quienes se asociaron para entre otras cosas comprar un vehículo y poder transportar los productos y abrieron una tienda en la comunidad.

> Antes había. Pero se pierde. Lo vendía a los intermediarios. Pero el café a bajo precio, como ya dije, mal pagado, perdía café… la gente estaba desinteresada. Pero cuando nosotros hicimos contacto, acuerdo con empresa Café Durán, llegó a los oídos de la gente. No, si eso pago inmediatamente, con cheque… entonces la gente… ¡Ah! (Ramón Pineda, representante del corregimiento de Jädeberi, entrevista, Ratón, Panamá, 12/9/21)

Este fervor para cultivar café se asemeja a lo ocurrido en Loma Bonita, Coclé, a principios del siglo XX (Rudolf, 2023), cuando la llegada de comerciantes que compraban su café para revenderlo en las tierras bajas permitió que los habitantes de la comunidad pudieran obtener dinero en efectivo por sus productos sin tener que desplazarse, por lo que el cultivo del café se puso de moda y todos querían sumarse a su producción.

Desde Café Durán manifiestan que al principio fue difícil crear una confianza entre unos y otros, por cuanto los productores de Ratón habían tenido malas experiencias con los intermediarios —quienes les "compraban" el café, pero luego no pagaban—, y en algunas ocasiones, Café Durán había recibido granos en mal estado de productores que después se desentendieron de la venta. Sin embargo, gracias al papel de la Fundación e implicación de la cooperativa, consideran que la asociación está funcionando (Angie González, coordinadora de compras de Café Durán, entrevista vía telefónica, 28/8/21). Los productores almacenan los granos hasta que al final de la cosecha se establece una fecha de entrega, y a través del vehículo de la cooperativa y de otros que contratan, trasladan el café hasta San Félix, donde hacen la entrega a Café Durán.

Actualmente no todos los productores venden a esta empresa, y algunos que sí lo hacen siguen buscando otros compradores para ver quien les ofrece el mejor precio. Como explica Emilio, la dificultad recae en saber y conseguir negociar un buen precio:

> Ahora yo tengo café, pero falta dónde y cómo voy a negociar de aquí más adelante. Porque quiero que mejores precios de café. Ese es el problema de nosotros. Problema de nosotros es ¿quién compra café? Nosotros tiene que sufrir cuidando café y cosechando y después vender barato. Intermediario viene a comprar, entonces no quiero comprar igual precio que nosotros quiero vender, eso es lo que hay problema aquí en Ratón. (Emilio, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 14/12/23)

Imagen 39. Emilio en uno de sus cafetales de Ratón



Autora: Anna Peñuelas

Por su parte, la Fundación siguió apoyando a productores de café, y también de papas, cebollas y tomates, —formaran parte o no de la cooperativa—, aportando insumos y sobre todo asistencia técnica, es decir, capacitación del manejo agronómico de los cultivos para que mejorara la producción. Así lo explica el ingeniero de la Fundación que actualmente está trabajando en Ratón:

> Lo que pasa es que ellos siembran café hace muchos años. O sea, ellos, su café es tradicional de muchos años. Lo que pasa es que el periodo productivo de ellos está demasiado extenso. O sea, ellos cosechan en 4 años. Eso es mucho tiempo. (...) Porque el problema es que no hay insumos, no hay manejo… Entonces la fundación empezó a trabajar en esto. Yo vine hace dos años y empecé a apoyar a los cafeteros y empezamos a sembrar café nuevo. Entonces a ese café le metimos insumos, o sea abono, urea, aminoácidos, … nutrientes, o sea, un manejo diferente. O sea, ahora con distanciamiento de siembra, todo manejado. Ya ellos están cosechando. De dos años a ahora. O sea, esa es la diferencia que le estamos mostrando, que cuando se trabaja bien en dos años se puede tener. (José Ehrman, ingeniero de la Fundación Nuestra Señora del Camino, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/9/21)

El objetivo del programa es que no sólo reciban dinero, sino que lo generen, es decir, que puedan producir lo suficiente para comercializar sus productos, y así, en última instancia, evitar la movilidad laboral: “Es que eso es lo que estamos evitando, la migración. Estamos intentando que el productor se quede aquí. Y que produzca y genere plata aquí” (José Ehrman, ingeniero de la Fundación Nuestra Señora del Camino, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/9/21). Así mismo lo corrobora la directora administrativa de la Fundación:

“Entonces, ¿cuál es el objetivo de estos proyectos nuestros? Que la gente no migre. Que la gente no migre, que encuentre en su entorno un medio de vida y que no tenga que migrar” (Rosa Moreno, Directora Administrativa de la Fundación Nuestra Señora del Camino, entrevista, San Félix, Panamá, 28/9/21).

En 2022, el proyecto de la Fundación con la comunidad de Ratón llegó a su fin y empezaron a intervenir en otras comunidades de la Comarca; sin embargo, desde entonces Ratón no ha dejado de recibir ayudas y ser beneficiaria de otros programas. Por ejemplo, entre abril y mayo de 2022, muchos productores de Ratón participaron en el proyecto de “Apoyo a la recuperación económica poscovid”, una iniciativa conjunta entre el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), Café Durán y el Ministerio de Desarrollo Agropecuario (MIDA), a través de la cual recibieron varias capacitaciones[182].

Imagen 40. Ngäbe de Ratón durante las capacitaciones del programa “Apoyo a la recuperación económica poscovid”



Fuente: Chio Montezuma

[182] Comarcas indígenas incursionan en el negocio del café como modo de subsistencia, *La Estrella de Panamá*, 14/1/23.

Además, al año siguiente, se implementó en la comunidad el Programa de Agrobiodiversidad Indígena y Campesina en Centroamérica (PAICC), que con respaldo financiero del Ministerio de Cooperación Alemana a través del banco KFW y bajo la coordinación regional de ACICAFOC, buscaba mejorar la cadena de procesamiento del café en la comunidad. Gracias a este programa los productores beneficiarios pudieron construir secadores solares, adquirir tinas para lavar el café y otra maquinaria para el pilado, secado y molienda del café[183].

Imagen 41. Productores de la comunidad de Ratón recibiendo una despulpadora de café manual como parte del proyecto PAICC



Fuente: https://www.acicafoc.org/proyecto/mejoramiento-de-la-cadena-de-procesamiento-del-cafe/. Última consulta 3/5/2024

Cuando regresé a la comunidad después de dos años pude comprobar el efecto de este programa, por cuanto vi que los productores tenían mucho más material para el procesamiento del café, entre ellos muchos más secaderos y en mejores condiciones.

[183] Para más información, consultar las páginas web del proyecto, el vídeo sobre su implementación en Panamá —donde salen varios de los productores beneficiarios de Ratón—, y la página web del subproyecto en la comunidad de Ratón: https://www.acicafoc.org/2023/09/06/programa-paicc-en-centroamerica/; https://www.youtube.com/watch?v=KPHbsdDyEeI; https://www.acicafoc.org/proyecto/mejoramiento-de-la-cadena-de-procesamiento-del-cafe/. Última consulta 3/5/2024.

Imagen 42. Cartel del programa PAICC en la entrada de la comunidad de Ratón y secaderos construidos con el financiamiento del programa



Autor: Oriol Rabell

Los retos actuales son principalmente dos: seguir incrementando y mejorando la producción y procesamiento del café, y manejar y administrar el dinero para futuras inversiones. Respecto a lo primero, algunos agricultores han empezado a usar fertilizantes químicos junto al abono orgánico al ver que aumentaba su producción:

> Anteriores años me daba menos café porque la gente me decía que tenía que mantener con abono orgánico. Yo lo mantenía con abono orgánico entonces me daba menos, y después de eso cuando viene llegando Duran, Duran dice que no, que puede aplicar químico y orgánico. Ambos. Entonces yo compré a un poquito precio mejor. Entonces yo ahora sale mejor y ya empiezo a trabajar de esa forma, con químico y orgánico y se va avanzando más producto. (Lorenzo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/1/22)

No obstante, para muchos supone un coste económico demasiado elevado que no pueden permitirse. Por ello, este productor argumenta que además de capacitaciones, sobre todo necesitan material de apoyo e insumos para empezar su "trabajo":

> Ahorita mismo, como este café yo el año pasado abono este. Pero ahora el 2023, no lo he abonado. Este año no tengo abono para eso. Entonces nosotros aquí trabajamos, pero falta

> eso, que nos ayude con el trabajo, mantenerlo un poquito cuando estamos empezando. Entonces ya cuando tiene cosecha, ya el café mismo se va a mantener porque ya está haciendo cosecha. Pero cuando uno empieza... (...). Entonces yo le digo a la gente que trabaja con gobiernos que me ayude... No lo pido lo que es de comida ni fumigación. Lo que les pido siempre es abono. (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 24/12/23)

Asimismo, la mayoría sigue teniendo dificultades con el procesamiento del fruto después de la cosecha. Ahora muchas de las familias productoras tienen despulpadoras manuales en casa o en sus fincas, y si no las comparten con otros vecinos; sin embargo, el procesamiento sería mucho más efectivo si tuvieran despulpadoras a motor. Por otro lado, los factores climáticos adversos, como fuertes lluvias, afectan la productividad y también el secado del grano[184]:

> Yo pasé con café un tiempo, pero café me da mucho problema cuando hay tiempo lluvioso. Se caía café y ahí no se cosechaba. Ahora daba otro problema, de secar. Ha estado lloviendo, cómo vamos a secar. Y yo no tenía secador solar. (Genarino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/10/21)

Imagen 43. Chio y su sobrino despulpando café con una despulpadora manual



Fuente: Chio Montezuma

[184] El deficiente secado del café impide conseguir el porcentaje de humedad adecuado para su venta. De hecho, el primer año que los productores de Ratón entregaron los granos a Café Durán, tuvieron que renegociar el precio por libra porque tenían demasiado contenido de agua.

El otro desafío actual es el manejo de dinero. Algunos productores tienen fincas tan grandes que para recolectar el café y/o procesarlo necesitan ayuda más allá de la unidad doméstica y miembros de la familia extendida. Por ello, contratan a peones, normalmente vecinos de la misma comunidad, para que les ayuden durante momentos específicos. Normalmente estos trabajadores ayudan en la cosecha, y entregan el café a la familia de productores, que suele encargarse de todo el procesamiento. Si bien a veces también contratan peones para que les ayuden a despulpar, el lavado y secado acostumbra a realizarse por parte de miembros de la misma familia, principalmente las mujeres: "Ellas trabajan mucho también. Casi la secada de café ella lo hace. Lavar yo hago, yo puedo ayudar a ella, pero ya secar ya ellos lo hacen, y clasificar un poco el que está dañado" (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22). En la cosecha trabajan familias enteras de peones, hombres, mujeres, y también niños y niñas. Actualmente, el trabajo de estos peones es sólo ocasional, es decir, trabajan por días a medida que madura el café. Sin embargo, muchos productores ya están pensando en cambiar eso para que a los peones les salga más a cuenta trabajar para ellos. Por un lado, algunos proponen ampliar sus fincas y producir más café:

> Él dice que él quiere sembrar bastante café para que peón de aquí mismo pueda trabajar para él. Para un meses o dos meses, así. Pero ahorita mismo la gente tiene café, pero un día, dos días, tres días cosecha y ya se termina. Entonces él está pensando en grande trabajo para que la gente pueda trabajar cosechar café una semana, dos semanas, tres semanas. (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

Por el otro, otros plantean la unión de varios productores para dar trabajo a los mismos peones y que estos puedan ir rotando de finca en finca para tener siempre donde cosechar. Hasta consideran la construcción de viviendas para que permanezcan en la comunidad si es que proceden de otras comunidades más alejadas:

> El año que viene vamos a agarrar más gente, para cosechar café. Y no sé cómo haremos, pero vamos a hacer una casa para ellos para que ellos estén ahí y que ellos... o sea vamos a unir uno, dos, tres patrones. Vamos a suponer que yo y este otro... vamos a suponer como tres. Entonces ellos empiezan cosecha conmigo y cuando terminan conmigo pasa allá, pasa allá, cuando termina allá ya el mío está maduro, entonces así. Yo estoy estudiando en esa forma. Entonces yo hable con ellos que solo Dios me ayude. (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

Imagen 44. Mujer cosechando café con sus hijos



Autora: Anna Peñuelas

Igual que en otras fincas cafetaleras del resto del país y de Costa Rica, les pagan por cajuela recolectada; sin embargo, este pago no se realiza ni diaria ni semanalmente, por cuanto las familias productoras no cuentan con los recursos necesarios para hacerlo día a día antes de que ellos puedan vender el café: "Nosotros da [el dinero] a la final. ¿Por qué a la final? ¿Tú sabes? Porque yo con todo este café, ¿hoy quién va a comprar? Si pagamos hoy... y este café está ahí, ¿con qué va a pagar?" (Emilio, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 14/12/23). Una vez el café se vende, a finales de temporada, el productor recibe el dinero de la venta y no es hasta entonces que puede pagar a sus trabajadores, que reciben el dinero semanas o meses después de haber realizado su trabajo.

Los trabajadores explican que para ellos eso no es un problema, ya que teniendo en cuenta que están en sus casas siguen viviendo de "lo propio" mientras esperan: "Entonces nosotros esperamos a ellos. Para que ellos paguen. Digamos que nosotros vivimos en cada casa entonces no hay ningún problema. Tenemos lo propio, entonces esperamos nada más" (Antonio, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 14/9/21). No obstante, este estancamiento del dinero hace que la economía de la comunidad no sea tan fluida, y que se generen deudas constantemente:

> Por ejemplo, yo no tengo café, pero él me invitó. Me dice: 'si quiere cosechar café, yo tengo café'. Y yo quiero plata. Entonces voy a cosechar. Pero para ir a cosechar necesito café,

> desayuno... Entonces voy a la tienda a pedir crédito. La tienda me dio crédito, yo consumí, ahora estoy esperando a ver cuándo él va a vender café. Entonces el dinero se estancó, todo se estancó. Hasta marzo entonces vendió café, entonces empieza. (Ramón Pineda, representante del corregimiento de Jädeberi, entrevista, Ratón, Panamá, 12/9/21)

En la misma línea, recibir el dinero una vez al año no es efectivo ni para los mismos productores, quienes reconocen que no están acostumbrados a administrar el dinero y lo gastan rápidamente, en el mismo momento sin pensar en un futuro y un plan para reinvertir en su producción o para saldar deudas anteriores. Como explica este productor, cuando les llega la plata del café o de la beca de los estudiantes y pueden pagar sus deudas se vuelven a quedar sin nada, por lo que para poder seguir comiendo vuelve a endeudarse:

> Es que mira, aquí nosotros ganamos poquito plata. Desde que usted llegó aquí no he recibido nada de plata. No tenemos ingresos, digamos que un salario, pues nada. Ahí afuera, usted está ganando al día. Vea, como la beca que los niños cobran: eso ya está pedido comida en el negocio. Porque si no pide entonces qué va a comer. (...) Cuando cobra, entonces pagar la cuenta y quedó 0 cuenta. Pero vuelvo otra vez si ya quiero sacar... hasta que viene otro pago. Así vive aquí la gente. (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 24/12/23)

Por ello, aunque muchos productores manifiestan su deseo de ampliar sus fincas, comprando más tierras o sembrando más en sus tierras, mejorar el manejo de sus cultivos con uso de fertilizantes más eficaces, entre otras cosas, les es muy difícil porque no cuentan con suficiente dinero para invertir y normalmente tampoco tienen acceso a crédito al no existir un régimen de propiedad privada en la Comarca. Además, a muchos les da miedo lo que supone endeudarse con el banco: “Ahí banco me puede dar plata, pero yo tengo miedo del banco” (Celestino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 9/1/22). Ahora bien, bajo programas especiales algunos se han atrevido y ya quieren repetir la experiencia:

> Yo quiero hacer un préstamo. Abrir cuenta en el Banco Nacional. Estoy pensando. Ya yo trabajé una vez con BDA, Banco de Desarrollo. Pero esta vez retiré poquita plata. Él me vino ofreciendo 10.000 dólares nuevamente, pero yo aguanté. Primera yo saqué nomás 4000 dólares. Con eso resolví. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/22)

En definitiva, a pesar de las dificultades y retos actuales se observa un reciente y creciente interés de los habitantes de Ratón en el cultivo de café. Producir y comercializar su producción les permite permanecer en la comunidad y no depender —al menos únicamente— de la movilidad temporal a Costa Rica para conseguir dinero. Algunos productores cuentan orgullosos que ya no necesitan salir a trabajar y todos los miembros de la unidad doméstica pueden permanecer en el hogar: "Sí esto nosotros antes hacía. Gracias a Dios que desde el 2007 para acá yo no he ido a Costa Rica. Yo depende de mí finca ahora" (Titi, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 7/1/22).

Aunque, de todos modos, la mayoría sigue teniendo miembros de la unidad doméstica que salen a trabajar al país vecino para conseguir dinero extra, prontamente, y complementar lo que consiguen con la producción de la finca familiar. En efecto, algunos dicen que por mucho que tengan trabajo propio en Ratón, no es suficiente para mantener a toda la familia, por lo que tienen que seguir yendo a trabajar fuera:

> Es que hay mucha gente y muchas necesidades. Por eso. Porque hay gente que tiene café. Digamos que tiene una cosecha de café ahorita, pero ya se lo convierte todo el crédito. Ello pide crédito en negocio o préstamo. Ahora el café que tiene la mata ya está todo ya comido, digamos de plata. Entonces si ellos se queda ahí [y no viajan a Costa Rica], la deuda va a estar siempre. Tienen que salir. Y hay muchas familias [hijos e hijas] también. Ahora te hablaba de mi familia es bastante familia y ahorita mismo vea las necesidades de alimentación aquí en Ratón, la necesidad de estudiantes de uniformes... uno no puede quedar tranquilo. (...) Dependiendo de la cantidad de trabajo que cada uno tiene. Si tienen poco trabajo no te va a alcanzar, pero si hay cantidad de trabajo… (José, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 24/12/23)

No obstante, muchos de ellos afirman que cuando tengan suficiente café sembrado en la comunidad para mantenerse ellos y seguir invirtiendo en su producción, se quedaran todos en casa:

> Él quiere ir pa tener más plata, más trabajo. Eso es lo que él está buscando. Él estaba diciendo que este año que él fue, y otro año, y ya. Y otro año más arriba dice que ya no va porque ya teniendo más café. Porque ya de aquí a dos años vamos teniendo más café, entonces ya va viendo más plata. (...) Porque ahorita cosechamos café, tenemos cinco quintales ya seco. Pero ya como 10, 20 quintales para él algo plata ya, entonces él va quedando en la casa y cuando

> van a vender ese café, esa misma plata vamos a comprar abono para café de nuevo. Café mismo se mantiene con la plata de café. (Mirna, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

Todos estos productores consideran que es mejor permanecer y trabajar en la comunidad, que salir a trabajar a Costa Rica. Además de poder estar con la familia y en su propia casa, destacan la importancia de poder trabajar para uno mismo:

> Todo eso donde que yo no me animo a salir para allá. Además, que yo estando aquí yo soy el que manejo esto. Entonces la hora que quiero despertar, sea temprano, con mucho ánimo, yo me alegro levantarlo. Hasta mañana madrugada. Pero por allá... bueno, estoy como exigido toda la mañana. Aunque gana plata, pero toda esa ganancia queda para ellos. Mientras yo aquí trabajando la ganancia es para mí. Inversión es para mí. El capital es mío, la ganancia es mío. Ahí donde que ya casi no me anima eso del salario. (Marín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 8/1/22)

> Yo siempre hablo con ellos, que mejor hacen trabajo que ir por allá, porque son trabajo que les da dinero cada día, pero aquí eso es de ellos. Es mejor dedicarse a tu trabajo, que tu tengas propio que no ir por allá. Porque allá después va a regañar y eso no es tuyo. Te maltrata y eso. Pero aquí no, la hora que tú vas a trabajar tu hace un poquito trabajo por ahí tuyo. (Benjamín, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 13/1/22)

Uno de los productores más grandes de café de la comunidad, explica el cambio que significó para él dejar de ir a trabajar a Costa Rica y establecerse como productor en Ratón, pasando de ser un "mandado" sin derechos y trabajar para otros, a ser su propio patrón:

> Allá a Costa Rica: ¡Apúrese y coseche puro maduro!, dijo. Y que no me quede la mata. Todo ese yo me vine cansando por eso. Eso es que me ocurrió. Ese es que me entró idea. (...) Me gritaban. Entonces yo soy viejo. Yo debo gritar a mis hijos. Por estudios. (…) Entonces a ellos que yo fui analizando. Ese es que me ocurrió. Fui analizando. Yo tengo mi terreno. Yo tratando ayudar. Por mí, él está sacando buena plata y con todo eso me viene gritando. Entonces ¿qué yo estoy haciendo? Ahí es que salí. (...) Yo creía, pensaba yo, yo iba a ganar buena plata ahí. A esa idea yo estaba. No sabía que yo estaba poniendo rico al dueño cafetero. Entonces a mí no me quedaba nada. Entonces ahí el trabajo era por gusto. Trabajo y yo ganaba para diario nomás. 9 años trabajé por gusto. Entonces ya yo aquí ya yo soy patrón. (Valeriano, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/9/21)

Algunos de los que tienen su propio trabajo y negocio en la comunidad y que actualmente optan por quedarse en Ratón, consideran que los que se desplazan año tras año a Costa Rica, los que viven en (in)movilidad, no saben invertir el dinero conseguido, no tienen interés en trabajar la tierra y les falta visión de futuro, por lo que prefieren obtener dinero "fácil" y rápido, en lugar de dedicarse a un trabajo que, como el cultivo de café[185], da resultados y beneficios a más largo plazo:

> Rapidito uno gana bueno dinero ahí. Entonces por eso la gente prefiere ir más allá. Entonces aquí dinero ello trae y no invierto, entonces ahí me quedo igual. Ni siquiera hacen ranchito así para ellos. Algunos hacen, pero algunos no. Entonces, ahí está. (Ubaldino, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 19/9/21)

Así mismo lo expresa el representante del corregimiento del que forma parte Ratón:

> Nosotros, como ngäbe, somos buenos trabajando. En todo. En café, en hortalizas… en ganadería. En todo. Pero lastimosamente, nosotros trabajamos para otras personas. Si nosotros… si trabajáramos para nosotros, fuera otra forma de vivir. Nosotros vivimos presente nada más. No vivimos futuro. Es el problema. Muchos, todos, no viven el futuro, viven presente. O sea, no proyecta. Entonces así mismo, si siembro café hoy, estoy cosechando de aquí a 4 o 5 años. Es mejor voy a cosechar para otro, porque ya veo patrón de una vez. En cambio, si espera a cosechar aquí, hasta diciembre que no ve la plata. (Ramón Pineda, representante del corregimiento de Jädeberi, entrevista, Ratón, Panamá, 12/9/21)

Sin embargo, no solo se trata de una falta de voluntad o de visión de futuro, sino que el acceso a la tierra también es determinante en que las familias de Ratón puedan dedicarse más o menos a su propio trabajo en la comunidad. Igual que en el caso de Loma Bonita durante el auge del café como cultivo comercial en la zona de Coclé a mitades del siglo XX (Rudolf, 2023), muchos quieren dedicarse al café, pero no todos pueden, por no tener acceso a suficientes tierras o a tierras adecuadas para su cultivo "Hay unos que tienen más y unos que no tienen. Algunos tienen finca, tienen terreno. Pero algunos que no, y tienen buscan otra solución" (Lenchu, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 16/10/2021).

[185] Una vez sembrado, y dependiendo de su manejo, el café tarda un mínimo dos años en dar los primeros frutos, y por lo tanto más aún en generar una buena cosecha. Pero, además, solo se cosecha una vez al año, la cosecha dura un largo periodo, y no se consigue el dinero hasta el final del proceso, con su venta. Esto desmotiva a muchas familias, que prefieren dedicarse a la producción de hortalizas, o bien ir a ganar dinero rápido trabajando para otros.

Algunos ngäbe de Ratón que quieren dedicarse a la producción de café - o ampliar la que ya tienen-, expresan la intención de adquirir tierras para tal fin. A pesar de que el sistema de propiedad y tenencia de la tierra entre los ngäbe, recogido en la Ley 10, impide la apropiación privada y enajenación de las tierras que forman parte de la división político-administrativa por cuanto son propiedad colectiva de la Comarca Ngäbe-Buglé, en la Carta Orgánica Administrativa de la Comarca se establece que el uso y goce del derecho posesorio de la tierra es individual o familiar, y que puede transmitirse entre vivos a través de la permuta, de la donación, del abandono y también de la compra-venta[186].

Consideran que poder producir café —o ampliar su producción— contribuiría no solo a la permanencia a largo plazo de su familia en la comunidad, sino también a la de otras familias de la comunidad, que si bien trabajarían como peones para otros y no tendrían su propio cultivo, también podrían permanecer en el hogar y no tener que salir a trabajar a Costa Rica. En esta línea, un productor se lamenta de que su vecino no quiera venderle sus tierras para ampliar su negocio: "Si yo tuviera ese terreno, yo hubiera sembrado aquí como 6, 7, 20 hectáreas. Ninguno se va para fuera. Pero Chechu no quiere hacer eso. Y yo quiero comprar, y él no quiere vender" (Lorenzo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/1/22). Así pues, los productores son conscientes de la importancia que tiene el cultivo y comercialización del café en poder permanecer en la comunidad y plantean que su trabajo posibilita "que la gente de nosotros no se vaya para fuera" (Lorenzo, ngäbe de Ratón, comunicación personal, Ratón, Panamá, 11/1/22) y permite "apoyar a los necesitados de acá" (Titi, ngäbe de Ratón, entrevista, Ratón, Panamá, 11/9/21).

En definitiva, como pude observar y corroborar durante el periodo de estudio, los desplazamientos a Costa Rica para trabajar en la cosecha del café están disminuyendo en Ratón como resultado de una creciente dedicación a la agricultura y ganadería locales, en especial a la producción de café, que gracias a la carretera pueden distribuir y comercializar al mercado nacional.

[186] Esta transmisión comprende colectivamente el traspaso de bienes, muebles e inmuebles sobre la superficie del derecho posesorio e implica el uso, goce y usufructo de la superficie de la tierra, pero no la transmisión de un derecho privado de la tierra, por cuanto este pertenece a la Comarca.

7.3. Conclusiones

Nigi ganane a Costa Rica sigue siendo fundamental en la economía de muchas unidades domésticas de Ratón. Sin embargo, cada vez hay más personas que buscan alternativas al habitar en (in)movilidad, yendo y viniendo repetidamente a Costa Rica, y aspiran a quedarse de manera continua en la comunidad. La movilidad a Costa Rica se relaciona históricamente con la mejora del estatus de la familia, por cuanto al conseguir más dinero, las unidades domésticas podían prosperar y aumentar su nivel de vida en la comunidad. No obstante, poder permanecer de forma continuada sin tener que salir a conseguir un salario fuera de Ratón, está ganando progresivamente más prestigio social y cada vez hay más personas que consideran poder quedarse y vivir de lo propio como el ideal a alcanzar: "Ese es el sueño" (Lucinio, ngäbe de Ratón, comunicación personal vía mensaje de WhatsApp, 16/1/24). Quedarse en la comunidad les permite no solo estar en su hogar, cerca del resto de su familia, y en su preciado territorio, sino que también posibilita que sus hijos estén escolarizados, al mismo tiempo que beneficiarse de las ayudas económicas asociadas.

De todos modos, ni el subsidio de la beca escolar ni el de la *Red de Oportunidades* son fuertes condicionantes para potenciar la permanencia en la Comarca. Para muchos el monto recibido no es suficiente como para renunciar al trabajo de Costa Rica, donde pueden llegar a ganar mucho más dinero, y además, es muy habitual que se organicen para seguir cobrando ambas ayudas a pesar de salir a trabajar temporalmente. En cambio, la escolarización de los menores —factible en Ratón gracias a la presencia de una escuela—, y la producción agrícola y posibilidad de comercialización de los productos locales —facilitada por las infraestructuras de transporte existentes, aunque condicionada por el acceso a la tierra— posibilitan a la vez que potencian la permanencia de toda la unidad doméstica en la comunidad.

CAPÍTULO 8. REFLEXIONES FINALES

La pregunta central que ha guiado esta investigación doctoral es cómo los ngäbe desarrollan sus vidas en su ir y venir a Costa Rica. Por ello, consideré un contexto etnográfico con altas tasas de movilidad, desarrollando una etnografía multisituada que incorporara tanto el origen como el destino de los desplazamientos, e incorporé el estudio de las relaciones establecidas virtualmente a través de la tecnología. Más allá de la revisión y documentación bibliográfica, la investigación se asienta en las experiencias y narrativas de distintos ngäbe que se desplazan a Costa Rica o bien que permanecen en la Comarca, así como de otros múltiples actores implicados o relacionados con su (in)movilidad. El andamiaje teórico se sustenta principalmente en analizar la movilidad a la par de la inmovilidad, incorporando formas de habitar en el mundo que implican maneras de entender y percibir el espacio que van más allá de las categorías opuestas de estasis/kinesis, en tomar la unidad doméstica y la familia como unidades de estudio, y en incorporar la perspectiva de género en el análisis.

En base a estas guías teóricas y metodológicas presentadas en el primer capítulo, y después de dedicar el segundo a la presentación del contexto etnográfico y de los sujetos de estudio, los capítulos siguientes presentan los resultados etnográficos en relación a los cuatro principales temas de la tesis: movilidad, inmovilidad, género y comunicación. En primer lugar, en el capítulo 3 se ha desentrañado y expuesto toda la experiencia de la movilidad de los ngäbe a Costa Rica, desde sus inicios, haciendo un recorrido por su historia y los cambios en los marcos legales y laborales, hasta la actualidad, presentando las condiciones de vida y laborales de hoy en día y cómo se vieron afectadas por la pandemia de covid-19.

El capítulo 4 se ha enfocado en el análisis de la conjugación entre movilidad e inmovilidad, presentando la forma de habitar de los ngäbe de la Comarca que combinan periodos de movilidad y permanencia, y cómo la edad y el género se vuelven centrales y condicionan quienes se mueven y quienes permanecen. También se ha argumentado que esta forma de estar y relacionarse con el mundo, en (in)movilidad, resulta en la conformación de unidades domésticas, familias y maternidades transterritoriales y deslocalizadas, y finalmente se ha expuesto el impacto que tiene tanto en los que se desplazan como en los que permanecen. En línea con este capítulo, los dos siguientes se han centrado en los otros dos grandes temas de la tesis, género y comunicación, y su relación con la (in)movilidad. Por un lado, el capítulo

5 ha analizado el impacto que tiene habitar en (in)movilidad en las mujeres, considerando los cambios en los roles y relaciones de género que resultan, tanto en las mujeres que se desplazan, como en las que permanecen en las comunidades en ausencia de sus pares varones. Por el otro, el capítulo 6 ha incorporado el uso y acceso de los celulares e Internet en el análisis de las experiencias de (in)movilidad de los ngäbe, considerando el impacto que tienen estas tecnologías en esta forma de vida.

Finalmente, el capítulo 7 se ha centrado en los que buscan permanecer en la Comarca de forma continuada, sin tener que depender de las salidas continuadas al país vecino, y cómo las ayudas monetarias condicionadas del Estado, la educación, las infraestructuras de transporte y la producción y comercialización de los productos locales juegan un papel importante en la posibilidad y voluntad de quedarse.

8.1. Principales hallazgos

Los pueblos indígenas en general son reconocidos por sus vínculos con el territorio. Según el artículo 1 del Convenio N.º 169 de la OIT, los pueblos indígenas se caracterizan por una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, por lo que, y a diferencia de las minorías étnicas, el concepto de indígena conlleva asociada la idea de ocupante originario de un territorio. De hecho, la base del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas recae precisamente en este vínculo con el territorio. Esta conexión territorial, sin embargo, contrasta con la alta movilidad histórica y actual de los pueblos indígenas. Como demuestra esta investigación y otros muchos estudios de pueblos indígenas de la región istmo-colombiana (García Paz y Hinestroza, 2018; Hoopes y Fonseca, 2003; Martínez Mauri, 2013; Ochoa, 2021; Sánchez-Saavedra, 2007; Suárez, 2017; Torres de Arauz, 1998), los indígenas de la región se mueven y siempre se han movido. Por ejemplo, los guna de Panamá se trasladaron desde la región continental del Darién hacia la zona costanera del Atlántico para pasar luego a las islas que se extienden desde la Punta de San Blas hasta la frontera entre la actual Colombia y Panamá[187]. En el siglo XX, aún y conseguir que su territorio fuera reconocido y protegido oficialmente

[187] Estos movimientos fueron motivados por la huida del sistema español, por los atractivos comerciales de la ubicación costanera, por las ventajas ecológicas de habitar en las islas y obtener los recursos en tierra firme (Torres de Araúz, 1998), así como por el impacto de epidemias enfermedades (Martínez Mauri, 2013).

bajo la creación de la Comarca de San Blas, en 1938, y posteriormente de Madungandi en 1996 y de Wargandi en 2000, su movilidad continuó con la migración temporal o permanente a los centros urbanos y a las bananeras del oeste de Panamá y actualmente siguen moviéndose dentro y fuera de su territorio (Martínez Mauri, 2013). Por su parte, los emberá y wounaan se mueven entre los actuales territorios de Panamá y Colombia desde antes de la llegada de los conquistadores, históricamente en búsqueda de mejores condiciones ambientales y económicas, aunque también en las últimas décadas huyendo del conflicto armado en Colombia (Sánchez Saavedra, 2007, 2009).

En el caso de los ngäbe, estudios etnohistóricos, arqueológicos, lingüísticos y antropológicos dan cuenta de la movilidad de los "guaymi" desde hace más de mil años, motivada por la colonización de nuevas tierras, la huida de enfermedades y fenómenos naturales como erupciones volcánicas, el intercambio de bienes tangibles e intangibles, de conocimiento y de poder, así como la creación de alianzas y relaciones inter e intraétnicas (Cooke, 1982; Ibarra, 1999; Fonseca y Cooke, 1993; Marín, 2004). Estos desplazamientos históricos e intercambios y alianzas intra e inter pueblos continuaron entre los ngäbe y su movilidad pervivió a momentos históricos clave como la conquista española o la entrada a la economía monetaria.

Actualmente, desde que a partir de los años 1930 el dinero pasó a tener un papel clave en las transacciones e intercambios de los ngäbe, su movilidad por la región responde principalmente a motivaciones económicas. El progresivo abandono de la economía productiva de las comunidades de la Comarca Ngäbe-Buglé y su tránsito constante e intenso a una economía de mercado alineada con el sistema capitalista global impulsa a los ngäbe a *nigi ganane*, a salir en búsqueda de un trabajo asalariado con el que poder mantener sus vidas dentro de su territorio. Van a ganar, a conseguir ingresos económicos con los que adquirir productos o servicios que no pueden conseguir sin dinero y/o en su territorio. Se trata, por lo tanto, de una movilidad funcional y su trabajo en los cafetales costarricenses permite mantener a los suyos y a ellos mismos cuando regresan.

En cualquier caso, la búsqueda de dinero y por lo tanto la movilidad no sólo aparece como una opción de "supervivencia" en respuesta a sus necesidades sino también de "progreso", por cuanto en muchos casos los ngäbe de Ratón no solo se desplazan a salariar para sostenerse sino también para conseguir, en términos de sus expectativas, un "mayor nivel de

vida". El modelo socioeconómico y cultural sobre el desarrollo que impera en el país, sumado a la desigualdad territorial en la que se encuentran los ngäbe de la Comarca en comparación con otras regiones, así como al discurso de la pobreza que relaciona reiteradamente a la población indígena con los índices más altos de pobreza del Estado, actúan sobre las expectativas de los ngäbe, condicionando su visión de desarrollo, progreso y éxito. Como ellos mismos reconocen, ahora ya no quieren producir, sino que prefieren comprarlo todo en las tiendas, volviéndose más dependientes del dinero y por lo tanto de la movilidad laboral.

Este estudio permite afirmar, por tanto, que los desplazamientos temporales a Costa Rica para trabajar en la cosecha del café forman parte de la estrategia de vida de muchos ngäbe para seguir desarrollando sus vidas en su territorio. Su forma de estar y relacionarse con en el mundo, de "habitar" (Ingold, 2011) y "hacer mundo" (Descola, 2014), consiste en combinar periodos de movilidad e inmovilidad, desarrollando vidas deslocalizadas y transterritoriales, que en última instancia tienen el fin de poder permanecer a largo plazo en su territorio. Con ello, se hace evidente que, a pesar de los continuos desplazamientos, lo local y el territorio tienen una gran importancia para esta población, y es de hecho esta prioridad y deseo de permanencia lo que les obliga muchas veces a activar estrategias de (in)movilidad. Se trata de una sociedad que está en continuo movimiento pero que a la vez mantiene un fuerte vínculo con su territorio y tiene un gran sentido de pertenencia. Como también se ha observado en otros pueblos indígenas de la región istmo-colombiana como los guna de Panamá (Martínez Mauri, 2013), los ngäbe han desarrollado nuevas formas de arraigo con el territorio, reconstituyendo el espacio comunitario sin perder el vínculo con el lugar.

Desde sus inicios, esta movilidad con fines laborales a Costa Rica se ha dado en familia, y se han desplazado tanto hombres como mujeres y niños. Al movilizar todos los recursos humanos de la unidad doméstica, la mano de obra familiar se aprovecha al máximo. Además, la presencia de las mujeres en las fincas cafetaleras permite la realización del trabajo reproductivo y la supervivencia familiar, y viajar con los hijos e implicarles en el trabajo en el cafetal supone un activo en la transmisión del conocimiento entre generaciones. En paralelo, la familia, como conjunto de relaciones sociales y económicas, contribuye al éxito de la economía cafetalera (Stolcke, 2001) por cuanto los grupos de trabajadores ngäbe que llegan con mujeres y niños, bien organizados y con experiencia en las tareas de recolección, son más

fáciles de gestionar que hombres solteros, inquietos, que nada los amarra y que carecen de la obligación de mantener una familia.

En la actualidad, muchas familias se encuentran con que sus hijos ya no pueden trabajar en los cafetales costarricenses, lo cual incide negativamente en la obtención de recursos económicos de las familias y en las prácticas tradicionales de transmisión del conocimiento. Asimismo, la voluntad de escolarización de los menores en la Comarca es cada vez mayor entre los ngäbe, entre quienes —potenciada por las ayudas sociales que reciben los estudiantes— ha calado la idea de que los niños deben permanecer en la comunidad y dedicarse a estudiar. Por otro lado, aparte de que cada vez son más difíciles los trámites para que los menores crucen la frontera de forma regular, durante la pandemia se viralizó el mensaje de que los productores preferían que solamente llegaran hombres y, a pesar de que se trataba de una medida coyuntural en el marco de la crisis sanitaria, la idea del rechazo a las mujeres y menores por parte de los empresarios persiste entre muchos ngäbe. Sin embargo, y a pesar de todos estos obstáculos y elementos que juegan en contra de la movilidad femenina e infantil, los ngäbe continúan desplazándose en familia y su movilidad en grupo continúa como parte de su resistencia cultural. Por ello, y como defiende Stolcke (2001), considero necesario cuestionar el individualismo metodológico y su ceguera ante la familia e incorporar las relaciones familiares y de género en los análisis de movilidad.

La estrategia de moverse para permanecer a largo plazo en su territorio, implica que algunos deban quedarse en la comunidad mientras otros se desplazan, cubriendo los roles y responsabilidades que dejan atrás. Para permanecer, hay que moverse; pero también ocurre a la inversa y para que unos puedan moverse, otros deben permanecer. Como muestra el ejemplo etnográfico de Ratón, quien se mueve y quien permanece está fuertemente condicionado por la edad y el género por cuanto generalmente permanecen los niños pequeños y los ancianos —en oposición a los adultos jóvenes en edad de trabajar—, y la inmovilidad femenina es mucho más habitual que la masculina. Ya sea desplazándose como quedándose en el hogar, las mujeres desarrollan una función central y crucial en estas estrategias de (in)movilidad y se convierten en una parte activa, facilitadora de la movilidad y de la inmovilidad. Cuando se quedan en el hogar facilitan la movilidad de sus pares varones, mientras que cuando se desplazan a trabajar a Costa Rica posibilitan su propia permanencia, en un futuro cuando regresen, y la de su familia en la comunidad. Además, las mujeres

también son clave para mantener el vínculo familiar y la existencia de las unidades domésticas deslocalizadas y transterritoriales. Por todo ello, las relaciones poligínicas favorecen y contribuyen a esta forma de vivir en (in)movilidad, por cuanto añaden funcionalidad a la presencia de más de una mujer adulta en la unidad doméstica.

Al mismo tiempo, la (in)movilidad también afecta a las mujeres y a su posición y relaciones de género. El género condiciona la (in)movilidad y esta tiene implicaciones en el género. Como evidencian los testimonios y experiencias recogidas entre las mujeres en movilidad y que permanecen en ausencia de sus pares varones, en ambas situaciones se generan cambios en sus roles y relaciones de género que tienen un gran impacto en la vida de las mujeres y en su posición de género, y que a lo largo de los años han resultado en una mayor independencia, poder en la toma de decisiones y reafirmación personal. No obstante, las continuidades de género y el carácter paulatino y superficial de los cambios limitan el potencial de la (in)movilidad para generar cambios transformadores y a largo plazo en términos de género.

En cambio, la movilidad a Costa Rica sí que tiene un impacto sustancial en sus relaciones e interacciones sociales con otros ngäbe y con personas no indígenas. Para empezar, los desplazamientos a Costa Rica y contacto con ngäbe de otras regiones favorecen su exogamia, es decir, impulsan el matrimonio con personas procedentes de otras comunidades y regiones de la Comarca, posibilitando establecer relaciones y alianzas más allá de la comunidad y en definitiva la reproducción y supervivencia del pueblo ngäbe. Por otro lado, la intensificación de las relaciones sociales y el aumento de conexiones con la sociedad no indígena como consecuencia de la movilidad a Costa Rica ha ido en paralelo a un aumento de sus demandas políticas, sociales y económicas, resultando en la creación de su propio territorio a finales del siglo XX, e incidiendo en la autonomía política de los ngäbe. Desde entonces, su conciencia política ha ido en aumento y en la actualidad siguen las movilizaciones políticas y demandas de derechos. Los ngäbe han pasado de ser considerados como un pueblo sumiso e ignorante, a ser los indígenas que —como se lamentaba la editorial del periódico *La Estrella de Panamá*[188]—, causan "problemas" al país, es decir, un pueblo que hace valer sus derechos y los reclama encarecidamente ante el Estado y la sociedad panameña.

[188] Política con los ngäbes, *La Estrella de Panamá*, 06/11/23.

Otro factor resultado de la movilidad laboral a Costa Rica es la adquisición de habilidades y conocimiento técnico sobre el cultivo y la cosecha del café. Las nuevas competencias, sumadas a la presencia de una vía de acceso a la comunidad y la llegada de financiamiento y capacitación por parte de instituciones gubernamentales y de ONG nacionales e internacionales, permite actualmente a los habitantes de Ratón desarrollar vidas en la comunidad sin tener que depender tanto de la movilidad laboral fuera de la Comarca. Aunque incluso algunos de los productores de café siguen necesitando salir a trabajar temporalmente, cada vez hay más personas que buscan quedarse a largo plazo en la comunidad con el objetivo de final no tener que dejar a su familia y su territorio, pero también de poder tener un acceso continuado a la educación de sus hijos, así como no tener que trabajar para otros. No obstante, no todos pueden dedicarse a la producción y comercialización de sus productos o hacerlo en la dimensión deseada o necesaria para mantenerse en la comunidad, por cuanto aún y tener vías de acceso y recibir ayudas técnicas y financieras, en última instancia dependen del acceso a la tierra, cada vez más limitada en el territorio comarcal.

En conclusión, esta etnografía ha contribuido a avanzar en el conocimiento sobre la movilidad humana y formas de estar en el mundo que implican momentos de movilidad e inmovilidad continua. Lejos de la visión dicotómica que permea en el pensamiento occidental (Deleuze and Guattari, 2002) y que presupone que la movilidad se opone a la permanencia —o una o la otra—, argumento que movilidad e inmovilidad no son situaciones excluyentes sino dos caras de una misma moneda y realidades mutuamente constitutivas. Para los ngäbe, la combinación y equilibrio entre las dos también es habitable.

El caso de los ngäbe de Ratón ilustra cómo en una misma comunidad conviven personas que viven en (in)movilidad, combinando periodos de movimiento y permanencia, vis a vis con personas que buscan permanecer de forma continuada en el hogar, aplicando estrategias alternativas de ganarse la vida que van más allá del trabajo asalariado fuera de la comunidad. De esta manera, entender la movilidad en todas sus dimensiones e incorporar la inmovilidad en el estudio, ha permitido identificar y analizar el deseo y voluntad de permanecer en contextos de alta movilidad, así como matizar la visión de los ngäbe de la Comarca como carentes de iniciativa y totalmente dependientes del dinero conseguido al salir a Costa Rica o en su defecto de las ayudas del estado. Se ha visibilizado así la existencia de comunidades en donde las personas tienen formas de ganarse la vida que van más allá de la movilidad laboral

y los subsidios y que también requieren de esfuerzo y capacidad recursiva. Frente a la naturalización de la estasis y la idea de que la inmovilidad es el estado original fruto del sedentarismo metodológico (Glick-Schiller y Salazar, 2013; Mata-Codesal, 2016), las historias de los indígenas ngäbe de Ratón evidencian que la inmovilidad no es una situación predeterminada que se da por defecto, sino que existe la inmovilidad deseada y la permanencia puede ser preferible y más valorada que la movilidad. En definitiva, esta tesis pone de manifiesto la necesidad de abandonar el pensamiento binario, de incorporar el estudio de la inmovilidad a la par de la movilidad y de no aceptar la permanencia como una condición natural e inamovible.

Por otro lado, al incorporar la perspectiva de género y analizar y explicar la (in)movilidad en base a las experiencias de las mujeres, esta tesis permite ampliar la mirada respecto a los ngäbe en (in)movilidad, superando el enfoque androcéntrico imperante hasta ahora y visibilizando las mujeres y su papel en esta forma de estar en el mundo, así como a analizar y evidenciar cómo las identidades, roles y relaciones de género condicionan y son condicionados por la movilidad humana. Por último, combinar la investigación online y offline ha permitido analizar el impacto que tiene la comunicación mediada por las tecnologías en la (in)movilidad de los ngäbe, poniendo de manifiesto por un lado que para entender las experiencias de (in)movilidad en general, y las de los ngäbe en particular, es necesario tener en cuenta las interacciones en línea, y evidenciando por el otro que la virtualidad es actualmente una dimensión más de la vida cotidiana donde se recrean las relaciones sociales y familiares. Por ello, considero importante replantearnos nuestro quehacer etnográfico y, sin dejar de lado el imprescindible trabajo de campo presencial, incorporar el estudio de los espacios virtuales para entender las implicaciones que tienen socialmente en la vida cotidiana.

8.2. Retos y limitaciones

La realización de esta tesis y del trabajo de campo correspondiente ha comportado ciertos retos de los que, como parte de la necesaria mirada reflexiva sobre la investigación, considero importante dejar constancia. Uno de los principales desafíos antes de ir a campo y que se me presentó al delimitar y plantear la investigación fue la indefinición previa de conceptos centrales para el estudio como “migrar”, “moverse”, “familia” o “ngäbe”, que sin embargo es

tan necesaria para capturar la construcción significativa de categorías con las que operan las personas con quienes trabajamos. De ahí que la elección terminológica representara una dificultad significativa. Las palabras utilizadas son importantes porque contribuyen a dar visibilidad, ocultar o hacer irrelevantes partes de la realidad estudiada, por lo que la preocupación por los términos y expresiones utilizadas en la investigación ha sido constante.

Respecto a la realización del trabajo de campo, como quedó evidenciado en el apartado de metodología del primer capítulo introductorio, el principal reto fue la toma de decisiones en un campo cambiante y volátil y las implicaciones que tuvo para el desarrollo de la investigación. Dado que la planificación metodológica siempre está sujeta a la dinámica de las personas con quienes trabajamos, el desafío radica en la capacidad del investigador de incorporar y adaptarse a las variantes que surgen en el devenir de la investigación. En mi caso, los principales obstáculos que tuvieron que ser superados fueron por un lado la pandemia de covid-19, que llegó justo cuando empezaba mi investigación, impidiendo realizar un trabajo previo y exploratorio en el terreno y condicionando la primera etapa del mismo trabajo de campo, y, por el otro, el hecho de que el grupo de trabajadores ngäbe de Ratón con quien había estado conviviendo durante meses finalmente no se desplazaran a Costa Rica y tuviera que empezar nuevas relaciones con ngäbe en movilidad que provenían de otras localidades de la Comarca.

Aun así, ambos obstáculos resultaron en nuevas oportunidades y potencialidades para la investigación. Por un lado, la crisis sanitaria posibilitó estudiar el impacto de un fenómeno global en la (in)movilidad de los ngäbe, analizando los cambios y continuidades en las dinámicas, patrones y percepciones de los sujetos en estas condiciones excepcionales. Por otro lado, la no movilidad del grupo de Ratón me condujo a incorporar nuevos interlocutores y de diferentes lugares de procedencia, abriéndome la ventana a conocer otras realidades y a contrastar situaciones o prácticas entre Ratón y otras comunidades de la Comarca con contextos diferentes —más o menos aisladas, con más o menos infraestructuras de transporte y comunicación, con mayor o menor oferta educativa, etc.—. A pesar de no poder trasladarme físicamente a cada uno de estos espacios dadas las enormes dificultades (temporales, económicas y logísticas) que hubiera supuesto tal hazaña, pude conocerlos a través de las narrativas de mis interlocutores. Esta estrategia, si bien no fue la ideal, resultó adecuada a efectos comparativos.

Estos y otros desafíos habituales en toda etnografía se acrecentaron por el hecho de tratarse de una etnografía multisituada que aspira a capturar la realidad de personas que se mueven continuamente entre distintos emplazamientos físicos. Este tipo de investigación se erige como la más adecuada para capturar el involucramiento simultáneo de las personas en movilidad entre los diferentes espacios; sin embargo, también supone ciertas dificultades y limitaciones adicionales e importantes. A diferencia del modo clásico de trabajo en una localidad fija durante un periodo de tiempo prolongado, la presencia en diferentes sitios aumenta la probabilidad de dispersión entre uno y otro, y puede reducir la intensidad del campo y de los vínculos con los interlocutores. "Being there…and there…and there" (Hannerz, 2003, p. 202), puede resultar en no estar intensamente en ningún sitio, perdiéndonos acontecimientos, hechos o situaciones importantes para nuestro estudio. Para evitar estas "ansiedades metodológicas" (Marcus, 2001, p. 113), considero que focalizarme en dos localidades en lugar de las tres que inicialmente me había planteado fue la decisión más operativa y coherente. Al no incorporar una segunda localidad cafetalera de Costa Rica como parte de la ruta por diferentes regiones que realizan muchos de los ngäbe en movilidad, pude quedarme más tiempo en Sabalito y después volver otra vez para pasar más tiempo en Ratón, afianzando mi vínculo con los lugares de estudio y las personas que se encontraban en ambos. Al mismo tiempo, para fortalecer las relaciones con los interlocutores, utilicé la tecnología para transportarme y "estar presente" de forma virtual en esos lugares y mantener un contacto continuado a pesar de no poder estar ahí físicamente.

Por otro lado, a pesar de que en mi caso las dos localizaciones no representaban contextos culturales muy distintos que exigieran el conocimiento de diversas lenguas o competencias culturales específicas, la multilocalidad sí que supuso una renegociación de mi identidad como etnógrafa, es decir, cada localidad supuso una entrada a campo: labores previas de contacto, un rol a asumir y establecer nuevas relaciones entre tantas otras cosas. Finalmente, aunque Marcus (2001) y Hannerz (2003) no lo señalen como una limitación, los desplazamientos que implica la investigación multisituada suponen unos gastos adicionales a los que el investigador debe hacer frente y que pueden llegar a encarecer notablemente la investigación. Por ello, fueron determinantes las ayudas y becas recibidas a lo largo de la tesis doctoral, gracias a las cuales pude costear los viajes y diferentes estadías.

Además de los retos mencionados, esta tesis tiene también ciertas limitaciones. Respecto al periodo de tiempo cubierto, muy limitado en este estudio, he intentado incorporar la dimensión temporal leyendo los procesos actuales dentro de un marco histórico desarrollado a través de la bibliografía existente de otros autores y de las narraciones de los propios interlocutores. Además, el hecho de haber podido regresar al campo y hacer dos periodos de investigación separados por dos años, así como tener un contacto continuo con algunos de los interlocutores a través de Internet, contribuyó también a captar diferentes situaciones y no realizar una única instantánea con el riesgo de perder prácticas o percepciones que surgen en diferentes momentos y generar así resultados sesgados.

8.3. Futuras investigaciones

Esta tesis ha estudiado la movilidad y permanencia de los ngäbe de Ratón y como tal contribuye significativamente al estudio de la movilidad humana, así como a la del pueblo ngäbe. No obstante, deja muchas preguntas sin responder. En general, estas giran en torno a la continuidad y progresión de las situaciones y cambios aquí observados y que sólo podrán ser contestadas con futuras investigaciones que recojan información durante periodos más largos de tiempo.

Para empezar, el estudio del impacto de la pandemia de covid-19 en la (in)movilidad de los ngäbe, así como el de otras crisis políticas y socioambientales, ha contribuido a una mejor comprensión de los efectos de fenómenos globales en la movilidad de los ngäbe en particular y humana en general. Sin embargo, es fundamental considerar el impacto de otras crisis presentes y futuras en los desplazamientos de los ngäbe desde una perspectiva etnográfica que tenga en cuenta la experiencia de los ngäbe en movilidad y la voz de otros actores implicados. En particular, más allá de lo que se señala en la presente investigación, es necesario documentar cómo está afectando la crisis climática en la (in)movilidad de los ngäbe y cómo puede llegar a cambiar sus relaciones de pertenencia con el territorio.

Respecto a los cambios en los roles y relaciones de género observados en las mujeres en (in)movilidad, me pregunto si a lo largo del tiempo el contacto persistente de las mujeres con el exterior de la Comarca, resultado de su movilidad a Costa Rica, conducirá a una disminución de su dependencia económica y emocional de sus parejas, teniendo más acceso a sus propias ganancias y al conocimiento de sus derechos como mujeres y madres. Pero, además, teniendo

en cuenta la creciente tendencia de las mujeres a quedarse en la comunidad —como consecuencia entre otras cosas del aumento de la escolarización de los hijos y de las mayores regulaciones de movilidad—, también debemos plantearnos si seguirá la movilidad femenina o si cada vez más las mujeres se quedarán en casa. Y, en esta línea, si su permanencia en ausencia de los hombres contribuirá a un aumento de su autonomía con la recurrente administración de los recursos del hogar. Analizar estos cambios y continuidades en un futuro permitiría una mejor comprensión de las experiencias generales e individuales de las mujeres ngäbe y del efecto que la (in)movilidad tiene en ellas, fortaleciendo así la base teórica de la movilidad femenina.

Independientemente de la limitación de tiempo, otras áreas de investigación han surgido a lo largo de la tesis que merecen ser profundizadas en un futuro. Una sería la incorporación de más contextos etnográficos, con particularidades distintas a las de Ratón. Teniendo en cuenta que no todas las comunidades de la Comarca presentan los mismos índices de movilidad a Costa Rica, sino que, al contrario, el origen de los ngäbe que se desplazan está muy compartimentalizado, sería muy interesante poder estudiar las dinámicas y trayectorias de (in)movilidad de otras regiones del territorio para poder identificar y analizar diferentes articulaciones entre la movilidad y la inmovilidad. Tanto en comunidades más aisladas, sin acceso a infraestructuras de transporte, a servicios de salud y educación, como en comunidades más cercanas al exterior, con un mayor acceso a comunicación, transporte y servicios.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que el liderazgo de las mujeres ngäbe ha aumentado en los últimos años en el ámbito político, social y espiritual, y que la transferencia de ideas políticas en Costa Rica contribuyó a la formación de líderes masculinos, es pertinente investigar si la movilidad de las mujeres a Costa Rica, aunque también su permanencia en la comunidad en ausencia de los hombres, está contribuyendo a la feminización de los liderazgos políticos, económicos y espirituales entre los ngäbe. En línea con lo anterior, es necesaria una mayor comprensión de la posición ontológica de la mujer y lo femenino en el mundo ngäbe. La mayoría de cosmovisiones indígenas establecen la dualidad y complementariedad en términos de género; sin embargo, es un tema poco explorado todavía

en sociedades istmo-colombianas[189]. Con un conocimiento más profundo de la lengua ngäbe, se podría indagar en sus mitos e historia oral, explorando los valores de dualidad y complementariedad del hombre y la mujer en el pueblo ngäbe antes de la conquista española y del contacto con la sociedad patriarcal.

Comprender mejor la posición de lo femenino y lo masculino en el mundo ngäbe, permitiría poder reflexionar también sobre la diversidad sexual y de género entre los ngäbe, conduciendo a avanzar en el estudio de la homosexualidad y transexualidad entre este pueblo. A pesar de la carencia de estudios etnográficos y antropológicos, las diversas identidades de género están a la orden del día entre los ngäbe, y no solamente por tratarse de cuestiones que afectan el ámbito familiar y las relaciones comunitarias, sino también por cuestiones de salud y su vinculación con las enfermedades ITS y del VIH, problemática muy preocupante actualmente en la Comarca Ngäbe-Buglé[190].

Por último, sería importante indagar más sobre el actual acceso a la tierra en función del género. En otros contextos, el cultivo comercial del café ha exacerbado las desigualdades de género, decantando la balanza de las disputas de la tierra a favor de los hombres y en consecuencia disminuyendo el acceso de las mujeres a las tierras de la familia y sus contribuciones a las labores agrícolas (Rudolf, 2023). En Ratón, el cultivo del café, y en consecuencia la posibilidad de permanecer en la comunidad sin tener que salir habitualmente a trabajar, depende del acceso a la tierra, por lo que es pertinente examinar los derechos a reclamar, heredar y trabajar la tierra de los ngäbe en base al género, así como la posición de las mujeres en las disputas y conflictos por la tierra, en un contexto en el que, además, es común la poliginia.

[189] Ver por ejemplo Gómez Montañez y Reyes (2017) para el caso del pueblo muisca.
[190] El VIH/sida golpea con fuerza en la comarca Ngäbe Buglé, *La Prensa*, 07/07/22.

BIBLIOGRAFÍA

Adey, P. (2010). *Mobility*. Routledge

AECID y UNICEF (2012). *Sistematización de buenas prácticas desarrolladas para la promoción de estilos de vida saludables y la atención de la salud materno-infantil en la población indígena Ngöbe. Área de Salud de Coto Brus*. AECID-UNICEF.

Agar, M. (1980). *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. Academic Press.

Alburez-Gutiérrez, D., Williams, I. y Caswell, H. (2023). Projections of human kinships for all countries. *PNAS*, 120(52), e231572212. https://doi.org/10.1073/pnas.2315722120

Alphonse, E. S. (1956). Guaymi Grammar and Dictionary with Some Ethnological Notes. Washington: US Gov. Print. Off - Smithsonian Institution.

Amit, V. (2000). Introduction: Constructing the Field. En V. Amit (Ed.), *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* (p. 1-18). Routledge.

Aporta, C. (2004). Routes, Trails and Tracks: Trail Breaking among the Inuit of Igloolik. *Études/Inuit/Studies*, 28(2), 9-38. https://doi.org/10.7202/013194ar

Ardèvol, E., Bertrán, M., Callén, B. y Pérez, C. (2003). Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea. *Athenea Digital*, 3, 1-21. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n3.67

Ariza, M. (2002). Migración, familia y transnacionalidad en el contexto de la globalización: algunos puntos de reflexión. *Revista Mexicana de Sociología*, 64(4), 53-63. https://doi.org/10.2307/3541596

Ariza, M. y D'Aubeterre, M. E. (2009). Contigo en la distancia… Dimensiones de la conyugalidad en migrantes mexicanos internos e internacionales. En C. Rabell (Ed.*), Tramas familiares en el México contemporáneo: una perspectiva sociodemográfica* (pp. 225-266). Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM-El Colegio de México.

Arraiz, I. y Rozo, S. (2011). Same Bureaucracy, Different Outcomes in Human Capital? How Indigenous and Rural Non-Indigenous Areas in Panama Responded to the CCT. *Office of Evaluation and Oversight Working Paper*, 3(11). http://doi.org/10.2139/ssrn.1847124

Autoridad Nacional para la Innovación Gubernamental (AIG). (s.f.). *Proyecto Red Nacional Internet 2.0*. Recuperado el 8 de abril de 2022 de https://aig.gob.pa/rnipanama/

Ayala-Carrillo, M., Zapata-Martelo, E., Suárez-San Román, B. y Nazar-Beautelspacher, A. (2014). Estrategias de reproducción familiar en las fincas cafetaleras del soconusco, Chiapas. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11(3), 401-423.

Barrantes, R. (1993). *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá*. San José, Costa RICA: Editorial Universidad de Costa Rica.

Barrantes, R. (1993). *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá*. San José, Costa RICA: Editorial Universidad de Costa Rica.

Barrantes, R., Smouse, P.E., Neel, J.V., Mohrenweiser, H.W., y Gershowitz, H. (1982). Migration and genetic infrastructure of the central american guaymi and their affinities with other tribal groups. *Am. J. Phys. Anthropol.,* 58, 201-214. https://doi.org/10.1002/ajpa.1330580213

Basch, L., Glick Schiller, N. y Blanc, C. S. (1994). *Nations unbound: projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Breach.

Bello, A. (2000). Viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas argentinas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX). *Centro de documentación Mapuche.* http://www.mapuche.info/mapuint/bello0000.html

Beluche, O. (2012). La lucha del pueblo Ngabe-Buglé contra mineras e hidroeléctricas. *En el Volcán Insurgente*. http://www.enelvolcan.com/feb2012/106-panama-la-lucha-del-pueblo-ngabe-bugle-contra-mineras-e-hidroelectricas

Bender, D. R. (1967). A refinement of the concept of household: families, co-residence, and domestic functions. *American Anthropologist*, 69, 493-504. https://doi.org/10.1525/aa.1967.69.5.02a00050

BID (2018). *Programa de transferencias monetarias condicionadas. Red de Oportunidades*. División de Protección Social y Salud, BID.

Bissell, D. y Fuller, G. (Eds.) (2011). *Stillness in a Mobile World*. Routledge

Bletzer, K. V. (1988). *Social origins of folk illness among ngawbere of the northern Valiente Peninsula: The case of 'chakore' and 'ha ko botika'*. [Tesis de doctorado]. Michigan State University.

Bletzer, K. V. (1991). Snakebite Survivors and Exchange Relations in Ngawbe Society. *Ethos*, 19(2), 185–209. http://www.jstor.org/stable/640430

Borge, C. (2006). Migraciones indígenas en Centroamérica. Ngöbes: pueblo en movimiento. *Ambientico*, 149, 8-13.

Borge, C. (2021). *Café Tarrazú en manos ngäbe: Historia cultural de las migraciones de indígenas ngäbe a Costa Rica*. San José, Costa Rica.

Bort, J. (1976). *Guaymi Innovators: A Case Study of Entrepreneurs in a Small Scale Society*. [Tesis de doctorado]. University of Oregon.

Bort, J. y Young, P. (1985) Economic and Political Adaptations to National Development Among the Guaymi*. Anthropological Quarterly*, 58 (1), 1-12.

Bourgois, P. (1988). Conjugated Oppression: Class and ethnicity among Guaymi and Kuna banana workers. *American Ethnologist*, 15(2), 328-348.

Bourgois, P. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Bretón, V. (2012). *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. FLACSO-Sede Ecuador, Abya Yala, Universitat de Lleida.

Bryceson, D. F. y Vuorela, U. (2002). Transnational families in the twenty-first century. En D.F. Bryceson y U. Vuorela (Eds.), *The Transnational Familiy. New European Frontiers and Global Networks* (pp. 3-30). Berg Publishers.

Camacho, C. (1996). *En la frontera del siglo XX. La exclusión de los guaymíes en Costa Rica*. Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica.

Carling, J. (2002). Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 5-42. https://doi.org/10.1080/13691830120103912

Castro, D. (2018). Migrantes conectados. El impacto de la telefonía móvil en la migración. *Communication, technologies et développement*, 6 [en línea]. https://doi.org/10.4000/ctd.539

Castro, M., Carvajal, K. y Chacón, E. (2021). Hacia una tipología de relaciones de trabajo (Segunda parte). *Revista de la Sala Segunda*, 18, 37-47.

Cecchini, S. y Madariaga, A. (2011*). Programas de transferencias condicionadas: balance de la experiencia reciente en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas-CEPAL.

Celigueta, G. (2020). Las tejedoras y el trol. Controversias sobre tejidos mayas, apropiación cultural y racismo en las redes sociales de Guatemala. En G. Orobitg (Coord.), *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (pp. 293-318). Iberoamericana-Vervuert.

Celigueta, G. y Martínez Mauri, M. (2020). ¿Textiles mediáticos? Investigar sobre activismo indígena en Panamá, Guatemala y el espacio Web 2.0. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 241-252. https://doi.org/10.5209/reaa.70367

CEPAL (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva.* CEPAL.

Changala, R. (12 de octubre de 2020). Migraciones en Tiempos de Pandemia CRC-PTY. [Vídeo de la página de Facebook de Museo Indígena Contemporáneo]. Facebook. https://www.facebook.com/watch/live/?v=684379215512698&ref=watch_permalink

Changmarín, C. (2018). Mama Chi y el espíritu revolucionario y místico de Pito Murgas. *Tareas*, 159, 109-127.

Chant, S. (1992). Migration at the Margins: Gender, Poverty and Population Movement on the Costa Rican Periphery. En S. Chant (Ed.), *Gender and Migration in Developing Countries*, (pp. 49-72). Belhaven.

Chant, S. (1997). *Women headed households: Diversity and Dynamics in the Development World*. Macmillan Press STD.

Charsley, K. A. H. y Liversage, A. (2012). Transforming polygamy: migration, transnationalism and multiple marriages among Muslim minorities. *Global Networks*, 13(1), 60-78. https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2012.00369.x

Codagnone, C. y Kluzer, S. (2011). *ICT for the Social and Economic Integration of Migrants into Europe*. Publications Office of the European Union.

Cohen, J. H. (2004). *The culture of migration in Southern Mexico*. University of Texas Press.

Cohen, J. y Sirkeci, I. (2011). *Cultures of Migration: The Global Nature of Contemporary Mobility*. University of Texas Press. https://doi.org/10.7560/726840

Colectivo Voces Ecológicas (COVEC) (2012). Informe sobre el conflicto minero e hidroeléctrico en Panamá. *Tareas*, 142, 121-132.

Collin, S., Karsenti, T. y Calonne, O. (2015). Migrants' Use of Technologies: An Overview of Research Objects in the Field. *Journal of Technologies and Human Usability*, 10(3-4), 15-29. https://doi.org/10.18848/2381-9227/CGP/v10i3-4/56424

Constenla, A. (1991). *Las lenguas del Área Intermedia; introducción a su estudio areal*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cooke, R. G. (1982). Los Guaymíes sí tienen historia. En Foro Guaymí y CEASPA (Eds.), *El pueblo Guaymí y su futuro* (pp. 27-64). CEASPA.

Coordinadora Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI). (2004). *Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños*. CONAPI.

Cortés, R. (2007). *Remittances and Children's Rights: An Overview of Academic and Policy Literature*. UNICEF.

Cortez-Sosa, C. y Méndez-Coto, M. V. (2015). Reconocimiento de prácticas interculturales amigables. Una experiencia en San Vito de Coto Brus. *Universidad en diálogo*, 5(1), 53-72.

Cresswell, T. (2012). Mobilities ii: Still. *Progress in Human Geography*, 36(5), 645-653. https://doi.org/10.1177/0309132511423

Cresswell, T. y Uteng, P. (2008). Gendered Mobilities: Towards an Holistic Understanding. En P. Uteng y T. Cresswell (Eds.), *Gendered Mobilities* (pp. 1-12). Ashgate.

Curtice, K. y Choo, E. (2020). Indigenous populations: left behind in the COVID-19 response. *Lancet*, 395(10239), 1753. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31242-3

De Jesús-Díaz Barriga, E., Díaz-Chávez, S. A. y Rivera-Heredia, M. E. (2014). Cambios en el rol de las mujeres indígenas con esposos migrantes: Puácuaro, Michoacán. *Ra Ximhai*, 10(2), 43-6.

De la Garza, R. (2010). *Migration, Development and Children Left Behind. A multidimensional Perspective*. UNICEF.

Deere, C. D. (1990). H*ousehold and Class Relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*. University of California Press.

Del Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Editorial UOC

Deleuze, G. F. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. PreTextos.

Descola, P. (2014). The difficult art of composing worlds (and of replying to objections). *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(3), 431–443. https://doi.org/10.14318/hau4.3.030

Díaz Andrade, A. y Doolin, B. (2019). Temporal enactment of resettled refugees' ICT mediated information practices. *Info Systems J*., 29, 145-174. https://doi.org/10.1111/isj.12189

Diminescu, D. (2008). The connected migrant: an epistemological manifesto. *Social Science Information*, 47(4), 565-579. https://doi.org/10.1177/0539018408096447

Domínguez, D. (2007). Sobre la intención de la etnografía virtual. *Teoría de la educación: educación y cultura en la sociedad de la información*, 8 (1), 42-63.

Dumans, A. (2012). Abrir no mundo, Rasgando o Trecho: Mobilidade popular, familia, e Grandes Projeitos de Desenvolvimento. *Cadernos de campo*, 21(21), 137-152. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v21i21p137-152

ENASSER (2018). *Encuesta Nacional de Salud Sexual y Reproductiva. Panamá, 2014-2015*. Instituto Conmemorativo Gorgas de Estudios de la Salud.

England, K. (1994) Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research. *Professional Geographer*, 46(1), 80-89. https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1994.00080.x

Escobar A. y González de la Rocha, M. (2009). Girls, mothers and poverty reduction in Mexico: evaluating Progresa-Oportunidades. En S. Razavi (Ed.), *The Gendered Impacts of Liberalization: Towards "Embedded Liberalism"?* (pp. 267-289). Routledge.

Escobar, A. (1994) Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology*, 35(3), 211-231.

Falzon, M. A. (Ed.). (2009). *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315596389

Faune, M. A. (1995). Centroamérica: mujeres y familias rurales. En X. Valdés, A. M. Arteaga y C. Arteaga (Eds.), *Mujeres: relaciones de género en la agricultura* (pp. 185-212). Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.

Faune, M.A. (1996). Transformaciones en las familias centroamericanas: agudización de la situación de inequidad de las mujeres. En L. Guzmán y G. Pacheco (Comp.), *Estudios Básicos de Derechos Humanos* (pp. 279-335). IIDH, Comisión de la Unión Europea.

Fernández Pacheco, J. (2011). Caso de Costa Rica. En F. Soto y E. Klein (Coords.), *Mujeres temporeras en la agricultura del café en Costa Rica* (pp. 13-77). OIM.

FILAC y FIAY (2020). *Los pueblos indígenas ante la pandemia de la covid-19. Tercer informe regional. Comunidades resilientes. Buenas prácticas de los pueblos indígenas ante la pandemia*. FILAC y FIAY.

Fischler, C. (1988). Food, Self and Identity. *Social Science Information*, 27, 275-293.

Fonseca, O. y Cooke, R. (1993). El sur de América Central. Contribución al estudio de la región histórica chibcha. En R. Carmack (Ed.), *Historia antigua. Vol. 1: Historia general de Centroamérica*, (pp. 217-282). FLACSO.

Fontana, A. (1994). Ethnographic Trends in the Postmodern Era. En D. R. Dickens y A. Fontana (Eds.), *Postmodernism and Social Inquiry* (pp. 203-223). Guilford Press.

Franquesa, J. (2011). 'We've Lost our Bearings': Tourism, Place, and the Limits of the Mobility Turn. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, 43(4), 1012-1033.

Freeman, C. (2001), Is Local:Global as Feminine:Masculine? Rethinking the Gender of Globalization. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 26(4), 1007-1037. https://doi.org/10.1086/495646

Gabster, A., Mayaud, P., Pascale, J.M y Cislaghi, B. (2019). Gender norms and sexual behaviours among Indigenous youth of the Comarca Ngäbe-Buglé, Panama. *Culture, Health & Sexuality*, 22(9), 1032-1046. https://doi.org/10.1080/13691058.2019.1648873

Gaibazzi, P. (2010). *Migration, Soninke Young Men and the Dynamics of Staying Behind', (The Gambia)*. [Tesis de doctorado]. Università degli Studi di Milano–Bicocca.

García Paz, K. y Hinestroza, C. (2018). Procesos de incorporación de los migrantes yukpa en las dinámicas socioeconómicas urbanas. *Perspectivas*, 6 (11), 106-120.

Ginsburg, F. (2002). Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous media. En F. Ginsburg, L. Abu-Lughod y B. Larkin (Eds.), *Media Worlds. Anthropology on New Terrain* (pp. 39-57). University of California Press.

Girardi, M. (2009). *El impacto de la migración en los países de origen: familia, cuidado y cambios en los roles de género y generacionales*. PNUD/OIT.

Gjording, C. (1991). *Conditions not of their Choosing: The Guaymi Indians and Mining Multinationals in Panama*. Smithsonian Institution Press.

Glick Schiller, N. y Salazar, N. B. (2013). Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 183–200. https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253

Gómez Montañez, P. y Reyes, F. (2017). *Hijas de Bachué: Memoria e indigenidad desde las mujeres muiscas*. Universidad Santo Tomás.

Gómez Rojas, E. (2013). *Los Ngäbe-Buglé y su acceso a servicios de salud en Costa Rica como trabajadores temporales*. [Tesis de Maestría]. Universidad Estatal a Distancia.

González Ortega, A. (2015). *Cultura parental y familiar en la población ngöbe de La Casona de Coto Brus, Región Brunca. La travesía del cambio cultural*. Fundación Paniamor y Ministerio de Salud-Dirección Nacional de CENCINAI.

Gooch, P. (2008). Feet following hooves. En T. Ingold y J. L. Vergunst (Eds.), *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315234250

Gordon, B.L. (1982). *A Panama Forest and Shore: Natural History and Amerindian Culture in Bocas del Toro*. Greenberg, J.H.

Gregorio, C. (1998). *Migración femenina su impacto en las relaciones de género*. Narcea.

Guerrero, A. (2000). El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura. En A. Guerrero (Comp.), *Etnicidade*s, (pp. 9-60). FLACSO.

Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Instituto de Estudios Peruanos/FLACSO Ecuador.

Guevara, M. y Vargas, J. C. (2000). *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica. Informe final*. RUTA/Banco Mundial

Haberland, W. (1957). Black on Red Painted Ware and Associated Features in the Intermediate Area. *Ethnos*, 22(3–4), 148–161. https://doi.org/10.1080/00141844.1957.9980843

Halbmayer, E. (Ed.) (2020). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*. Routledge.

Hall, C. (1976). *El café y el desarrollo histórico geográfico de Costa Rica*. Editorial Costa Rica y Universidad Nacional.

Hallett, R. E. y Barber, K. (2014). Ethnographic Research in a Cyber Era. J*ournal of Contemporary Ethnography*, 43(3), 306–330. https://doi.org/10.1177/0891241613497749.

Hanifi, S. M. (2006). Material and Social Remittances to Afghanistan. En C. Wescott y J. M. Brinkerhoff (Eds.), *Converting Migration Drains into Gains. Harnessing the Resources of Overseas Professionals* (pp. 98-126). Asian Development Bank.

Hannam, K., Sheller, M. y Urry, J. (2006). Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities*, 1(1), 1-22. https://doi.org/10.1080/17450100500489189

Hannerz, U. (2003). Being there…and there…and there! Reflections on Multi-Site Ethnography, *Ethnography*, 4(2), 201-216. https://doi.org/10.1177/14661381030042003

Hazbun, I. y Sorensen, B. (2012). Silvia Carrera: A Symbol of Dignity for Indigenous Women in Panama. *Cultural Survival*.

Herrera, F. (1989). *Indian-State Relations in Panama, 1903-1983*. [Tesis de Maestría]. Universidad de Florida.

Herrera, F. (2012). La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado en Panamá. *Quaderns-e*, 17(1), 44-56.

Herrera, F. (2015). Migración indígena en Panamá. Antecedentes y procesos actuales: mujeres en la ruta urbana. *Societas*, 17(29), 33-54.

Hidalgo, N. (2002). *Género, empoderamiento y microfinanzas. Un estudio de caso en el norte de México*. [Tesis de Maestría]. Instituto Nacional de las Mujeres.

Him Camaño, M. I. (2017). *Las transferencias monetarias condicionadas como instrumento de reducción de la pobreza: Incidencia sobre la formación de capital humano del Programa Red de Oportunidades (2010-2014) en Panamá*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Valladolid.

Hine, C. (2000). *Virtual ethnography*. SAGE Publications.

Hirvi, L. (2012). Multi-sited Fieldwork amongst Sikhs in Finland and in California: Reaching the Offline via the Online. En L. Hirvi y H. Snellman (Eds.), *Where is the Field? The Experience of Migration Viewed through the Prism of Ethnographic Fieldwork* (p.23-44). Finnish Literature Society.

Hondagneu-Sotelo, P. y Ávila, E. (1997). "I'm Here, but I'm There" The Meanings of Latina Transnational Motherhood. *Gender y Society*, 11(5), 548-571. https://doi.org/10.1177/089124397011005003

Hoopes, J. W. y Fonseca, O. M. (2003). Goldwork and Chibchan identity: Endogenous change and diffuse unity in the Isthmo-Colombian area. En J. Quilter y J. W. Hoopes (Eds.), *Gold and power in ancient Costa Rica, Panamá, and Colombia* (pp. 49-89). Dumbarton Oaks.

Horváth, I. (2008). The Culture of Migration of Rural Romanian Youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(5), 771-786. https://doi.org/10.1080/13691830802106036

Ibarra, E. (1999). *Intercambio, política y sociedad en el siglo XVI. Histórica indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*. CIHAC - Universidad de Costa Rica.

ICAFE e INEC Costa Rica (2007). *Censo Cafetalero. Turrialba y Coto Brus 2003, Valle Central y Valle Central Occidental 2004, y Pérez Zeledón, Tarrazú y Zona Norte 2006. Principales Resultados*. ICAFE e INEC Costa Rica.

Idiáquez, J. A. (2013). *En búsqueda de esperanza: migración Ngäbe en Costa Rica y su impacto en la juventud*. Servicio Jesuita para Migrantes - Costa Rica y Servicio Jesuita para Refugiados - Panamá.

IFARHU. (2012). *Memoria 2012*. IFARHU.

IMAS-UNICEF. (2019). *Sistematización del modelo de atención de cuido y desarrollo infantil. Casas de la Alegría -Jamigara Judö Jüe-. 2014-2018*. IMAS-UNICEF.

Imilan, W. (2007). Socaireños en movimiento. Atacameños y Calama. *Estudios Atacameños*, 33, 105-123. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432007000100007

Inchauste, G. y Cancho, C. (2010). *Inclusión Social en Panamá: La Población Indígena*. BID y Texas A&M University.

INEC Costa Rica (2022). Encuesta nacional Agropecuaria 2021. Resultados Generales de la Actividad Agrícola Forestal.

INEC Panamá (2000). X Censo de Población y VI de Vivienda 2000.

INEC Panamá (2010). XI Censo de Población y VII de Vivienda 2010.

INEC Panamá (2021). *Encuesta de Mercado Laboral, octubre 2021*.

INEC Panamá (2022). *Servicios de Salud. Año 2022. Cuadro 1. Instalaciones de salud en la República, según provincia, comarca indígena y distrito. Años 2017-20 y 2022*.

INEC Panamá (2023). *XII Censo Nacional de Población y VIII de Vivienda 2023.*

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203466025

Ingold, T. (2011). Against Space: Place, Movement, Knowledge. En P. W. Kirby (Ed.), *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement* (pp. 29–44). Berghahn Books. https://doi-org.sire.ub.edu/10.1515/9781782382157-003

Johnson, F. (1948). The Caribbean Lowland Tribes: The Talamanca Division. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians* (Vol. 4, pp. 231-252). US Gov. Print. Off - Smithsonian Institution.

Jolly, S. y Reeves, H. (2005). *Gender and Migration. Overview Report*. Bridge Cutting Edge Pack Series.

Jónsson, G. (2011). Non-migrant, Sedentary, Immobile, or 'Left behind'? Reflections on the Absence of Migration. *International Migration Institute Working Papers Series*, 39, 4-17.

Jordan-Ramos, O. (2010). *Indigenous mobilization, institutionalization and resistance: the Ngobe movement for political autonomy in western Panamá*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Florida.

Kanazawa, S. y Still, M. C. (1999). Why Monogamy? *Social Forces,* 78(1), 25–50. https://doi.org/10.2307/3005789

Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274–290.

Karkotis, A. (2013). *Adoption and Use of Digital Tools Amongst the Ngöbe*. [Report]. Smithsonian Tropical Research Institute (STRI).

King, R. y Vullnetari, J. (2006). Orphan Pensioners and Migrating Grandparents: The Impact of Mass Migration on Older People in Rural Albania. *Ageing & Society*, 26, 783-816. https:/doi.org/10.1017/S0144686X06005125.

Klein, A., y Vázquez-Flores, E. (2013). Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales. *Journal of Behavior, Health & Social Issues*, *5*(1), 25–39. https://doi.org/10.22201/fesi.20070780.2013.5.1.38611

Lacomba, J. y Sanz, J. (2013). No es solo mandar dinero. Transferencias y remesas de los migrantes más allá de su dimensión económica. *Migraciones*, 34, 45-76.

Lagomarsino, F. (2014). Familias en movimiento: más allá de los estereotipos de la maternidad transnacional. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (2), 1-24.

Landzelius, K. (Ed.) (2006). *Native on the net: Indigenous and diasporic peoples in the virtual age*. Routledge.

Lang, G. y Smart, J. (2002). Migration and the "Second Wife" in South China: Toward Cross-Border Polygyny. *The International Migration Review*, 36(2), 546-569. https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2002.tb00092.x

Le Carrer, C. (2010). *Le mouvement du monde. Croissance, fécondité et régénération sociale chez les Ngobe de Costa Rica et de Panama*. [Tesis doctoral]. École des Hautes en Sciences Sociales.

Le Carrer, C. (2013). Contar y formar el mundo. Sistema de numeración de los ngäbes de costa Rica y Panamá. *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, 10(12), 79-103.

Leiva, A. (2021). Habitar las islas y el litoral. Memorias y tipologías de la movilidad en el Islote, Bolívar, Colombia. *Revista nuestrAmérica*, *9*(17), e5707257. https://doi.org/10.5281/zenodo.5707257

Licoppe, C. (2004). Connected presence: the Emergence of a New Repertoire for Managing Social Relationships in a Changing Communication Technoscape. *Environment and Planning D*, 22(1), 135-156. https://doi.org/10.1068/d323t

Lieberman, A. E. (2003). *Taking Ownership: Strengthening Indigenous Cultures and Languages Through the Use of ICTs*. LearnLink.

Loría, R. (2000). *Complementariedad entre géneros u ocultamiento de la violencia. Relatos de mujeres Ngäbe de Conte Burica*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica.

Loría, R. (2012). Los límites socioculturales al espacio de recolectores inmigrantes del café. *Revista Reflexiones*, 91(1), 255-263.

Loría, R., Partanen, T., Berrocal, M., Alvárez, B., y Córdoba, L. (2018). Determinants of Health in Seasonal Migrants: Coffee Harvesters in Los Santos, Costa Rica. *International Journal of Occupational and Environmental Health*, 14, 129-137.

Maier, E. (2006). Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes. *Papeles de Población*, 12(47), 201-225.

Malkki, L. (1992). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, 7(1), 24–44.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.

Marín, G. (2004). La población de Bocas del Toro y la Comarca Ngöbe-buglé hasta inicios del siglo XIX. *Anuario de Estudios Centroamericanos, Universidad de Costa Rica*, 30 (1-2), 119-162.

Martínez Mauri, M. (2009). Un largo "igar". *Perifèria*, 6 (1), 1-12. https://doi.org/10.5565/rev/periferia.166

Martínez Mauri, M. (2011). Panamá: pocos avances y muchos retrocesos en el reconocimiento de los derechos indígenas sobre tierras, territorios y recursos naturales. En M. Aparicio Wilhemi (Ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina* (pp. 223-268). Icaria.

Martínez Mauri, M. (2012). The Social and Political Construction of Racial and Ethnic Categories in National Censuses of Panama, 1911-2010. En L. F. Angosto Ferrández y S. Kradolfer (Eds.), *Everlasting Countdowns: Race, Ethnicity and National Censuses in Latin American States* (pp. 155-184). Cambridge Scholars Publishing.

Martínez Mauri, M. (2013). La movilidad guna (Panamá): Habitando bosques, islas y ciudades. *Perifèria,* 18(2), 59-69. https://doi.org/10.5565/rev/periferia.401

Martínez Mauri, M. (2020). La autonomía indígena en tiempos de pandemia. Panamá, la comarca de Gunayala y la COVID-19. *Revista Catalana de Dret Ambiental*, 11(2), 1-18. https://doi.org/10.17345/rcda2946

Martínez-Veiga, U. (2000). Teorías sobre las migraciones. *Migraciones y Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporaneos*, 1, 11-26

Massey, D. (2004). Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57, 77-84.

Massey, D. (2006). *For Space*. Sage.

Massey, D.S., Goldring, L. y Durand, J. (1994). Continuities in transnational migration: an analysis of nineteen Mexican communities. *American Journal of Sociology*, 99(6), 1492–1533. https://doi.org/10.1086/230452

Mata-Codesal, D. (2011). *Material and Social Remittances in Highland Ecuador*. [Tesis de Doctorado]. Universidad de Sussex.

Mata-Codesal, D. (2014). *Inmovilidad transnacional*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona.

Mata-Codesal, D. (2015). Ways of Staying Put in Ecuador: Social and Embodied Experiences of Mobility–Immobility Interactions. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41(14), 2274-2290. https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1053850

Mata-Codesal, D. (2016). *(In)movilidades en un pueblo del centro de México*. CRIM-UNAM.

Mata-Codesal, D. (2017). Gendered (im)mobility: Rooted women and waiting Penelopes. *Crossings: Journal of Migration & Culture*, 8(2), 151–162. https://doi.org/10.1386/cjmc.8.2.151_1

Mayerhofer, P. y Taylor, A. (2010). The influence of ICT on Indigenous mobility (Impacts of mobile and Internet technologies on mobility in remote communities). *Northern Institute Research Brief Series*, 59, 1-4.

MEF, MIDES e INEC Panamá (2017). *Índice de pobreza multidimensional en Panamá: Año 2017*. MEF, MIDES e INEC.

Merriman, P. (2009). Marc Augé on Space, Place and Non-Places. *The Irish Journal of French Studies*, 9, 9-29. https://doi.org/10.7173/16491335.2009.09.01.009

Michon, A. (2012). *Conservation of Natural Resources within Mature Tropical Forests: How an Indigenous Community Uses and Manages Wild Plants in the Comarca Ngobe-Bugle, Panama*. [Tesis de Maestría]. Carleton University.

MINSA Panamá (2017). *Indicadores Básicos de País. Panamá, Años: 2017*. Ministerio de Salud-Dirección Nacional de Planificación.

MINSA Panamá (2020). *Análisis de situación de salud de la Comarca Ngäbe-Buglé. Junio 2020*. Ministerio de Salud-Región de Salud Ngäbe Buglé. Departamento de Planificación de Salud.

MINSA Panamá (2022). *Informe de Situación. Muerte Materna. Año 2022. República de Panamá*. Ministerio de Salud. Dirección General de Salud Sección de Salud Sexual y Reproductiva.

Mondol, L. (2018). Espacialidad indígena en la urbe: El caso de los Ngöbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica. En J. Horbath y M. Gracia M. (Eds.), *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: Procesos, políticas e identidades* (pp. 213-230). CLACSO. https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tztr.14

Montezuma, J. (2022). *Aprendamos ngäbere dentro y fuera del territorio*. CRESPIAL-UCR-CIAN.

Morales, A., Lobo, D., y Jiménez, J. (2014). *La travesía laboral de la población Ngäbe y Buglé de Costa Rica a Panamá: características y desafíos*. FLACSO Sede Costa Rica.

Mosquera, M. A. (2008). De la Etnografía antropológica a la Etnografía virtual. Estudio de las relaciones sociales mediadas por Internet. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 18(53), 532-549.

Mummert, G. (1988). Mujeres de Migrantes y Mujeres Migrantes de Michoacán: Nuevos Papeles para las que se Quedan y las que se Van. En T. Calvo y G. López (Eds.), *Movimientos de Población en el Occidente de México* (pp. 281–297). CEMCA

Murillo, J. (2008). Notas sobre la lengua guaymí en Costa Rica. *LETRAS*, 1(43), 75-90.

Ochoa, M. (2021). ¿Migraciones o retorno? el movimiento del pueblo indígena transnacional Wayuu. *Nómadas*, 54,101-117. https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a6

Oehmichen, M. C. (1999). La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la Ciudad de México. *Iztapalapa*, 45,107-132.

Oehminchen, M. C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México*. UNAM, IIA-PUEG.

OIM-OIT-SICA- MTSS (2009). *Flujos migratorios laborales intrarregionales: Situación actual, retos y oportunidades en Centroamérica y República Dominicana. Informe de Costa Rica*. OIM-OIT-SICA- MTSS.

Oliveira, O. y Ariza, M. (1999). *Un recorrido por los estudios de género en México: consideraciones sobre áreas prioritarias*. Oficina Regional para América Latina y el Caribe CIID/IDRC.

ONU Panamá y Gobierno de la República de Panamá (2014). *Objetivos de desarrollo del Milenio (ODM). IV Informe de Panamá 2014*. ONU Panamá y Gobierno de la República de Panamá.

ONUSIDA, OIM y Seguro Social de Costa Rica (2011). *Estudio de conocimientos, actitudes y prácticas en relación al VIH y SIDA y otras ITS de la población Ngäbe-Buglé*. San José, Costa Rica: ONUSIDA, OIM y Seguro Social de Costa Rica.

Orobitg, G. (Coord.) (2020). *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*. Iberoamericana-Vervuert

Orobitg, G., Martínez Mauri, M., Canals, R., Celigueta, G, Gil Garcia, F. M.; Gómez Ruiz, S; Izard, G.; López García, J.; Muñoz Morán, O.; Pérez Galán, B. y Pitarch, P. (2021). Indigenous Media in Latin America: Uses, Meanings and Cartographies of a Plural Experience. *Revista de Historia*, 83, 132-164. https://doi.org/10.15359/rh.83.6

Oroza, R. y Puente, Y. (2017). Migración y comunicación: su relación en el actual mundo globalizado. *Novedades en población*, 13 (25), 10-16.

Orozco, A. (2007). *Cadenas globales de cuidado. Serie Género. Migración y Desarrollo. Documento de trabajo nº5*. UN-INSTRAW.

Ortiz, P. (12 de octubre de 2020). *Migraciones en Tiempos de Pandemia CRC-PTY*. [Vídeo de la página de Facebook de Museo Indígena Contemporáneo]. Facebook. https://www.facebook.com/watch/live/?v=684379215512698&ref=watch_permalink

Ortiz-Cobo, M. y Bianco, R. (2018). El uso de las TIC en los procesos migratorios: comunicación nacional y transnacional. *index.comunicación*, 8(29), 59-82.

Paiewonsky, D. (2007). *Feminización de la migración*. UN-INSTRAW.

Pedone, C. (2008). “Varones Aventureros” vs. “Madres que Abandonan”. Reconstrucción de las Relaciones Familiares a partir de la Migración Ecuatoriana. *REMHU: Revista Insterdisciplinar da Mobilidade Humana*, 16(30), 45–64.

Pelican, M. (2013). International Migration: Virtue or Vice? Perspectives from Cameroon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2), 237–258. https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723256

Peñaranda, M. C. (2010). “Te escuchas aquí al lado". Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales. *Athenea Digital*, 19, 239-248. https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n19.787

Pérez Orozco, A., Paiewonsky, D. y García Dominguez, M. (2008). *Cruzando fronteras II: Migración y desarrollo desde una perspectiva de género*. UN-INSTRAW

Persson, I. (2013). *Todas somos Liderezas. A qualitative study of demale leadership and political participation within the Comarca Ngobe-Buglé in Panama*. [Tesis de licenciatura]. Göteborgs Universitet.

Pinart, A. L. (1882). *Noticias de los indios del departamento de Veraguas y vocabulario de las lenguas guaymi, norteño, sabanero y dorasque. Colección de Lingüística y Etnografía Americanas. Vol.4*. Editorial Imprenta de A. L. Bancroft.

PNUD. (2016). *Diagnóstico. Situación de las mujeres indígenas de Panamá*. PNUD.

Pribilsky, J. (2004). “Aprendemos a Convivir”. Conjugal Relations, Co-Parenting, and Family Life among Ecuadorian Transnational Migrants in New York City and the Ecuadorian Andes. *Global Networks*, 4(3), 313-334. https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2004.00096.x

Raad, A. M. (2006). Exclusión digital: nuevas caras de viejos malestares. *Revista Mad*, 14, 40-46. https://doi.org/10.5354/0718-0527.2006.14203

Ramírez, J. P. (2014). Uso de tecnologías de la información y la comunicación en familias caleñas con migrantes en España. *Revista de Estudios Sociales*, (48), 110-123. https://doi.org/10.7440/res48.2014.09

Ramos, O. (2015). *Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Barcelona.

Rapport, N. y Overing, J. (2000). *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. Routledge.

Rego, W. L. y Pinzani, A. (2014). *Vozes do Bolsa família: autonomia, dinheiro e cidadania.* Editora Unesp.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores.

Rivoal, I. y Salazar, N. B. (2013). Contemporary Ethnographic Practice and the Value of Serendipity. *Social Anthropology*, 21(2), 178-185. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12026

Robles-Santana, M. A. (2018). Acercamiento a la histórica migración de mujeres indígenas Mam de Guatemala a las fincas cafetaleras de Chiapas (México). Análisis de su situación actual. *Jangwa Pana*, 17(3), 360-381. https://doi.org/10.21676/16574923.2489

Rodríguez Chaves, A. (2014). Costa Rica, historia de crisis con aroma y sabor a café. *Tiempo y sociedad*, 14, 5-33.

Rodríguez Mojica, A. (2010). Programa de Transferencias Condicionadas, Políticas Sociales y Combate a la Pobreza en Panamá. *CEPAL - Serie Políticas Sociale*s, 162, 3-39.

Rodríguez, E. (2016). La feminización de la migración indígena en Panamá: patrones, narrativas e impactos. *Canto rodado* 11, 1-26.

Rodríguez, E. (2020). "No sirve migrar": movilidades de género en las experiencias migratorias de las mujeres indígenas en Panamá. *Cuadernos Nacionales*, 26, 1-27. https://doi.org/10.48204/j.cnacionales.n26a1

Rodríguez, E. (2021). *Mujeres indígenas migrantes: Encrucijadas de género y etnicidad en la migración indígena contemporánea en Panamá*. Ediciones Abya Yala.

Rodríguez, E. y Herrera, F. (2015). "Trabajar en casa de familia". Mujeres indígenas migrantes en el empleo doméstico en Panamá. *Quaderns*, 31, 141-160.

Rojas, E. (2014). *Programa 100 a los 70*. Ministerio de Economía y Finanzas. República de Panamá.

Rojas, M. (2012). Manejo sostenible de la broca del café (*Hypothenemus hampei*) mediante poda sistemática del cafeto en Costa Rica. *Agronomía Costarricense*. 36(2), 71-79.

Roquebert, J. L. (2012). Educación Intercultural Bilingüe en la Comarca Ngäbe-Buglé. *Revista Humanitates*, 1, 71-74.

Roquebert, J. L. (2016). El recurso cuprífero de Cerro Colorado, Comarca Ngäbe-Buglé, Panamá (1946-2014). Factor de negociación o de represión entre el Estado panameño y el grupo ngäbe. *Secuencia*, 96, 167-192. https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i96.1409

Roquebert, J. L. (2018). El extractivismo bananero y la transformación del grupo ngäbe (1946-2014). *Societas*, 21(2), 51-76.

Ros, A.; González, E.; Marín, A. y Sow, P. (2007). Migration and Information Flows. A New Lens for the Study of Contemporary International Migration. *IN3 Working Paper Series* (7), 4-37. https://doi.org/10.7238/in3wps.v0i7.901

Rosaldo, R. (2000). Grief and a Headhunter's Rage. En R. J. McGee y R. L. Warms (Eds.), *Anthropological Theory* (pp. 521-535). Mayfield Publishing.

Rose, G. (1997). Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics. *Progress in Human Geography*, 21(3), 305-320. https://doi.org/10.1191/030913297673302122

Rossi, A. (2009). The Impact of Migration on Children Left Behind in Developing Countries: Outcomes Analysis and Data Requirements. *SSRN Electronic Journal*. https://doi.org/10.2139/ssrn.2490380.

Rudolf, G. (2000). *La gente pobre de Panamá: víctimas, agentes y hacedores de la historia.* Editorial Universitaria "Carlos Manuel Gasteazoro".

Rudolf, G. (2023). *Esperanza habla. Confrontando un siglo de cambio global en el Panamá rural*. Fundación Ciudad del Saber.

Salazar, N. B. (2016). INTRODUCTION: Keywords of Mobility What's in a Name? En N. B. Salazar y K. Jayaram (Eds.), *Keywords of Mobility: Critical Engagements* (1st ed., Vol. 1, pp. 1–12). Berghahn Books. https://doi.org/10.2307/j.ctvpj7jb3.3

Salazar, N. B. (2019). Mobility. R*EMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. 27, 13-24. https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005702

Salazar, N. B. y Smart, A. (2011). Anthropological Takes on (Im)Mobility. *Identities*, 18(6), 1-8. https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.683674

San Román, T., González Echevarría, A y Grau Rebollo. J. (2003*). Las relaciones de parentesco*. Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions.

Sánchez Saavedra, K. (2009). *Migración transfronteriza indígena. Los emberá y Wounaan en Jaqué, Darién*. [Tesis de maestría]. Universidad de Costa Rica.

Sánchez, M. J., y Barceló, R. (2007). Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración. *Amerique Latine Histoire et Mémoire: Les Cahiers ALHIM*, 14, [online]. https://doi.org/10.4000/alhim.2292

Sandner, V. (2013). Vidas translocales. Espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá. En J. Ströbele-Gregor y D. Wollrad (Eds.), *Espacios de Género*. ADLAF Congreso Anual 2012.

Sandoval, E. A. (2011). La etnografía virtual para el estudio de las familias transnacionales en México y Estados Unidos. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 3, 85-104.

Sandoval, E. A. y Guerra, E. (2010). *Migrantes e indígenas: acceso a la información en comunidades virtuales interculturales*. Universidad Autónoma del Estado de México - Universidad Autónoma Indígena de México.

Saracho-Domínguez, H. (2013). *El uso de conservas artesanales (pescado molido y cáscara de huevo) como estrategia local de seguridad alimentaria para una suplementación dietética sustentable en la Comarca Ngäbe-Bugle, Panamá. Un enfoque desde la soberanía alimentaria*. [Trabajo fin de grado]. Universidad Alfonso X el Sabio.

Sarsaneda, J. (1978). *Tierra para el guaymí: la expoliación de las tierras guaymíes en Chiriquí*. Ediciones Centro de Capacitación Social.

Sarsaneda, J. (2010). *Migración Ngóbe-Bugle a Costa Rica. Consultoría para la realización de un diagnóstico sobre la migración laboral ngäbe y buglé entre Panamá y Costa Rica*. Ministerio de Trabajo y Desarrollo Laboral de Costa Rica.

Sarsaneda, J. (2012). Historias de los no-historia: los Ngäbe y los Buglé. *Envio Digital*, 360.

Sarsaneda, J. (2017). Los bosques están vivos, los bosques son sagrados. *Envío Digital*, 423.

Sarsaneda, J. y Quintero, B. (2018). *Ni kwatda ngäbe angwane ni brugwä ngäbe känonda. Buscando la piel y el corazón ngäbe. Investigación sobre las pautas de crianza entre los ngäbe y sus consecuencias para la salud y educación*. Acción Cultural Ngäbe (ACUN) – UNICEF.

Sayad, A. (1999). *La double absence. Des illusions aux souffrances de l'immigré*. Seuil.

Schewel, K. (2015). Understanding the Aspiration to Stay. A Case Study of Young Adults in Senegal. *Oxford International Migration Institute Working Papers*, 107, 1-37.

Sheller, M. (2018). *Mobility Justice: The Politics of Movement in an Age of Extremes*. Verso.

Sheller, M. y J. Urry (2006), The New Mobilities Paradigm, *Environment and Planning A*, 38(2), 207-226. https://doi.org/10.1068/a37268

Sirkeci, I. y Cohen, J. (2016). Cultures of Migration and Conflict in Contemporary Human Mobility in Turkey. *European Review*, 24(3), 381–396. https://doi.org/10.1017/S1062798716000119

Solano, A. S. (2020). Derecho a la salud materna de las mujeres ngäbes y buglés en Costa Rica. Mitos, percepciones y discriminación. *Ambigua, Revista de Investigaciones sobre Género y Estudios Culturales*, 7, 267-288. https://doi.org/10.46661/ambigua.4704

Solano, A.S. (2019). *Imágenes de la memoria y el poder. Los guaymí del occidente de Panamá en la conformación del Estado Nacional (1880-1925)*. [Tesis de doctorado]. Universidad Pablo d'Olivade.

Stolcke, V. (2001). Las labores del café en América Latina: el discreto encanto del trabajo familiar y el autoconsumo. En M. Samper K., W. Roseberry y L. Gudmundson (Comp.) *Café, sociedad y relaciones de poder en América Latina* (p. 111-153). EUNA, Editorial Universidad Nacional Heredia.

Suárez, M. (2017). La política del despojo: el conflicto territorial del pueblo yukpa de la Sierra de Perijá (Venezuela). *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, 1, 37-52. https://doi.org/10.25965/trahs.141

Subinas, J. (2018). *Interculturalidad en salud y desigualdad: el caso de las entidades de médicos tradicionales en la comarca Ngäbe Buglé*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid (UCM).

Taber, D. (2006). El Arte Ngöbe de la Chácara: Su Significado Cultural y Potencial Financiero en una Asociación de Artesanas. *Independent Study Project (ISP) Collection*, 372.

Taylor, M. J., Moran-Taylor, J. M. y Rodman, D. (2006), Land, ethnic, and gender change: Transnational migration and its effects on Guatemalan lives and landscapes. *Geoforum*, 37(1), 41-61. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2004.12.002

Torrado, S. (1982). *El enfoque de las estrategias familiares de vida en América Latina. Orientaciones teórico metodológicas*. CEUR.

Torres de Araúz, R. (1980). *Panamá Indígena*. Instituto Nacional de Cultura

UNFPA y ACUN (2011). Ruta migratoria de la mujer embarazada de la Comarca Ngäbe-Bugké hacia el cultivo de café. Posibilidades y prácticas de control del embarazo y la salud. UNFPA y ACUN.

Uribe Gómez, M. y Vásquez Russi, C. M. (2019). Los estudios sobre los programas de transferencias monetarias condicionadas en América Latina: trayectorias, enfoques y perspectivas sobre la pobreza. *Opera*, 25, 213-232. https://doi.org/10.18601/16578651.n25.11

Varas, V. (2009). Migración laboral y salud de las mujeres Ngäbe de Panamá en Costa Rica. En IIDH, *Las mujeres indígenas de América Latina en los procesos* migratorios (pp. 75-85). IIDH.

Vargas, P. (2003). Los guaymíes de Costa Rica. *UMBRAL*, XV, 13-18. http://www.colypro.com/ee_uploads/revista/Revista-umbral-I-Semestre2003.pdf

Velásquez, J., Martínez, M., Sarsaneda, J., y Quintero, B. (2011). *Pueblos Indígenas en Panamá: Una Bibliografía*. ACUN.

Vergés, C. y Farinoni, N. (1998). *Mujer ngöbe: Salud y enfermedad*. Imup, OPS, Universidad de Panamá.

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

Wimmer, A., y Schiller, N. G. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*, 37(3), 576–610. https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x

Yanagisako, S. J. (1979). Family and Household: The Analysis of Domestic Groups. *Annual Review of Anthropology*, 8, 161–205. http://www.jstor.org/stable/2155618

Young, P. (1968). The Ngawbe: an analysis of the economy and social structure of the western guaymí of Panama. [Tesis de doctorado]. University of Illinois.

Young, P. (1978). La trayectoria de una religión. El movimiento de Mama Chi entre los Guaymies y sus consecuencias sociales. *La Antigua*, 11, 45-75

Young, P. D. (1970). Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society*. Ethnohistory*, 17 (1/2), 11-29.

Young, P. D. (1971). *Ngawbe. Tradition and Change among the Western Guaymi of Panamá*. University of Illinois Press.

Young, P. D. (1993). *Etdebali: un viaje al corazón del pueblo Ngóbe*. ACUN.

Young, P. D. (2014). Women's Roles and Responses to Globalization in Ngäbe Comunities. En S. Wickstrom, y P. Young (Eds.). *Mestizaje and Globalization: transformations of Identity and Power in the Americas* (pp.193-211). University of Arizona Press.

Zeitzen, M. K. (2008) *Polygamy: a cross-cultural analysis*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003086390

Zúñiga, X. (2014). *La lucha por la cedulación del pueblo Ngäbe en Costa Rica: alcances y significados político-culturales en la década del noventa*. [Informe de investigación]. UNED.

ANEXOS

Anexo 1. Autorización del Ministerio de Cultura de Panamá para la realización de la presente investigación de doctorado.

REPÚBLICA DE PANAMÁ
— GOBIERNO NACIONAL —
MINISTERIO DE CULTURA

BICENTENARIO
Independencia de Panamá de España
1821 - 2021

DIRECCIÓN NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL

RESOLUCIÓN No. 103-2021 DNPC/MiCultura DEL 21 DE JULIO DE 2021

La suscrita Directora Nacional de Patrimonio Cultural, en uso de sus facultades legales que le confiere la Ley 14 de 5 de mayo de 1982 y la Ley 175 de 3 de noviembre de 2020.

CONSIDERANDO

Que la **Constitución Política de la República de Panamá** de 1972, reformada mediante los actos Reformatorios de 1978, el Acto Constitucional de 1983 y los Actos Legislativos N°.1 de 1993 y N°2. de 1994, en su título III, Capítulo IV de "Cultura Nacional", artículo 85 señala que **«Constituye el Patrimonio Histórico de la Nación los sitios y objetos arqueológicos, los documentos, los monumentos históricos u otros bienes muebles o inmuebles que sean testimonio del pasado panameño…»**

Que la **Constitución Política de la República de Panamá**, en su numeral 8, artículo 257 señala que pertenecen al Estado los sitios y objetos arqueológicos, cuya explotación, estudio y rescate serán regulados por la Ley.

Que la **Ley 14 de 5 de mayo de 1982, modificada por la Ley 58 de 7 de agosto de 2003**, en su Capítulo 1, Artículo 1 establece que "Corresponderá al Instituto Nacional de Cultura a través de la Dirección Nacional del Patrimonio Histórico el reconocimiento, estudio, custodia, conservación, administración y enriquecimiento del Patrimonio Histórico de la Nación".

Que, de acuerdo a lo establecido dentro de nuestra normativa jurídica, el artículo 47 de esta **Ley 14 de 5 de mayo de 1982, modificada por la ley 58 de 7 de agosto de 2003**, establece que las "personas responsables de la dirección y ejecución de la investigación quedan obligadas a suministrar los informes que la Dirección Nacional de Patrimonio histórico solicite durante el desarrollo del trabajo y un informe final al término del mismo".

Que igualmente el artículo 48 de esta misma excerta legal, indica que "todo organismo extranjero debidamente acreditado y autorizado, que realice una investigación de orden etnográfico y folklórico que dentro de su programa incluya colecciones de especímenes y muestras deberá dejar una colección similar, en la institución que señale la dirección Nacional de Patrimonio Histórico."

Que la **Ley 90 de 15 de agosto de 2019**, en su Capítulo I, Artículo 1 "Se crea el Ministerio de Cultura como la entidad rectora del Estado en materia de promoción y protección de los derechos culturales: las expresiones culturales, los procesos creativos y el patrimonio cultural panameño; el diálogo intercultural y la cooperación cultural, así como de todas las actividades para el fomento del desarrollo sostenible a través de la cultura y las políticas públicas de cultura en el territorio nacional."

Que la **Ley 175 de 3 de noviembre de 2020**, en su Capítulo VIII, Sección 1.ª, Artículo 118 señala que:

> "La Dirección de Patrimonio Cultural. La Dirección Nacional de Patrimonio Histórico se denominará Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, a partir de la entrada en vigencia de esta Ley.

La Dirección Nacional de Patrimonio Cultural conservará las funciones y atribuciones reconocidas a la Dirección Nacional de Patrimonio Histórico en la Ley 14 de 1982 que no sean incompatibles con las disposiciones establecidas en esta Ley; además, asumirá las responsabilidades, funciones y atribuciones que se establezcan en esta Ley y sus reglamentaciones.

Corresponde al Ministerio de Cultura, a través de la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, el reconocimiento, estudio, custodia, conservación, administración y enriquecimiento del patrimonio cultural panameño."

REPÚBLICA DE PANAMÁ — GOBIERNO NACIONAL — MINISTERIO DE CULTURA — DIRECCIÓN NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL

Que mediante nota fechada 20 de Julio de 2021, la estudiante del doctorado de Sociedad y Cultura, en el ámbito de la antropología, Anna Peñuelas Peñarroya, de la Universidad de Barcelona, España, e investigadora asociada al CIHAC-IPP de Panamá, solicitó permiso para realizar un estudio antropológico en la Comarca Ngäbe-Buglé.

Que la estudiante de doctorado Anna Peñuelas Peñarroya, adjunta a su solicitud su proyecto de tesis titulado **"Género, comunicación y movilidad entre Panamá y Costa Rica. La experiencia de los Ngäbe y los Buglé,"** dirigido y supervisado por la doctora Mónica Martínez Mauri de la Universidad de Barcelona. Dicho proyecto investiga la migración de los indígenas Ngäbe y Buglé desde Panamá hasta Costa Rica para la cosecha del café.

Que el Plan de Investigación establece los siguientes objetivos:

Objetivo General:

Analizar y documentar etnográficamente la movilidad de los indígenas Ngäbe y Buglé entre Panamá y Costa Rica, estudiando el potencial de movilidad como factor de cambio en las identidades étnicas y de género, el papel de las TIC (Tecnologías de la Información y Comunicación) en la movilidad y en el establecimiento de relaciones transnacionales, y cómo los imaginarios de los protagonistas sobre la movilidad y el futuro condicionan el mismo hecho de moverse.

Objetivos Específicos:

1. Analizar cómo se auto identifican y autodefinen los indígenas Ngäbe y Buglé en el contexto de movilidad transfronteriza.

2. Estudiar cómo el género, en intersección con otras dimensiones de la identidad social de los migrantes, determina la movilidad, examinando el papel de las mujeres indígenas en la decisión y proceso migratorio; y cómo la movilidad influye en el género. En este sentido, se plantea investigar cuáles son los beneficios y costos de la movilidad para hombres y mujeres, tanto en el plano identitario, como social y económico.

3. Analizar el uso de las TIC en el contexto de la movilidad Ngäbe y Buglé, examinando cómo condicionan la movilidad, promoviéndola o frenándola, y cómo facilitan el intercambio de información y experiencias con familiares y amigos que quedan en el lugar d origen, estableciendo relaciones transnacionales.

4. Estudiar desde una perspectiva interseccional, las expectativas, ilusiones, deseos e imágenes de futuro de los indígenas en movilidad, para entender cómo sus imaginarios respecto la vida en Costa Rica, el proceso de movilidad su futuro y el de las próximas generaciones, condicionan los movimientos físicos reales.

Que el Plan de Investigación abarca la ejecución de los siguientes aspectos:

- Realizar trabajo de campo etnográfico utilizando diferentes técnicas



de investigación etnográfica, principalmente la observación participante, así como entrevistas no dirigidas e historias de vida. También se realizarán entrevistas diseñadas de antemano, con preguntas abiertas.

Que el trabajo de campo etnográfico tiene una duración de 6 meses.

Que esta propuesta ha sido evaluada por personal especializado de esta Dirección, encontrándola completa y satisfactoria.

Que, en atención a los hechos antes expuestos, la suscrita Directora Nacional de Patrimonio Cultural.

RESUELVE

PRIMERO: Autorizar a la estudiante de doctorado Anna Peñuelas Peñarroya, de la Universidad de Barcelona, España, para realizar el proyecto de tesis titulado **"Género, comunicación y movilidad entre Panamá y Costa Rica. La experiencia de los Ngäbe y los Buglé."**

SEGUNDO: **Informar** a la estudiante de doctorado Anna Peñuelas Peñarroya que deberá permitir las inspecciones que estime conveniente esta Dirección, de acuerdo a lo estipulado en la **Ley 14 de 5 de mayo de 1982 y modificada por la Ley 58 de 7 de agosto de 2003 y la Ley 175 de 3 de noviembre de 2020.**

TERCERO: Informar a la estudiante de doctorado Anna Peñuelas Peñarroya que deberá entregar a esta Dirección un informe preliminar de la investigación el día **11 de enero del 2022** y un informe final con los resultados y análisis de los datos procedentes del campo, el **14 de marzo del 2022.**

CUARTO: El investigador deberá entregar (2) ejemplares de su trabajo de tesis, ante esta Dirección Nacional de Patrimonio Cultural.

QUINTO: El investigador deberá dictar conferencias sobre los resultados de sus investigaciones en simposios o seminarios de capacitación para el personal de la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural y otros interesados, siempre y cuando, se encuentre disponible en las fechas en las que sea requerido por la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, para lo cual las solicitudes de la Dirección se efectuarán por escrito con al menos cuarenta y cinco (45) días de antelación a la fecha en que la conferencia programada deba tener lugar.

SEXTO: **Informar** a la estudiante de doctorado Anna Peñuelas Peñarroya que deberá informar a la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural cualquier cambio que se dé en el cronograma presentado. En caso de querer prolongar el tiempo del proyecto, después de la fecha de plazo otorgada en esta Resolución, se deberá solicitar por escrito, a más tardar quince (15) días antes del vencimiento, los motivos de dicha prórroga ante esta misma Dirección, este mismo procedimiento se realizará en caso de querer incorporar nuevos lugares al área de investigación.

SÉPTIMO: El incumplimiento de cualquiera de los puntos de esta Resolución, dará lugar a sanciones que estipule conveniente la Dirección Nacional del Patrimonio Cultural.

OCTAVO: **Advertir** a la parte interesada que contra la presente Resolución se puede interponer el Recurso de Reconsideración, dentro de los cinco (5) días hábiles contados a partir de la notificación de la misma.

FUNDAMENTO DE DERECHO:

Constitución de la República de Panamá.

Ley 14 de 5 de mayo de 1982, modificada por la ley 58 de 7 de agosto de 2003 "Por la cual se dictan medidas sobre custodia, conservación y administración del Patrimonio Histórico".

La Ley 90 de 15 de agosto de 2019, "Que crea el Ministerio de Cultura y dicta otras disposiciones."

La Ley 175 de 3 de noviembre de 2020, General de Cultura.

Esta Resolución surtirá efectos a partir de su correspondiente notificación.

Dado en la Ciudad de Panamá a los veintiún (21) días del mes de julio del dos mil veintiuno (2021).

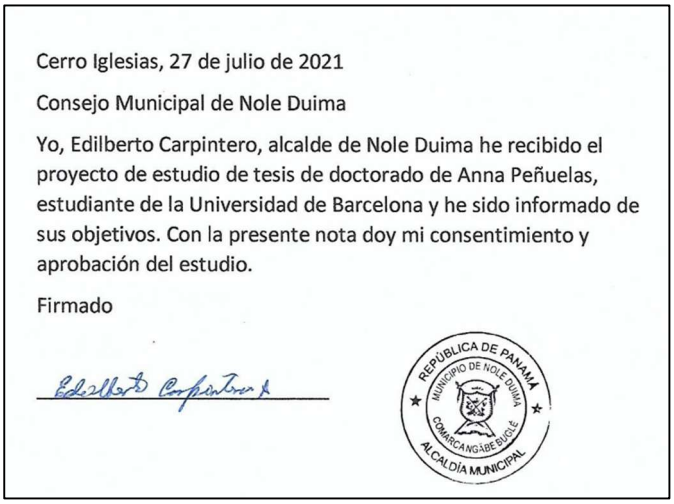
NOTIFÍQUESE Y CÚMPLASE

REPÚBLICA DE PANAMÁ
— GOBIERNO NACIONAL —
MINISTERIO DE CULTURA
DIRECCIÓN NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL

Lcda. Linette Montenegro
Directora Nacional de Patrimonio Cultural
Ministerio de Cultura

MINISTERIO DE CULTURA
DIRECCIÓN NACIONAL DE PATRIMONIO CULTURAL
Siendo las 11:32 de la mañana del día de hoy
22 de Julio de 2021
Notificado a: Anna Peñuela
Firma: ANNA
Certificado por: Tino C. Cargo Coordinadora

Anexo 2. Autorizaciones de las autoridades ngäbe para la realización de la presente investigación de doctorado: Alcalde de Nole Duima; Cacique Local de Nole Duima, y Presidente del Consejo de Nole Duima.



Cerro Iglesias, 27 de julio de 2021

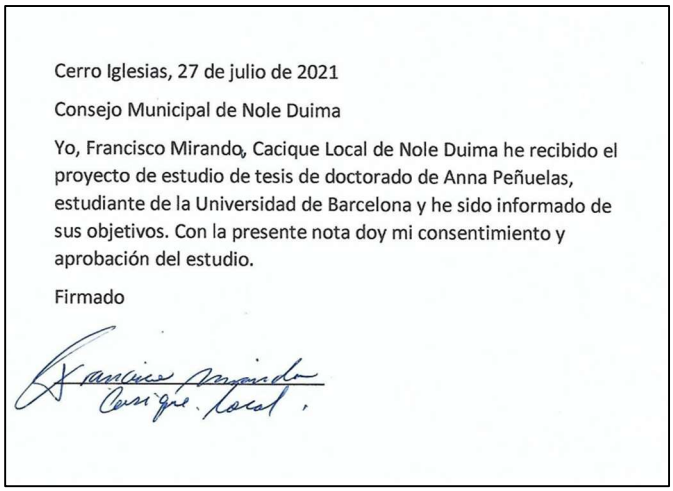
Consejo Municipal de Nole Duima

Yo, Edilberto Carpintero, alcalde de Nole Duima he recibido el proyecto de estudio de tesis de doctorado de Anna Peñuelas, estudiante de la Universidad de Barcelona y he sido informado de sus objetivos. Con la presente nota doy mi consentimiento y aprobación del estudio.

Firmado

Edilberto Carpintero

REPÚBLICA DE PANAMÁ
MUNICIPIO DE NOLE DUIMA
COMARCA NGÄBE BUGLÉ
ALCALDÍA MUNICIPAL



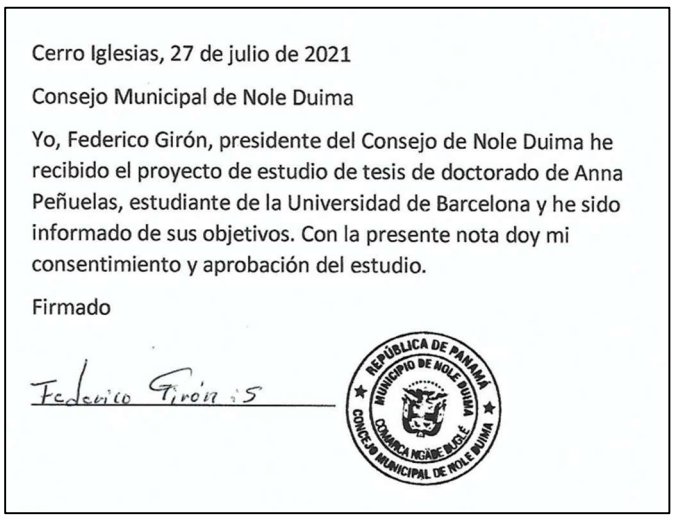
Cerro Iglesias, 27 de julio de 2021

Consejo Municipal de Nole Duima

Yo, Francisco Mirando, Cacique Local de Nole Duima he recibido el proyecto de estudio de tesis de doctorado de Anna Peñuelas, estudiante de la Universidad de Barcelona y he sido informado de sus objetivos. Con la presente nota doy mi consentimiento y aprobación del estudio.

Firmado

Francisco Mirando
Cacique Local.



Cerro Iglesias, 27 de julio de 2021

Consejo Municipal de Nole Duima

Yo, Federico Girón, presidente del Consejo de Nole Duima he recibido el proyecto de estudio de tesis de doctorado de Anna Peñuelas, estudiante de la Universidad de Barcelona y he sido informado de sus objetivos. Con la presente nota doy mi consentimiento y aprobación del estudio.

Firmado

Federico Girón S

REPÚBLICA DE PANAMÁ
MUNICIPIO DE NOLE DUIMA
COMARCA NGÄBE BUGLÉ
CONCEJO MUNICIPAL DE NOLE DUIMA